

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

PERSPECTIVA FILOSÓFICA

Revista dos Programas de Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Pernambuco
e da Universidade Federal da Paraíba

Fundada em 1992

Número Financiado com Recursos da



PROPEAQ
PRÓ-REITORIA PARA ASSUNTOS
DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

PERSPECTIVA FILOSÓFICA
Revista dos Programas de Pós-graduação
em Filosofia da UFPE e UFPB

Volume I – N. 35 (janeiro a junho 2011) – ISSN 0104-6454

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Reitor: Amaro Henrique Pessoa Lins
Vice-Reitor: Gilson Edmar Gonçalves e Silva

Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Diretora: Maria do Socorro Ferraz Barbosa
Vice-diretor: Lucinda Maria da rocha Macedo

Departamento de Filosofia
Chefe: Jesus Vazquez Torres
Coordenadores da Pós-graduação: Alfredo Moraes de Oliveira e Washington Luiz Martins

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitor: Rômulo Soares Polari
Vice-Reitor: Maria Yara Campos Matos

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Diretor: Ariosvaldo da Silva Diniz
Vice-diretora: Mônica Nóbrega

Departamento de Filosofia
Chefe: Gutemberg Pessoa R. Santos
Coordenadores da Pós-graduação: Anderson D'Arc Ferreira e Antonio Rufino Vieira

Endereço para correspondência
(Address for correspondence)
Universidade Federal de Pernambuco
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Av. da Arquitetura, s/no, CFCH – 15º andar – Cidade Universitária Recife – PE – Brasil – CEP
50.740-530
Telefones: (81) 2126.8297 – Fax: (81) 2126.8298
E-mail: perspectivafilosofica@gmail.com

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

PERSPECTIVA FILOSÓFICA

Revista dos Programas de Pós-graduação em Filosofia
da Universidade Federal de Pernambuco e da
Universidade Federal da Paraíba

A Experiência Humana do Divino

Organização
Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

Volume I – N. 35 (janeiro a junho 2011)

EXPEDIENTE

Editores

Anastácio Borges de Araújo Junior (UFPE)

Marcos Roberto Nunes Costa (UFPE)

Secretário da Revista: Hugo Medeiros (UFPE)

Conselho Editorial

Anderson D'Arc (UFPB)

Érico Andrade (UFPE)

Jesus Vazquez Torres (UFPE)

José Gabriel Trindade Santos (UFPB)

Juan Bonaccini (UFPE)

Marconi Pequeno (UFPB)

Richard Romeiro Oliveira (UFPE)

Sandro Sena (UFPE)

Tarik Prata (UFPE)

Thiago Aquino (UFPE)

Vincenzo Di Matteo (UFPE)

Comitê Científico

Enéias Forlin (UNICAMP)

Fátima Évora (UNICAMP)

Fernando Magalhães (UFPE)

Fernando Rey Puente (UFMG)

Giovanni Casertano (Università degli Studi di Nápoli)

Giuseppe Tossi (UFPB)

Juvenal Salvian (UNIFESP)

Márcio Damin (UNICAMP)

Marcelo Pimenta Marques (UFMG)

Miriam Campolina Peixoto (UFMG)

Noeli Rossato (UFSM)

Rafael Ramón Guerrero (Complutense de Madrid)

Rodrigo Jungmann de Castro (UFS)

Wilson Antonio Frezzatii (UNIOESTE)

Zeljko Loparić (UNICAMP/PUC-SP)

Revisão Metodológica

Marcos Roberto Nunes Costa (UFPE)

Revisão Ortográfica

Fernando Castim (UNICAP)

Iluminura da capa: livro “Illuminated Page” de Janet Backhouse

Diagramação

Lílian Costa (UNICAP)

APRESENTAÇÃO

A relação do homem com o divino está presente na filosofia desde as suas origens. Dos fragmentos pré-socráticos até os dias atuais, o tema persiste, enaltecido por uns e negado por outros, nas várias experiências humanas do sagrado. São múltiplas as perspectivas e díspares os sentidos atribuídos ao perfeito. O êxtase e a mística estão entre os grandes temas desta área de investigação filosófica e foram consagrados no ambiente filosófico da antiguidade tardia e medieval.

O presente volume da Revista *Perspectiva Filosófica* é dedicado aos temas da mística, do êxtase, do amor, da fé e da ascensão espiritual, enfim, daquilo que se convencionou chamar de “experiências humanas do divino” e a sua possível problematização filosófica. Seleccionamos uma série de artigos sobre mística que tematizam, de modo sistemático, o significado do termo, o desejo de unir-se ao divino, a fé associada ao pensamento e os limites deste desejo e experiência. Trata-se, pois, de uma coletânea de artigos acerca das grandes místicas e, também, da espiritualidade no contexto dos pensamentos filosófico antigo-tardio e medieval. Encontraremos pensadores cristãos como Orígenes, Santo Anselmo, São Bernardo de Claraval, Nicolau de Cusa, assim como filósofos pagãos, a exemplo dos neoplatônicos Plotino e Proclo. Além dessas contribuições, acrescentamos outras perspectivas, não menos interessantes, como as contribuições tomistas e aquelas mais próximas da vida religiosa propriamente dita, como as reflexões sobre Santo Antonio de Pádua e São João da Cruz.

Em suma, este volume versa sobre a grande influência de pensadores da antiguidade tardia e medieval na formação do pensamento filosófico do Ocidente acerca do tema do divino e sua, muitas vezes, problemática relação com o pensamento.

Anastácio Borges de Araújo Junior
Marcos Roberto Nunes Costa
Editores

SUMÁRIO

Artigos temáticos

A mística em Proclo <i>Jan G. J. ter Reegen</i>	9
O problema de Deus na filosofia de Plotino: convergências e divergências com o Deus judaico-cristão <i>Janduí Evangelista de Oliveira</i> <i>Marcos Roberto Nunes Costa</i>	25
Orígenes: a ascensão espiritual <i>João Lupi</i>	39
Considerações sobre o uso adequado do termo “mística” na filosofia de Plotino <i>Lorraine Oliveira</i>	55
Entre o affectus e o intellectus: a experiência humana do divino no pensamento de Nicolau de Cusa <i>Maria Simone Marinho Nogueira</i>	73
Anima annihilata e spirituallis intellectio – a filosofia e a mística medieval <i>Noeli Dutra Rossatto</i>	91
As Meditações de Anselmo de Cantuária <i>Paulo Ricardo Martines</i>	107
“O verdadeiro amor nasce de um coração puro, de uma consciência boa e de uma fé sincera, e ama o bem do próximo como se fosse seu” – a mística de São Bernardo de Claraval <i>Ricardo Luiz Silveira da Costa</i>	125

Outras perspectivas

O enunciado: uma aproximação entre Tomás de Aquino e Mikhail Bakhtin

Ivanaldo Santos.....141

Características marcantes da espiritualidade de Santo Antônio

José Antônio de C. R. de Souza.....157

Poesia e mística em San Juan de la Cruz

Josilene Simões Carvalho Bezerra.....181

A 'terceira via': da contingência para a existência de Deus na teodiceia tomista

Witold Skwara.....203

Normas para Submissão de Textos.....219

Revistas Permutadas.....221

JAN G. J. TER REEGEN¹

Resumo

Proclo, na sua grande produção filosófico-teológica, mostra de forma clara, a sua tendência mística, que neste estudo é analisada a partir de seus Hinos e alguns capítulos da Teologia Platônica. A respeito de seu caráter místico como pessoa, recorre-se à sua biografia escrita por Marino de Neapolis.

Palavras-chave: Mística - Virtudes - Hinos - Theologia Platonica.

Abstract

Proclus', great philosophical-theological activity, shows, clearly, his mystical tendency, which in this paper is studied looking at his Hymns and some chapters of his Platonic Theology. Considering his mystical character as person, the reference is Proclus' biography written by Marino of Neapolis.

Key words: Mística - Virtues - Hymns - Platonic Theology.

Introdução

1 - Um dos mais originais pensadores do neoplatonismo foi, incontestavelmente, Proclo, um dos expoentes do “crepúsculo do pensamento grego”.² Além disso, a julgar pelo número de seus comentários, foi também o mais talentoso sistematizador dos ensinamentos do grande Platão. Por isso, foi chamado, com toda justiça o Sucessor Platônico.

2 - Nascido em Constantinopla no dia 8 de agosto de 410, morreu em Atenas, aos 17 de abril de 485. Estudou gramática em Lícia, embarcou para Alexandria com o objetivo de, num primeiro momento, aperfeiçoar-se em retórica, latim e filosofia, para depois se dedicar ao

¹ Professor emérito da UECE. Professor titular da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Doutor em Filosofia Medieval pela PUCRS e Livre Docente em Filosofia Antiga pela UECE. E-mail: jan.gjtr@gmail.com

² Cf. BASTID, Paul. **Proclus et le crépuscule de la pensée grecque**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.

estudo de Aristóteles. De volta a Constantinopla, empenha-se na matemática e no aristotelismo, até à sua ida, obedecendo à deusa Atenas, que lhe apareceu em sonho, à cidade de Atenas, onde, sob a orientação de Plutarco e, mais tarde, sob o sucessor deste Siriano, estuda Platão, Aristóteles e o orfismo, na famosa Escola de Atenas. Dedicase, também, aos Oráculos Caldeus, em cujos mistérios é iniciado. Além disso, e isto constitui um fator de importância na sua vida, tem lugar a sua iniciação na teurgia.³ Aliás, o seu biógrafo Marino de Neapolis⁴ acentua a presença dos deuses e das deusas na vida de Proclo, apresentando-o como um escolhido e bem-aventurado por parte desses e, sob cuja proteção e inspiração, desenvolveu uma vida virtuosa e exemplar. Quando, em 450, Siriano vem a falecer,

Proclo assume a direção da Escola, tornando-se, então, o seu Diadocho, função que exerce até à sua morte. Ao seu redor reúne-se um grande grupo de discípulos ao qual Proclo dirige toda a sua energia. Diz Marino que ele dava diariamente cinco cursos, além de se obrigar a escrever 770 linhas. [...] Chama atenção a sua religiosidade profunda traduzida numa constante atitude de oração, freqüente jejum e participação em reuniões litúrgicas.⁵

Proclo morre no ano de 485 e, em 529, a Escola de Atenas é fechada por decreto de Justiniano e seus alunos e professores se dispersam, os últimos nas regiões de Síria e Pérsia.

3 - Sem sombra de dúvida, Proclo foi um dos representantes mais importantes do Neoplatonismo tardio. Isso quer dizer dois séculos depois de Plotino, em que, embora se mantenha o essencial e princi

³ É de modo genérico definido como arte de fazer descer o divino ou deusa alma da pessoa para que esta entre num estado de êxtase, através da oração, canto, hinos e meditação, muitas vezes com a ajuda de pedras, arvores, que simbolizam o divino.

⁴ MARINO DE NEAPOLIS. **Proclo e a felicidade**. Texto bilingue, introd. y notas de José Miguel García Ruiz e Jesus María Alvarez Hoz.. Bilbao: Iralka, 2004.

⁵ TER REEGEN, Jan G. J. Os elementos teológicos de Proclo. In: BAUCHWITZ, Oscar Federico (org.). **O neoplatonismo**. Natal: Argos Editora, 2001, p.268.

pal da grandiosa construção metafísica plotiniana, se revela, entretanto, uma evolução que

[...] entre outros fenômenos, se manifesta não somente em atitudes, como um vegetarianismo em nome da vida filosófica, cujo objetivo se torna a salvação da alma, ou numa defesa do paganismo, e num respeito exagerado para com os rituais, revelando-se na teurgia, mas também num método interpretativo alegórico, usado para a leitura de Homero e Platão.⁶

Porém, muito mais importantes e incisivas são algumas mudanças estruturais, entre as quais a concepção do *Nous*, pela qual se quebra a complexa unidade nas três hipóstases: ser, vida e inteligência. Além disso, é preciso assinalar a lei dos termos mais importantes do sistema do movimento triplo de permanência, processão e retorno. Há também a tentativa de explicar melhor a passagem do *Uno* ao múltiplo através da introdução das énaidas. Por fim, a matéria é apresentada participando do *Uno*, fazendo, destarte, parte da ordem universal.

Da tendência neoplatônica Proclo herda, ainda, o fervor religioso, aliás, essa tendência mística de ordem moral e intelectual recebe nele uma dimensão prático-cultural, apoiando-se em milagres e revelações tão constantes na sua vida. Uma vez que o *Uno* é inacessível ao pensamento e só dá para ser expressado negativamente, há necessidade de ritos, [...] de atos simbólicos que devem completar os exercícios intelectuais.⁷

4 - A sua obra extensa, em sua grande parte, conservada, pode ser classificada em 07 categorias, a saber:⁸

- a) comentários, como aqueles sobre *Parmênides* e *Timeu* e que tratam respectivamente dos inteligíveis e seres cósmicos, para os quais o estudo se dirige e toda a filosofia neoplatônica é

⁶ TER REEGEN, 2001, p.269.

⁷ *Ibid.*, p. 270.

⁸ PROCLUS. **Theologie platonicienne. V Livres.** Texte établi et traduit par H. Saffrey e L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968-1997, L.I. p. LVIII.

- incluída. Vale mencionar, também, o comentário sobre a *Re-pública*;
- b) pequenos tratados e escritos ocasionais ou de controvérsia, de respostas polêmicas, monografias, como, por exemplo, *Sobre a Providência, a Liberdade e o Mal*;
 - c) manuais elementares para iniciantes: *Prolegomena à Filosofia de Platão, Introdução Geral à Filosofia de Aristóteles e da Isagoge de Porfírio*;
 - d) obras sistemáticas, como a magistral *Teologia Platônica* e a famosa *Elementos Teológicos*;
 - e) tratados de Matemática e Astronomia, como o *Comentário sobre o 1º Livro dos Elementos de Euclides e a Hipótese das posições astronômicas*;
 - f) obras de Teurgia, de que sobrevivem tão somente fragmentos, como, por exemplo, *Sobre os Oráculos Caldeus*;

7 - hinos, dos quais apenas sete foram conservados, embora deva ter composto muito mais, como se pode concluir da, palavras de Marino de Neapoli.

Analisar o misticismo de Proclo através de suas obras é uma tarefa ingente que excede a extensão de um capítulo ou artigo. Por isso, fez-se uma escolha: analisar-se-á a vida de Proclo, como também a grande estrutura da Teologia Platônica e alguns hinos para descobrir em que sentido e como justificar Proclo como um místico.

1 O que é “mística”?

No bem fundamentado artigo *Mystical Theology and Spiritual Experience in Proclus’ Platonic Theology*, John Bussanich cita a resposta de Blackburn à pergunta “o que é mística?”:

Fé na união com a natureza divina por meio de contemplação extática, e no poder de acesso espiritual a domínios de conhecimento, fechados ao conhecimento ordinário. Também aplicado,

de forma pejorativa, a teorias que assumem qualidades ou ações ocultas em que não se pode oferecer empírica ou racional justificação.⁹

Analisando outras definições ou descrições, encontram-se, via de regra, quatro critérios para reconhecer e /ou definir a mística: transcendência, passividade, qualidade noética e inefabilidade; alguns acrescentam a essas condições uma quinta: um estado alterado de consciência.¹⁰

Resumindo a extensa e abundante literatura, pode-se dizer que uma experiência mística sempre envolve a unificação do homem e/ou da sua mente com a Realidade Suprema, e que isso deve ser considerado como a máxima evolução do espírito humano, ao atingir e fundir-se com a Razão Última de todo ser. Supérfluo dizer que isso é acompanhado por uma sensação de inexpressível felicidade e paz.

Deve-se, entretanto, evitar fazer residir a experiência mística quase que exclusivamente em sentimentos e experiências amorosas, por importantes que sejam: não se deve nem se pode excluir uma atividade epistemológica e outras atividades mentais “como relacionando a experiência atual com o passado e com experiências futuras, como também pretensões teológicas e metafísicas”.¹¹

A leitura das literaturas platônica e neoplatônica coloca em contato e fornece uma série de realidades que recebem a qualificação de “mística”: silêncio, doutrinas, textos, significado espiritual de textos, entre outros.

Resumindo, podemos descrever a mística como uma profunda união com o Absoluto, que é experimentado num estado de absoluto silêncio, baseado na inexpressabilidade daquilo que se vê e/ou vive, e

⁹ PROCLUS ET LA THEOLOGIE PLATONICIENNE, Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1968). En l'honneur de H.D. Saffrey e L.G. Westerink. Édité par A.P.H. Segonds et C. Steel. Leuven/Paris: University Press/Les Belles Lettres, 2000, p.291.

¹⁰ Cf., por exemplo: MOMMAERS, Paul. **Jan van Ruusbroec**. Leuven: Peeters, 2009, p. 7-8; JAMES, W. Varieties or religious experiences. *apud* BUSSANICH. **Mystical theology and spiritual experience**. [S.l.]: [s.n.], [s.d.], p. 292; KING, Ursula. **Christian mystics: the spiritual heart of the christian tradition**. New York: Simon & Schuster Editions, 1998, p. 6.8.15.16.

¹¹ BUSSANICH, [s.d.], p. 299.

que faz com que quem experimente esse sentimento desenvolva uma atividade intelectual que pode ser caracterizada como “superação”.

2 Proclo, o místico

2.1 O testemunho de Marino de Neapoli

Embora se deva reconhecer que o testemunho de Marinho precisa de certa reticência e reserva, visto que a sua biografia toma o caráter de “hagiografia enaltecida crítica”, não se pode negar que ela é de inegável valor em se tratando de um escrito composto imediatamente após a morte de Proclo. Apresenta Marinho a figura de seu mestre que ele acredita ter sido

[...] o homem mais feliz de todos os homens de que se tem celebrado, numa longa seqüência de séculos a felicidade, eu não falo somente o mais feliz em “bonheur” que é a herança dos sábios, embora tenha a possuído em plenitude, nem porque tinha todas as vantagens físicas que lhe permitiram gozar da vida, nem tão pouco sob o aspecto da fortuna, onde a maioria coloca a felicidade, embora neste ponto a sorte tenha lhe sido bem favorável, [...] quero falar de uma felicidade completa e perfeita à qual nada faltava e que reunia as doces condições da felicidade.¹²

Depois de contar os acontecimentos e ocorrências mais importantes de sua vida, Marino apresenta Proclo como um homem extremamente virtuoso.¹³

Em primeiro lugar, fala de suas *virtudes físicas*, inatas e que são possuídas desde o nascimento e podem ser apresentadas como virtudes tanto da alma como do corpo. No primeiro caso, podem ser relatadas a verdade, a temperança, a fortaleza e a justiça, enquanto, no segundo, a agudeza dos sentidos, a força, a beleza e a saúde. Segundo Marino,

¹² MARINHO DE NEAPOLI, 2004, p. 100

¹³ *Ibid.*, p. 101-125. A nossa apresentação segue a ordem apresentada por Marinho, e as citações feitas são tomadas destas páginas.

Proclo as possuía a julgar – dentre outras coisas – pela facilidade com que aprendia as coisas e pela fecundidade de sua alma, além de estar longe de ser deselegante e rude.

Em seguida, vêm as *virtudes éticas* que são adquiridas na infância e na adolescência, como, por exemplo, o desejo pela vida filosófica e a aptidão pelo bem. Na vida de Proclo, insere-se, neste contexto, o sonho em que lhe aparece a deusa Atenas, exortando-o e convidando-o a estudar a filosofia.

Também estão presentes as *virtudes políticas* – a justiça, a sabedoria, a temperança e a fortaleza – adquiridas por meio do contato e estudo dos tratados políticos e diálogos de Platão e Aristóteles. Para não ficar só na teoria, insinuava Proclo a outros a se dedicarem à prática política. Conta Marino que, às vezes, participava de deliberações políticas nas assembleias públicas da cidade, porém nunca se esquecendo que antes de tudo era filósofo.

Mais importantes, entretanto, do que todas aquelas até agora apresentadas são as *virtudes catárticas e teóricas*. As primeiras são adquiridas pela assiduidade nos exercícios religiosos e ascéticos e caracterizadas pela impassibilidade ou ausência de paixões, e as segundas são caracterizadas pela atividade supradiscursiva e suprarracional no plano do intelecto e cuja aquisição permite a formação da harmonia entre as teologias órfica, pitagórica, platônica e caldeia.

Todas essas virtudes que indicam a existência de um grau de perfeição, melhor dizendo talvez, de perfeição e santidade, culminam nas *virtudes teúrgicas*, cuja prática possibilita e permite a união mística com a divindade: por meio delas, existe uma afinidade e familiaridade que se manifestam em aparições e em sonhos, como por exemplo, aquele em que Proclo soube do limite de sua vida: 70 anos.¹⁴ Além disso, encontrava nelas a inspiração para seus versos, expressos nos hinos, a clareza para prever e resolver problemas futuros, provocar ou evitar desastres naturais, e outros fenômenos semelhantes, características da teurgia, isto é, a manifestação do divino, ou do deus, por meio de sinais.

¹⁴ Na realidade chega à idade de 73 anos.

De toda a descrição de Marino surge uma figura extraordinária, um homem santo, cuja vida exemplar ilustra como se pode passar pela limitação do sensível e atingir um alto grau de unidade com o divino.

2.2 O caminho ao divino: o místico Proclo revelado em seus escritos

2.2.1 A estrutura da Teologia Platônica

No início do capítulo 2 da *Teologia Platônica*, Proclo afirma:

Dividirei, então, para começar, este tratado em três partes. No começo ofereço uma coleção de todas as noções gerais relativas aos deuses, que Platão ensina, e examinarei o significado e o valor das proposições fundamentais para cada grau da hierarquia; no meio do tratado, enumerarei todos os degraus da hierarquia divina, definirei, seguindo o modo de trabalhar de Platão, os seus atributos próprios e suas processões, e conduzirei tudo aos princípios fundamentais elaborados pelos teólogos; no fim tratarei dos deuses, tanto os hiper-cósmicos que os encósmicos, que foram celebrados nos escritos de Platão, e relacionarei seu estudo às classes universais da hierarquias divinas.¹⁵

No capítulo III da *Teologia Platônica*, Proclo diz que “quer falar uma palavra da própria teologia e dos modos que ela comporta, dizer também quais são os modelos de teologia que Platão adotou e os que ele rejeita”.¹⁶ Depois de apresentar várias opiniões a respeito da essência dos deuses, salientando o materialismo de certas correntes, chega “àqueles que chamam deuses [...] os mais perfeitos entre as almas e chamam teologia a ciência que se eleva até àquelas almas e as conhece”.¹⁷ Porém, todas essas correntes afirmam “que as almas foram produzidas a partir de um outro princípio superior à alma e colocam o intelecto como guia

¹⁵ PROCLO, 1968-1997, L.I., p. 9.

¹⁶ *Ibid.*, L.I., p. 12

¹⁷ *Ibid.*, L.I., p. 13.

de todo o universo”.¹⁸ Assim sendo, o mais perfeito e feliz que possa existir é a união da alma com o intelecto e, nessa perspectiva, a teologia é identificada com a procura em relação do degrau do ser do intelecto.

Conclui, então, Proclo que todos chamam

[...] deuses os princípios absolutamente primeiros e que são supremamente suficientes a si mesmos em relação de tudo que existe, e a teologia é a ciência destes princípios.¹⁹

Analisando e aprofundando as palavras de Platão, que agiu “sob o efeito de uma inspiração divina”²⁰, afirma que

[...] a classe dos deuses não é apreendido nem pela sensação – porque ela transcende tudo que é corporal – nem pela opinião ou raciocínio, porque estes são operações divisíveis em partes e adaptadas às realidades multiformes, nem pela atividade da inteligência assistida pela razão, porque este tipo de conhecimento diz respeito aos seres realmente seres, enquanto a pura existência dos deuses supera o domínio do ser e se defini por aquela unidade mesma que é encontrada no conjunto daquilo que existe.²¹

Proclo encerra o capítulo III da Primeira Parte apresentando em que consiste, a seu ver, o melhor da atividade do homem:

- dirigir-se ao próprio divino e associar-se ao seu coro;
- reunir constantemente toda a multiplicidade da alma nesta unidade;
- deixar tudo aquilo que vem depois do Uno;
- entrar em contato com esse indizível e o transcendente de tudo que existe.²²

Em outras palavras, Proclo apresenta aqui um verdadeiro programa de iniciação à mística, a união com o principio Absoluto, que, não

¹⁸ PROCLO, 1968-1997, L.I, p. 13.

¹⁹ *Ibid.*, L.I, p. 14.

²⁰ *Ibid.*, L.I, p. 15.

²¹ *Ibid.*, L.I, p. 16.

²² Cf. *Ibid.*, L.I, p. 16-17.

gerado, gera tudo, que não pode ser nomeado, mas de que tudo recebe o seu nome...

2.2.2 O caminho que conduz a essa união mística

Beierwaltes, na sua obra *Proclo: i fundamenti della sua metafísica*,²³ dedica, na 3ª parte, “*A dialética*”, uma exposição importante, no capítulo XI à “*Dialética ascendente ou anagógica e suas etapas essenciais*”, analisando as várias obras de Proclo, entre elas a *Teologia Platônica*.

Traduz esta análise, entre outros, o que está escrito no capítulo III da *Teologia*, examinado no item anterior. Ao apresentar a dialética ascendente, ou anagógica, indica, traduzindo o pensamento procliano quatro elementos importantes:

- a conversão do pensamento para si mesmo, considerada uma passagem necessária à efetuação e à realização da dialética ascendente;
- a reflexão sobre si mesmo, que conduz ao autoconhecimento do próprio pensamento e isso é equivalente a dizer que o sujeito pensante se afasta da realidade sensível e se volta aos seres do Ser, em outras palavras, migra do mutável ao imutável, do aparente ao verdadeiro;
- este ato leva ao conhecimento das Ideias, que não é somente um pensar, mas inclui, igualmente, um agir que se adianta ao pensar, atuando e constituindo-se como princípio do “filósofo sempre novo a qualquer nível do saber”. Destarte, o voltar-se do pensamento a si mesmo passa para conhecimento de si, início do conhecimento do fundamento e do Princípio;
- esta conversão deve desenvolver-se com um dinamismo constante, sempre se renovando e, sobretudo, sempre conquistando uma consciência mais aguda da essência do saber que tem de si e de sua origem.

²³ BEIERWALTES, Werner. **Proclo: i fundamenti della sua metafísica**. Milano: Vita e Pensiero, 1990, p. 312-362.

Toda essa movimentação pode ser, na opinião de Beierwaltes, caracterizada como uma abstração que não somente pode, mas deve ser entendida como uma “fuga da realidade sensível por amor ao Uno”²⁴ É uma fuga por Proclo definida em diferentes lugares como um afastar-se da multidão humana e dos muitos apetites, das percepções enganadoras, afinal, de tudo que separa e distancia do verdadeiro conhecimento e da união com o mais importante. É uma abstração, então, e um verter-se que tem o caráter de uma verdadeira catarse.²⁵

Tudo isso, porém, e aqui se toca o âmago do misticismo, conduz a uma assimilação a Deus, a um tornar-se semelhante a Deus, o que significa para o homem atingir o destino do seu ser: como se pode ler no *Comentário de Proclo sobre os Oráculos Caldeus, II, 20*:

Consagremos, pois a Deus este hino: abandonemos a substância que flui; andemos até ao verdadeiro fim, a assimilação com Ele; conheçamos o Senhor e amemos o Pai; obedeçamos a quem chama, corramos até o que possui calor, fugindo do frio; sejamos fogo, façamos nosso caminho através do fogo. Temos a caminho livre à ascensão. Um Pai conduz tendo aberto os caminhos do fogo para que por causa de falta de memória não fluamos como uma fluência indigna.²⁶

²⁴ BEIERWALTES, 1990, p. 318.

²⁵ Importante a nota 21 da obra citada de Beierwaltes, em que descreve a *καταρσις* como um elemento essencial da filosofia neoplatônica, em que se desenvolve a concepção fundamental de Platão. Catarse não deve ser entendida somente como purificação moral, mas deve ser, ao invés, incluída na purificação do pensamento, como é demonstrado de modo convincente, e.o. por Trouillard [...] : filosofar é a execução desta purificação na auto-realização do homem. A especulação determina como atitude fundamental ser e agir do homem: [...] “é o itinerário do “eu” rumo ao cume de si mesmo que se deve descrever”. Com isto, entretanto, não deve ser diminuída a importância moral da ascese, embora a purificação venha compreendida como unidade inseparável com a purificação racional.

²⁶ ORACULOS CALDEOS. Com una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. In: NUMENIO DE APAMEA. **Fragmentos y testimonios**. Madrid: Editorial Gredos, 1991.

20 2.2.3 A mística no hinário de Proclo

Embora o número dos hinos guardados de Proclo seja diminuto, alguns dizem 05, outros falam de 10, estamos diante de um gênero literário muito utilizado pelos autores neoplatônicos.

Pausanias (IX 30.12) estabelece a distinção entre dois tipos de hinos os chamados homéricos e os orficos. Os primeiros são grandes, descritivos e pouco aptos para fomentar a devoção. [...] Os segundos são curtos e fomentam o fervor religioso.²⁷

Nos hinos de Proclo, como nos hinos órficos, podem ser observadas duas partes, a saber, a invocação do deus, com seus atributos tradicionais e a súplica de caráter pessoal. Interessante observar como, em alguns, a invocação inicial se retoma no final de um mesmo hino.

Pode-se afirmar que os hinos de Proclo estão na mesma linha e são, de certa forma, expressões de sua teologia, significando até o coroamento desta. Através deles, estão sendo conectados os deuses do panteão neoplatônico, como Hélios, Afrodita, Hecate, Ares e Jano. O mais importante, entretanto, são aqueles que objetivam a união com o Uno. A teurgia é, portanto, o caminho mais completo da união com a divindade.

Estes hinos de Proclo se fundamentam numa teoria da alma, cuja faculdade mais elevada – do “uno” da alma – leva ao Uno-Bem, e numa teoria de linguagem como símbolo e sinal, na classificação dos nomes divinos e na sua consideração teúrgica como estatuas dos deuses, por qual razão são objeto de culto na teléstica, na iniciação do culto.²⁸

²⁷ PROCLO. **Hinos e epigramas**. Trad., introd y notas de José Miguel García Ruiz e Jesus María Álvarez Hoz.. Bilbao; Iralka, 2003, p. 6. Foram também utilizadas as traduções de J.M. van den Berg, no : THE PROCLUS HOME PAGE. Leiden University; *SOPHIA PERENNIS*: Proclus Hino a Deus; como também: *INNI DI PROCLO*, a cura di Massimo Onetti Muda. (Os sites são facilmente atingíveis através destas indicações, dispensando a complicada identificação)

²⁸ PROCLO, 2003, p.7.

Pode-se, então considerar os hinos como uma verdadeira expressão da mística procliana, consideração essa que será aprofundada por meio da análise de dois de seus hinos:

1 Hino a Deus

Ó tu, acima de tudo. De que outro modo é justo cantar-te?
Como devo louvar-te a ti que és superior a tudo?
Como pode a palavra exaltar-te? Tu, com efeito,
não é compreensível por nenhum pensamento.
Tudo quanto fala e não fala Te chama;
Tudo que pensa e não pensa Te louva;
Em torno de Ti se reúne o desejo, a dor de todos os seres.
Tudo Te adora, canta um hino silencioso, reconhecendo
os Teus vestígios
De Ti tudo se originou; só Tu, porém, não tens causa;
em Ti tudo permanece, a Ti tudo ocorre;
E Tu és o fim de tudo; Tu és Uno e tudo,
Não sendo nem Uno nem tudo.
Tu que tens muitos nomes, como Ti chamarei a Ti,
O único inominável
Que espírito celeste penetrará no teu supraluminoso interior?
Sê benévolo!
Ó Tu, que estás acima de tudo! De que outro modo é justo
cantar-Te

Encontra-se expressa, de maneira clara, a absoluta transcendência divina de várias formas: superior a tudo, não compreensível por nenhum pensamento, tudo Te adora, de Ti tudo se originou, e.o. Essa transcendência, sentida na abismal distância entre aquele que canta e o Uno faz com que o conhecimento humano, que funciona através do sensível, não consiga compreender, por mais perfeito que seja o seu pensamento, a natureza divina. Além disso, também não consegue ex-

pressá-la, porque palavras são sinais de uma mesma realidade sensível, que impede o acesso perfeito ao Absoluto. Mas, mesmo assim, Proclo tenta aproximar-se do indizível, concebendo-o como o objetivo, o fim de tudo, não somente uma coisa, mas todas as coisas.

Nota-se, então, de forma clara, a mistura dos elementos afetivo e noético (ou cognitivo), que são caracteres do caráter místico da experiência do Divino. E, sobretudo, expressa-se, com grande finalidade, a grande finalidade de toda esta tentativa de misteriosa aproximação de Deus – indo do sensível e tentando superar esse sensível – a união com o Uno, que é tudo, “não sendo nem Uno nem tudo”!

2 Hino comum aos Deuses

Escutem, deuses, que possuem o leme da sagrada sabedoria,
que, tendo aceso o fogo que eleva as almas dos mortais,
as atraís junto aos imortais, tendo abandonado elas a caverna
cheia de tenebras,
uma vez purificadas pelos infáveis mistérios dos hinos.
Escutem, grandes salvadores, e dos livros sagrados
concedam-me a luz pura que dissipa a escuridão,
para que possa conhecer bem o deus imortal e o homem;
e que o demônio que sempre faz coisas funestas sob as correntes
o esquecimento
nunca se apodere de mim, que está longe dos bemaventurados;
que a minha alma, caída nas ondas da espantosa geração,
sem querer andar vagando durante muito tempo
uma Vingança terrível não a liga com as correntes da vida.

Eia, então, deuses, chefes de uma sabedoria muito brilhante,
Escutem, a mim que com pressa me aproxima de um caminho
que leva ao alto
Mostrem-me os ritos e mistérios dos mitos sagrados.

O grande tema deste hino é o desejo que reside na alma do homem de ter acesso à fonte de toda a sabedoria. Esse desejo não é algo que vem do próprio homem, mas foram os deuses que o acenderam nas suas almas, como um fogo que os possibilite deixar as tenebras da caverna. Mas há condições: uma delas é a purificação, que, entre outras coisas, reside nos hinos, que destarte são apresentadas com poder teúrgico. Propõe Proclo neste hino, também, uma luz que o faz distinguir claramente quem é deus e quem é o homem, para que não haja confusão que faça com que o homem possa considerar como um bem que na realidade é um mal. Este mal deve ser compreendido como um esquecimento da luz divina e um comprometer-se com tudo que é vida, causada pela geração, terrível vingança.

Os grandes temas místicos estão aqui presentes, como os deuses como fontes de toda a sabedoria a quem o homem pode ter acesso, não por força própria, mas por uma catarse profunda, uma purificação “pelos inefáveis mistérios dos hinos”, que faz com que possam sair da caverna tenebrosa.

Conclusão

Na análise desenvolvida, não de forma abrangente, mas introdutória, pode-se constatar que, em primeiro lugar, Proclo foi, na sua vida particular, um homem de uma intensa atividade espiritual, manifestada na sua vida virtuosa, que pode ser caracterizada como mística, uma vez que ela revela uma experiência de unificação do homem e/ou de sua alma com a realidade mais alta. Essa união significa a suprema e mais autêntica elevação do espírito humano ao atingir uma fusão com Deus ou o divino, a razão fundamental de todo ser. Além disso, como sinal desta realidade na vida de Proclo, tem-se a presença nela de grande alegria e paz de espírito.

Essa vivência pessoal tem consequências na sua admirável atividade científica, que é concebida como uma ascensão, passando do concreto e individual ao mundo da abstração e da universalidade, o mundo

inteligível e “das grandes almas, os deuses”, onde o conhecer é outro, sem antes e depois, sem raciocínio e onde tudo é conhecido, vivido e concebido no Uno e com o Uno.

Referências

BASTID, Paul. **Proclus et le crépuscule de la pensée grecque**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.

BEIERWALTES, Werner. **Proclo**: i fondamenti della sua metafísica. Milano: Vita e Pensiero, 1990,

MARINO DE NEAPOLIS. **Proclo e a felicidade**. Texto bilingüe, introd. y notas de José Miguel García Ruiz e Jesus María Alvarez Hoz. Bilbao: Iralka, 2004.

MOMMAERS, Paul. **Jan van Ruusbroec**. Leuven: Peeters, 2009, p. 7-8; JAMES, W. Varieties or religious experiences. *apud* BUSSANICH, **Mystical theology and spiritual experience**, [S.l.]: [s.n], [s.d]; KING, Ursula. **Christian mystics: the spiritual heart of the christian tradition**. New York: Simon & Schuster Editions, 1998, p. 6.8.15.16.

ORACULOS CALDEOS. Com una selecció de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. NUMENIO DE APAMEA. **Fragmentos y testimonios**. Madrid: Editorial Gredos, 1991.

PROCLUS. **Himnos e epigramas**. *Trad., introd y notas* de José Miguel García Ruiz e Jesus María Alvarez Hoz.. Bilbao; Iralka, 2003.

PROCLUS. **Theologie platonicienne. V Livres**. Texte établi et traduit par H. Saffrey e L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968-1997.

PROCLUS ET LA THEOLOGIE PLATONICIENNE, Actes du Colloque International de Louvain (13 – 16 mai 1968). En l'honneur de H.D. Saffrey e L.G. Westerink. Édités par A.P.H. SEGONDS et C. STEEL. Leuven/Paris: University Press/Les Belles Lettres, 2000, p.291.

TER REEGEN, Jan G.J. Os elementos teológicos de Proclo. *In*: BAUCHWITZ, Oscar Federico (org.). **O neoplatonismo**. Natal: Argos Editora, 2001.

O PROBLEMA DE DEUS NA FILOSOFIA DE PLOTINO: 25
CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS COM O
DEUS JUDAICO-CRISTÃO

THE PROBLEM OF GOD IN THE PHILOSOPHY OF PLOTINUS:
CONVERGENCES AND DIVERGENCES FROM
THE GOD JUDEO-CHRISTIAN

JANDUÍ EVANGELISTA DE OLIVEIRA¹
MARCOS ROBERTO NUNES COSTA²

Resumo

É corrente entre os tradutores e intérpretes da filosofia plotiniana traduzir ou referirem-se ao *Uno* de Plotino, primeira hipótese inteligível, como sendo Deus. O presente artigo pretende investigar a possibilidade de haver ou não condições de equivalência entre o *Uno* plotiniano e a concepção cristã de Deus. Para tal, analisaremos, em primeira instância, a *Enéada* VI, visando a relacionar com outras partes das *Enéadas*, assim como com alguns trabalhos já realizados por outros pesquisadores.

Palavras-chave: Plotino, o *Uno*, o Deus cristão.

Abstract

It is common among translators and interpreters translate plotinian philosophy or refer to the *One* of Plotinus, the first intelligible hypostasis, as God. This article investigates the possibility of whether or not conditions of equivalence between the plotinian *One* and the christian conception of God. To this end, we will analyze in the first instance to *Ennead* VI, in order to relate to other parts of the *Enneads*, as well as some work already done by other researchers.

Key words: Plotinus, the *One*, the christian God.

¹ Mestrando em Filosofia pela UFPE, orientando do Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa.
E-mail: janduiomi@hotmail.com

² Professor de Filosofia Medieval da UFPE, ex-presidente da Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval – SBFM. Atual Coordenador do Curso de Filosofia da UFPE.
E-mail: marcosnunescosta@hotmail.com

Segundo Alain De Libera, embora “a filosofia não seja um produto originário do território latino”³, Plotino adquiriu o *status* de filósofo em plena Roma cristianizada, onde abriu uma escola e foi mestre⁴.

Acredita-se que isso se deu pelo fato de seu pensamento estar alicerçado nas duas maiores tradições filosóficas do Ocidente: a platônica e a aristotélica. Ou seja, uma tentativa de síntese do idealismo platônico, com notável influência das concepções cosmogônicas de Aristóteles.

No que se refere à questão de Deus, o problema surge quando, em sua cosmologia, começa com a afirmação ontológica do *Uno*, de natureza inteligível e inefável, razão de ser de toda a unidade e causa primária da existência do mundo. Este *Uno* deve ser interpretado como o *Uno-em-si*, concebido como causa *incriada* de tudo, o qual vai ser interpretado por muitos como equivalente ao Deus da Tradição judaico-cristã, o que dá margens a muitas controvérsias.

Todavia, no presente trabalho, não há a pretensão de examinar a ontologia/cosmologia plotiniana como um todo, mas, tão somente, apontar principais atributos do *Uno* e investigar a possibilidade de estabelecer ou não uma equivalência entre ele e o Deus da Tradição judaico-cristã, uma vez que não há unanimidade entre os tradutores e intérpretes de Plotino.

³LIBERA, Alain De. **A filosofia medieval**. 2. ed. Trad. de Nicolas Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 2004. p. 61.

⁴Plotino, que foi discípulo de Amônio Sacas, nasceu no Egito em 204 e faleceu em Minturno, na Campânia, em 270. Sua única obra, as *Enéadas*, assim intitulada e publicada por seu discípulo e biógrafo Porfírio (232/3-305), foi escrita durante o tempo em ensinou em Roma por nove anos, que são os apontamentos de aulas, formando um conjunto de cinquenta e quatro tratados, que Porfírio (232 – 304), seu discípulo direto, ordenou em seis grupos de nove, ou seja, $54 = 6$ (número da perfeição) $\times 9$ (número da totalidade). O agrupamento das partes obedece a uma ordem sistemática ascendente, de acordo com a mística plotiniana: a primeira parte se refere ao homem e à Moral; a segunda e terceira, ao mundo sensível e à Providência; a quarta, à Alma; a quinta, à Inteligência; e a sexta, ao Uno e ao Bem. Essa disposição, entretanto, é de ordem geral, porque, na verdade, a exposição de Plotino é dispersiva, tratando de todas as questões, sem atender a uma ordem sistemática e escolar.

Plotino inicia sua ontologia/cosmologia afirmando a existência de três hipóstases primordiais ou inteligíveis, além do mundo sensível. Na primeira hipóstase, acima de tudo e até do ser ou para além do ser⁵, está o *Uno*⁶, o Superbem, que é transcendente, perfeito, eterno, infinito e necessário, ponto de partida das outras duas hipóstases⁷, razão de ser de toda a unidade, causa primeira da existência e do agir de todas as coisas, conforme diz o próprio Plotino:

há um princípio único que governa o universo, e é um erro supor que esse poder esteja atribuído aos astros, como se não houvesse um senhor único de quem depende o universo, e que distribui a cada ser um papel e funções conforme sua natureza. Não reconhecer isso é destruir a ordem de que fazemos parte, é ignorar a natureza do mundo, que supõe uma causa primeira, um princípio cuja ação tudo penetra⁸.

⁵ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dário. **História da filosofia:** Antiguidade e Idade Média. 10. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 439, fazendo uma relação entre o pensamento de Plotino e seus predecessores, diz que “o princípio último do real, para Aristóteles, era a essência (*ousia*) e a inteligência do Motor Imóvel; para Plotino, ao contrário, o princípio é ainda ulterior, é o *Uno*, o qual está para além do ser e da essência, para além da inteligência; é o *Uno* que transcende a própria *ousia* e o próprio *Nous*”. Igualmente SANTA CRUZ, María Isabel. Introducción. In: **Plotino:** textos fundamentais. Sel., trad. y notas de María Isabel Santa Cruz. Buenos Aires: Eudeba, 1998, p. 15, fazendo uma relação entre a *Inteligência* ou *Nous* plotiniano, o Motor Imóvel de Aristóteles e o Mundo das Ideias de Platão, os quais estão no mesmo nível, já que o *Uno* é anterior ou está além destes, diz: “Seguindo a linha do platonismo que o precede, Plotino reúne na *Inteligência* o primeiro motor aristotélico com o mundo platônico das ideias. A *Inteligência* é pensamento que pensa a si mesmo e ao pensar-se pensa o Mundo da Ideias ou paradigmas, que constitui seu próprio conteúdo, sua própria estrutura interior. O inteligível se multiplica em uma infinita pluralidade de inteligíveis que, ainda que distintos entre si, não estão separados; constitui um cosmos animado por uma vida única e universal, uma totalidade orgânica e dinâmica em que cada ideia é simultaneamente uma inteligência”.

⁶ Embora a ideia de *Uno* seja detalhada somente na *Enéada* VI, no entanto, ela perpassa quase toda obra, uma vez que ela contém vários temas e não obedecem a uma ordem sistemática dos conteúdos.

⁷ Cf. DUROZOI, Gérard; ROUSSEL, Gerard. **Dicionário de filosofia.** 5. ed. Trad. de Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 2005. p. 371.

⁸ PLOTINO. **Enéada II:** a organização do cosmo. Trad., introd. e notas de João Lupi. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 29.

Da primeira hipóstase emana a segunda processão⁹, a *Inteligência*, o *Espírito*, o *Logos ou Nous*. Essa segunda processão é uma cópia do *Uno* e, embora tenha sido engendrada diretamente do *Uno*, sendo, portanto, a mais perfeita de todas as processões, ela não tem a unidade perfeita. Ela marca o início da multiplicidade.

Por fim, encerrando o mundo inteligível, vem a *Alma Universal* ou *do Mundo*, terceira hipóstase espiritual. Ela plasma todos os seres e anima todas as almas individuais, inclusive as dos homens. Ela marca a passagem ou está no limite entre o mundo inteligível e o mundo sensível.

2 Existe equivalência entre o Uno plotiniano e o Deus judaico-cristão?

Para tentar responder a essa pergunta, traça-se um paralelo entre os casos em que o *Uno* é traduzido/interpretado como equivalente a Deus¹⁰ e aqueles que rebatem este tipo de interpretação. Para tal, começaremos por examinar alguns textos em que alguns tradutores e/ou intérpretes fazem uma estreita relação entre o *Uno* e Deus, como, por exemplo, a recente tradução da *Enéada II*, feita por João Lupi, que diz: “a *Alma* se move em torno de Deus, e o envolve com amor. Porque todas as coisas dependem desse princípio, e, como a *Alma* não pode ir para Ele, move-se em torno dele”¹¹. Uma segunda identificação se encontra em Nicola Abbagnano: “Plotino acentua até ao extremo limi-

⁹ Segundo ALSINA CLOTA, José. **El neoplatonismo**: síntesis del espiritualismo antiguo. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 53, é possível que Plotino tenha despertado para a idéia de processão a partir do estranho conceito emanatista de criação do pensador judeo-helenístico Fílon de Alexandria: “Em Fílon, Deus, que é inteiramente transcendente, cria a partir da superabundância de sua perfeição. O emanatismo filoniano reaparecerá em Plotino, ainda que em forma completamente distinta. O processo através do qual se produz a criação se chama, na terminologia plotiniana, *próodos*, que os modernos têm traduzido por *processão*”. Em *As Enéadas*, Plotino fala da processões como de uma sucessão de círculos concêntricos, surgidos a partir de um único ponto: “Existe qualquer coisa que poderia dizer-se centro: ao redor deste, há um círculo que irradia o esplendor emanante daquele centro; ao redor deste (centro e primeiro círculo), um segundo círculo, luz da luz” (*En. IV, 3, 17*).

¹⁰ Vale lembrar que a ideia de Deus que subjaz nosso texto é aquela que nos foi passada pela Tradição judaico-cristã.

¹¹ PLOTINO, 2010, p. 21.

te a transcendência de Deus”¹². Posto que, “ao passo que Fílon ainda **29** identifica Deus com o ser, Plotino afirma que Deus está para lá do ser, para lá da substância...”¹³. A mesma identificação se encontra em Carlo Bússola: “Deus é o ponto mais alto, aliás, o único ponto importante de toda a filosofia de Plotino”¹⁴.

Mas, qual será mesmo a origem dessa tendência em associar o *Uno* plotiniano ao Deus judaico-cristão?

Segundo Allan De Libera, a questão pode ter surgido a partir da tradução ou adaptação das *Enéadas* para o árabe:

parte considerável das *Enéadas* de Plotino foi traduzida para o árabe e circulou amplamente em terras do islã. O paradoxo é que circulou tanto sob o nome Aristóteles – como a célebre *Teologia de Aristóteles* –, como o qualitativo ambíguo de ‘Ancião (ou Sábio) grego’ (*al Shaikeb al-Yúnáni*)¹⁵.

Isso se deu no início do século IX d.C. (século III da Hégira), quando apareceu em Bagdá uma versão árabe das *Enéadas*, provavelmente uma montagem de textos gregos compostos no século VI, conforme completa o supracitado autor:

a *Teologia de Aristóteles* existe em duas versões: uma curta que a crítica designa por “*Vulgata*”, e outra longa. A *Vulgata* compõe-se de três partes distintas: Prólogo, ‘Cabeças de questões’, paráfrase das *Enéadas* IV-VI. A maneira como a *Teologia* foi posta em circulação no mundo cultural abássida foi de tão numerosas interpretações divergentes que parece impossível fornecer, aqui, uma explicação segura¹⁶.

¹² ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. 5. ed. Trad. de António Borges Coelho. Lisboa: Ed. Presença, 1999, vol. II. p. 59.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ PLOTINO. **A alma no tempo**. Carlo Bússola. Vitória: UFES, FCAA, 1990, p. 33. Disponível em <http://www.upasika.com/docs/helenistica/Bussola%20Carlo%20-%20Plotino%20Alma%20no%20Tempo.pdf> Acesso em: 07 de setembro de 2011.

¹⁵ DE LIBERA, 2004. p. 83.

¹⁶ *Ibid.*

Tem-se, assim, um primeiro indício que pode ajudar na compreensão da origem do problema.

Além disso, neste mesmo período, foi traduzido e/ou adaptado para o árabe o *Livro das Causas* ou *Livro do Bem Puro*, de Proclo¹⁷, e o livro dos *Elementos de Teologia*, atribuídos ao Pseudo-Aristóteles, que seguem as pegadas de Plotino, segundo o supracitado comentador:

o texto é uma montagem de diversas procedências em que Proclo ocupa um lugar preponderante – com efeito, o *Livro das Causas* é uma ampla reconstituição dos *Elementos de teologia* – mas em que outras fontes contribuem cá e lá (...) o *Livro das Causas* assim como a *Teologia* têm circulado com o nome de Aristóteles (...), Quem quer que seja, o autor do *Kalâm fi mahd al-khair* (*Livro das Causas*) não se contentou em adaptar o pensamento de Proclo ao contexto monoteísta mulçumano, ele modificou as ideias com auxílio de doutrina tiradas da paráfrase árabe das *Enéadas*, doutrinas que podiam mostrar-se contrárias à inspiração autênticas de Plotino¹⁸.

O certo é que, até hoje, todos reconhecem a existência de uma estreita relação das obras supracitadas - *Elementos de Teologia* (supostamente do PseudoAristóteles) e o *Livro das Causas* (de Proclo) -, com a filosofia de Plotino, bem como com outros escritos de filósofos mulçumanos.

Entre esses últimos, temos, por exemplo, *Abu Yûsuf Ya'qûb ibn Ishâq Al-Kindî* (800-866), também conhecido como “O filósofo Árabe”, primeiro dos filósofos islâmicos que se destacou por introduzir os filósofos gregos no [mundo árabe](#)¹⁹, dentre os quais Aristóteles e Plotino, conforme atesta Allan De Libera:

¹⁷ Santo Tomás de Aquino foi o primeiro escolástico a sugerir que o *Liber de Causis* (*Livro das Causas*) seria uma adaptação árabe de Proclo.

¹⁸ DE LIBERA, 2004, p. 85-6.

¹⁹ ALKINDI. Wikipédia, a enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Al-Kindi> Acesso, 23 de outubro de 2011.

De acordo com certas testemunhas, a ‘tradução-adaptação’ das *Enéadas* teria sido efetuada, assim como, ao que parece, uma das numerosas traduções da *Metafísica* de Aristóteles por *Al-Kindi* em Bagdad²⁰.

O tema central dos escritos de *Al-Kindi* é a [compatibilidade](#) entre a filosofia e outras [ciências islâmicas](#) ortodoxas, particularmente a [teologia](#). Muitas de suas obras lidam com assuntos de interesse imediato para a teologia, como a [natureza de Deus](#), a [alma](#) e a [sabedoria profética](#). Entretanto, em alguns pontos, como por exemplo, ao defender “a criação do mundo, portanto, da finitude do tempo”²¹, sua filosofia entra em contraste como o sistema plotiniano, posto que nele não há lugar para criação, mas emanção, sendo que ela não se dá no tempo, mas atemporalmente, visto que “o universo, na sua massa material, existiu desde sempre e sempre existirá”²².

Assim, a releitura de Plotino foi-se ampliando e conquistando cada vez mais espaços no mundo da filosofia. Nesse trajeto, ela chegou ao mundo judaico por meio de Isaac Israeli (c. 855 – c. 955/956)²³, cujo pensamento pode ser encontrado em algumas obras que chegaram até nós, a saber: o *Livro das Definições*, o *Livro dos Elementos*, o *Livro do Espírito e da Alma* e o *Livro das Substâncias*, as quais, principalmente a primeira, tem grande relação com *Al-Kindi* e de seu círculo (escola), conforme nos diz Allan De Libera: “desde as primeiras linhas do *Livro das Definições*, a dependência de Isaac em relação a *Al-Kindi* é evidente”²⁴, visto que, ali

²⁰ Cf. LIBERA, 2004, p.104. Além disso, segundo este mesmo comentador, “sabe-se que *Al-Kindi* supostamente ‘corrigiu’ (ou ‘explicitou’) a ‘tradução’ da *Teologia de Aristóteles* de *Ibn Nâ'imab* de Emesa”

²¹ *Ibid.*

²² PLOTINO, 2010, p. 09.

²³ Pouco se conhece sobre a vida desse filósofo, o que se sabe é que ele era filho de Salomão e que nascera no Egito. Alguns sustentam que ele deva ter frequentado o Círculo do *Al-Kindi*. Porém, Allan De Libera assegura que “nada prova que Isaac Israeli tenha residido em Bagdad nem que tenha frequentado o grupo de *Al-Kindi* (morto por volta de 866). Em contrapartida, fica claro que ele dispunha de uma verdadeira biblioteca alkindiana” (2004, p. 199).

²⁴ LIBERA, 2004, p. 199.

Isaac propõe uma contração e uma reclassificação em relação a *Al-Kindi*: três definições emergem. A primeira é tirada do próprio nome (‘amor da sabedoria’); a segunda é extraída das suas propriedades: ‘assimilação às obras do Criador’, isto é, *compreensão das verdades das coisas*, ou seja: estudo das coisas a partir das quatro causas: material, formal, eficiente e final²⁵.

Ou seja, o que Isaac Israeli pretendia era uma reelaboração do neoplatonismo plotiniano, conforme conclui Allan De Libera:

contra a *Teologia de Aristóteles*, Isaac define o poder e a vontade de Deus como modalidades da sua essência, o que é também sua atualidade/atividade, não como hipóstases distintas ou como um Verbo realizado. Contra Plotino, identifica Deus (‘o Criador’) ao Uno e intercala entre o Uno e o Intelecto duas substâncias: a Matéria primeira e a forma primeira. Novamente contra Plotino, substitui a terceira hipóstase, a Alma, por um sistema de três hipóstases correspondentes (em nível universal) aos três tipos de alma distinguidos por Aristóteles (em nível individual): a alma racional, a alma sensitiva e a alma vegetativa, e substitui à quarta, a Natureza, o que chama de ‘a Esfera’, ‘o Céu’ ou, ainda, como Aristóteles, a ‘quinta-essência’(...) ²⁶.

Mas quais os motivos que levaram os tradutores e intérpretes de Plotino, desde os supracitados filósofos árabes até hoje, a relacionarem o *Uno* com o Deus judaico-cristão? O que é afinal o *Uno*, de forma que venha a ser identificado com Deus?

Na atualidade, Giovane Reale e Dario Antiseri se referem à filosofia de Plotino nestes termos: “todo ente é tal em virtude de sua ‘unidade’: retirada a unidade, retira-se o ente. Ora, há princípios de unidade em diversos níveis, mas todos pressupõem um princípio supremo de unidade” ²⁷, e concluem:

²⁵ LIBERA, 2004, p. 199-200.

²⁶ *Ibid.*, p. 200-1.

²⁷ REALE; ANTISERI, 2007, p. 340.

o princípio último do real, para Aristóteles, era a essência (*ousia*) e a inteligência do Motor Imóvel; para Plotino, ao contrário, o princípio é ainda ulterior, é o *Uno*, o qual está para além do ser e da essência²⁸.

Em Klimer e Colomer, o *Uno* de Plotino é concebido da seguinte forma: “o *Uno* é o Ser supremo sobre todas as essências determinadas e finitas”²⁹, concepção esta compartilhada por Gonzalez Alvarez, que diz:

o *Uno* não encerra em si composição alguma. Não pode ser, por conseguinte, matéria, porque a matéria convém essencialmente ser formada por partes externas. Tampouco pode ser espírito, porque no espírito se dá, ao menos em função do conhecimento, a dualidade sujeito-objeto³⁰.

Mas, se o *Uno* não encerra em si composição alguma, o que levou Plotino a chamar o primeiro princípio de *Uno*? Ismael Quiles responde a essa pergunta dizendo: “o nome *Uno* é dado por Plotino após ter buscado em vão outro nome com que expressá-lo, pois dado a sua simplicidade, o entendimento é incapaz de pensá-lo”³¹, dado que

não podemos dizer o *Uno* é sem introduzir pelo menos uma dualidade entre sujeito e predicado, e não é possível que exista dualidade primordial na Unidade absoluta, que é o princípio de unificação de todas as coisas³².

²⁸ REALE; ANTISERI, 2007, p. 340.

²⁹ KLIMER, Federico ; COLOMER, Eusebio. Plotino. In: **Historia de la filosofía**. Madrid: Editorial Labor, 1961. p. 110.

³⁰ GONZALEZ ALVAREZ, Angel. Plotino. In: **Manual de historia de la filosofía**. Madrid: Editorial Gredos, 1964. p. 121.

³¹ QUILES, Ismael. **Plotino: a alma, a beleza e a contemplação**. Trad. de Ivan Barbosa Rigolin e Consuelo Colinvaux. São Paulo: Centro Editor - Associação Palas Athena, 1981. p. 18.

³² ARMSTRONG, A. H. Plotino. In: **Introducción a la filosofía antigua**. 8. ed. Trad. de Carlos A. Fayard. Buenos Aires: EUDEBA, 1993. p. 289.

Frente a isso, observa-se que alguns atributos do *Uno* são semelhantes aos que a Tradição judaico-cristã confere a Deus. Porém será que essa semelhança é suficiente para aproximarmos o *Uno* e Deus?

A partir das palavras do próprio Plotino: “o *Uno* é também perfeito, porque nada busca, nada possui e de nada tem necessidade. Sendo perfeito o *Uno* é também transbordante e sua abundância faz com que Ele produza algo diferente de si”³³, verifica-se que os atributos do *Uno* que o torna semelhante a Deus são os da *perfeição*, da *autarquia* e da *conservação do mundo*. Porém, nessa mesma passagem, assumir que *Uno* nada possui é algo que dificulta a equivalência entre o *Uno* e Deus, pois a Tradição judaico-cristã assegura que Deus possui as virtudes no mais alto grau de perfeição. Outro elemento que destoa da Tradição judaico-cristã é a afirmação de que o *Uno* nada busca, visto que, aquela nos ensina que Deus se preocupa com sua criação, inclusive com o homem, buscando constantemente conduzi-lo ao estado inicial de perfeição.

Outro ponto de convergência entre Plotino e a Tradição é quanto à ideia de causa primeira. De forma que muitos veem uma estreita relação entre as palavras de Plotino: “tudo que está sendo, está sendo por causa do Uno”³⁴ e o *Evangelho de São João* 1, 3: “tudo foi feito por ele, e sem ele nada foi feito”.

Entretanto, em Plotino, o *Uno* se propaga por todo o cosmo, o que significa dizer que ele está contido em tudo, embora em graus de perfeição diferentes, o que levou muitos comentadores a acusá-lo de panteísmo. Tal afirmação é estranha à ideia de Deus ensinada pela Tradição, pois, enquanto em Plotino o cosmo derivou do *Uno* por *emanação*, a Tradição ensina que Deus criou o mundo *ex nihilo*, de forma que Deus é o criador direto dos seres materiais, enquanto que, na filosofia plotiniana, este mundo deriva indiretamente do *Uno*, mas é engendrado pela *Alma do Mundo*, conforme diz o próprio Plotino: “é a *Alma* que rege todas as coisas, produzindo-as e moldando-as, figurando-as e arranjando-as”³⁵.

³³ PLOTINO, 2010, p. 175

³⁴ *Ibid.*

³⁵ PLOTINO. A cerca do bem ou do uno: *Enéada* VI, 9. **Integração**, n.53. p. 176, abr. mai. jun, ano 2008. Trad. de Paulo Henrique Fernandes Silveira. Disponível em [ftp://ftp.usjt.br/pub/re-](http://ftp.usjt.br/pub/re-)

Também na ontologia/cosmologia plotiniana, a criação do mundo, ou melhor, a emanção, não se deu por um ato de liberdade do amor divino, como nas *Escrituras* bíblicas, mas tudo emana do *Uno* deterministicamente³⁶ e atemporalmente, ou seja, eternamente. Assim sendo, não resta dúvida de que o Deus de Plotino é necessário³⁷, mas não só Deus, como todas as processões que dele derivam.

Finalmente, por colocar o *Uno* como anterior a qualquer outra coisa, Plotino acaba por defini-lo como um ser solitário, o que significa que

o que é solitário nada conhece, como nada deixa de conhecer, mas, sendo *Uno* e unido a si mesmo, não precisa perceber a si mesmo. Por conseqüência, ele não precisa juntar-se a si mesmo, o fato de ser consigo, para conservar sua unidade³⁸.

Tais características não se ligam aos ensinamentos da Tradição judaico-cristã, pois esta defende que Deus não é solitariamente, mas comunitariamente, apresentando-se enquanto Trindade.

[vint/175_53.pdf](#) Acesso em 17 de outubro de 2011.

³⁶ FRAILE, Guillermo. Plotino. *In: História da filosofia: Grecia y Roma*. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, vol I, p. p. 707, é da mesma opinião, quando diz: “Na realidade [...] não admitindo a idéia de criação *ex nihilo*, não tem mais remédio que afirmar que todas as coisas procedem necessariamente da primeira Causa”. Portanto, conforme conclui ALSINA CLOTA, 1989, p. 54, na criação emanatista plotiniana, que por sua vez teria sua inspiração na idéia emanatista de criação de Filon de Alexandria, “tudo brota do Uno, não por um processo deliberativo nem um ato de consciência. Brota em razão de sua superabundância [...]. A criação é, pois, conseqüência da suprema superabundância do Uno e de sua capacidade de engendrar. E isso se diferencia profundamente do Deus cristão”.

³⁷ CF. FRAILE, 1956, p. 706: “A existência dos seres múltiplos e contingentes do mundo sensível reclama necessariamente a de um Ser Uno e necessário”. Ou ainda: “O Uno é o princípio supremo, a fonte primordial da qual se deriva toda pluralidade dos seres, por uma processão necessária e eterna. O Uno é aquele pelo qual existem todas as coisas”. Igualmente SCIACCA, Michele Federico. Plotino. *In: História da filosofia: Antigüidade e Idade Média*. Trad. de Luis Washington Vita. São Paulo: Mestre Jou, 1966, vol. I, p. 138: “O Uno é atividade pura, ‘a potência de todas as coisas’: se ele não existisse, nada existiria”.

³⁸ PLOTINO, 2008, p. 180

Diante do exposto, pode-se concluir que, apesar de, em alguns pontos, haver convergência entre os atributos do *Uno* plotiniano e o Deus da Tradição judaico-cristã, na realidade, trata-se de entes totalmente diversos.

Em primeiro lugar, relembremos a questão da emanção. Segundo a Tradição cristã, o mundo não é fruto de uma emanção, mas criação de Deus. Além disso, a teoria na emanção mostra a geração do mundo acontecendo de uma maneira tal em que *Uno* permanece imóvel no centro dela, sem querê-la nem consenti-la. Assim, o mundo sensível não é fruto de liberdade do *Uno*/Deus, mas como expressão necessária da natureza do primeiro princípio. Tem-se, assim, mais um elemento que pesa na identificação do *Uno* com Deus. Ou seja, na filosofia de Plotino, tanto o *Uno* com o mundo sensível existem necessariamente. Tal afirmação mostra-se incompatível com o pensamento judaico-cristão, pois aprende-se com ele que Deus, em plena liberdade, criou o mundo por um ato de amor.

Segundo, no pensamento Cristão, Deus criou o mundo do nada, ou seja, o criador é diferente da criatura. Já na teoria da emanção, o mundo derivou do próprio *Uno*, e o *Uno* por sua vez se propaga pelo cosmo.

Portanto, diante dessas constatações, concluímos que o *Uno* de Plotino não é Deus, pelo menos nos padrões da Tradição judaico-cristã, todavia, é possível que se conceba uma associação do *Uno* com Deus, mas este tem de ser um Deus diferente da concepção dos cristãos. Daí concorda-se com as palavras de Carlos Bússola, que diz:

O *Uno*, evidentemente, é Deus, mas não o Deus que as Escrituras judaico-cristãs reduzem a um ponto indefinido nalgum lugar do céu, com características antropomórficas, e sim o Deus de Spinoza, ou, talvez, na linguagem da mentalidade moderna, a Energia Eterna, infinita, inexplorável, única e incomensurável de que fala Einstein³⁹.

39 BUSSOLA, Carlo. **Plotino**: a alma no tempo. Vitória: FCAA/UFES, 1990, p. 32.

ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. 5. ed. Trad. de António Borges Coelho. Lisboa: Ed. Presença, 1999, vol. II, 153 p.

AL-KINDI. Wikipédia, a enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Al-Kindi> Acesso, 23 de outubro de 2011.

ALSINA CLOTA, José. **El neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo**. Barcelona: Anthropos, 1989, 160 p.

Católica/BAC, 1956, vol I, p. 703 - 735.

ARMSTRONG, A. H. Plotino. *In: Introducción a la filosofía antigua*. Trad. de Carlos A. Fayard. 8 ed. Buenos Aires: EUDEBA, 1993, p. 281-327.

BUSSOLA, Carlo. **Plotino: a alma no tempo**. Vitória: FCAA/UFES, 1990, 61 p.

_____. **A alma no tempo**. Vitória: UFES, FCAA, 1990, 57 p. Disponível em: <http://www.upasika.com/docs/helenistica/Bussola%20Carlo%20-%20Plotino%20Alma%20no%20Tempo.pdf> Acesso em: 07 de setembro de 2011.

FRAILE, Guillermo. Plotino. *In: Historia de la filosofía: Grecia y Roma*. Madrid: La Editorial

GONZALEZ ALVAREZ, Angel. Plotino. *In: Manual de Historia de la Filosofía*. Madrid : Editorial Gredos, 1964, p. 220-225.

KLIMER, Federico ; COLOMER, Eusebio. Plotino. *In: Historia de la Filosofía*. Madrid : Editorial Labor, 1961, p. 108 - 115.

LIBERA, Alain De. **A filosofia medieval**. 2. ed. Trad. de Nicolas Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 2004, 532 p.

PLOTINO. **Enéada II: a organização do cosmo**. Trad., introd. e notas de João Lupi. Petrópolis: Vozes, 2010. 102 p.

_____. **Enéada V**. Trad. prólogo y notas de José Antonio Miguez Buenos Aires: Aguilar, 1967. 13p. Disponível em: http://historiantigua.cl/wp-content/uploads/2011/08/Plotino_En_adas_V_y_VI.pdf Acesso em: 17 de outubro de 2011.

_____. A cerca do bem ou do Uno: *Enéada VI, 9. Integração*, n.53. p 175-186, abr. mai. jun, ano 2008. Trad. de Paulo Henrique Fernandes Silveira.

Disponível em: ftp://ftp.usjt.br/pub/revint/175_53.pdf Acesso em 17 de outubro de 2011.

QUILES, Ismael. **Plotino**: a alma, a beleza e a contemplação. Trad. de Ivan Barbosa Rigolin e Consuelo Colinvaux. São Paulo: Centro Editor - Associação Palas Athena, 1981, 103 p.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dário. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. 10. ed. São Paulo: Paulus, 2007. v. 1 (Coleção Filosofia).

SANTA CRUZ, María Isabel. Introducción. *In*: **Plotino**: textos fundamentales. Sel., trad. y notas de María Isabel Santa Cruz. Buenos Aires: Eudeba, 1998, 78 p

SCIACCA, Michele Federico. Plotino. *In*: **História da filosofia**: Antigüidade e Idade Média. Trad. de Luis Washington Vita. São Paulo: Mestre Jou, 1966, vol I, p. 137-145.

Resumo

Orígenes (c.185-254) foi o primeiro teólogo a comentar toda a Sagrada Escritura e a criar uma obra extensa de organização geral da doutrina cristã; mas foi também um homem de Deus e um guia de almas. Sua espiritualidade é marcada pela personalidade intelectual: oração, ascese e mística fundamentadas na Teologia bíblica. O caminho ou itinerário da alma até se identificar com Deus passa por três estágios: purgativo, iluminativo e contemplativo. Assim como é preciso purificar os sentidos, assim se purifica o entendimento para compreender a Escritura. A oração faz parte do movimento consciente da alma que culmina na visão beatífica: as núpcias da alma, em que o corpo e os sentidos se espiritualizam.

Palavras-chave: Orígenes - Itinerário da alma - Oração - Núpcias da alma.

Abstract

Origen: the rise of the spirit. Origen (c.185-254) was the first Theologian to produce a broad commentary of the Sacred Scriptures, thus crating a comprehensive work where an orderly structure of the whole Christian Doctrine is explained. He was also a man of God and a spiritual leader. The emphasis of Origen's spirituality laids on his own intellectual personality: prayer, self-discipline, and mystical life are grounded on Biblical Theology. The path, or itinerary of the soul, goes to identifying with God, and has three stages: spiritual cleansing, illumination, and contemplation. Just as we need to purify our senses so our minds need purification to understand the Holy Scriptures. Prayer is part of soul's conscious movement towards beatific vision: nuptials of the soul, when body and senses do spiritualize.

Key words: Origen - Itinerary of the soul - Prayer - Nuptials of the soul.

1 O homem de Deus

Orígenes (c.185-254) dedicou sua vida a estudar, ensinar, e escrever; seu plano de trabalho era comentar e pregar toda a Sagrada Escritura. Desse modo, ele foi o que se costuma chamar um homem de Deus, e um homem da Igreja. O extenso conjunto de suas obras constitui o primeiro trabalho sistemático de elaboração de toda a teologia

¹Doutor em Filosofia – UFSC. E-mail: lupi@cfh.ufsc.br

cristã; sistemático pelo método, pela estrutura de ideias, pela concepção coerente da doutrina, pela fundamentação da argumentação, contudo, aberto pela disposição de aceitar sempre outros pontos de vista quando o assunto era duvidoso. Ensinou e escreveu quando ainda não se tinham reunido Concílios, nem definido dogmas, quando os bispos eram eleitos pelo povo ou pelos colegiados dos presbíteros. Natural de Alexandria, com seis séculos de tradição intelectual centrada no Museu e nas Bibliotecas, independente e democrática até na organização da Igreja, foi ela o terreno fértil para gerar um espírito criativo, produtivo sem ser prolixo, e livre.

Orígenes não hesitou em afrontar os problemas mais difíceis da Teologia; por isso foi muito criticado e combatido, durante séculos, mas também seguido por multidões de adeptos de sua doutrina. Ensinou numa das primeiras escolas de formação cristã, o *Didaskalion* de Alexandria, e criou uma outra que foi centro de irradiação para todo o Próximo Oriente: a de Cesareia da Palestina.

Esse homem de Igreja foi não só um teólogo e polemista que marcou todo o Oriente cristão, mas também um modelo de exegeta, de intérprete da Escritura, e mestre de espiritualidade, seguido tenazmente pelo monaquismo cristão desde o Egito e a Arábia até à Palestina e à Síria. Aproximar-se dessa espiritualidade é abeirar a fonte de onde partiu uma das correntes mais fecundas do pensamento da Cristandade.

Uma espiritualidade tão forte, ampla e continuamente vivida, oferece muitas perspectivas de análise e comentário: a existência realizada como testemunho da fé (martírio), a união com Cristo, o sacerdócio eclesial – são alguns desses aspectos. De todos eles escolhemos como ponto de partida aquele que nos pareceu mais “pedagógico”, no sentido alexandrino, e mais adequado a uma exposição breve: as etapas do caminho da alma na sua progressiva união com Deus.

Para abordá-la vejamos antes de mais o que alguns discípulos e intérpretes de Orígenes disseram a seu respeito. Para isso, escolhemos as manifestações de Gregório e de Eusébio e, dentre os recentes, a de Henri Crouzel.

Gregório Taumaturgo (c.213-271) estudou com ele em Cesareia da Palestina e, na despedida (c.240), redigiu uma carta conhecida como *Discurso de Despedida* ou *Discurso de Agradecimento*. Nesse documento, descreve o método de ensino do mestre e, sumariamente, expõe o que hoje chamaríamos de *currículos e programas do curso* que Orígenes expunha aos seus alunos. Mas, logo de início, ressalta que seu professor foi antes de mais nada um mestre do espírito e um homem de Deus : “ É minha intenção falar acerca de um homem que se mostra e tem a aparência de homem, mas que realmente se encontra, para quem sabe julgar corretamente, despojado da sua condição humana em virtude de uma maior dignidade que dá a entender a sua passagem para o divino “ (*Discurso de Agradecimento* II, 10). Mas a vida com Deus não pode esquecer a humanidade corporal, e essa precisa de ser sujeita para não perturbar a alma: “Elogiava a filosofia e os filósofos com grandes panegíricos, referindo-se a eles muitas vezes, afirmando que só vivem realmente os que vivem conforme à razão, honestamente, aqueles que se conhecem a si mesmos, e qual é o verdadeiro bem que o homem deve procurar e o mal que deve repelir “ (*ibid.*, VI, 75) – na expressão comum, “filósofo” designava a pessoa de vida honesta. No testemunho de Gregório, Orígenes vivia e ensinava a viver como homem, dirigindo-se pela razão, sem se deixar dominar pelo corpo, para assim alcançar a dimensão divina, que só a união com a Verdade substancial podia conseguir, e que o mestre propunha aos seus discípulos: “ Como centelha que caiu em nossa alma, acendeu-se e inflamou-se o amor ao Logos sagrado e amabilíssimo, que atrai para Ele, por sua inefável formosura, a todos os homens e, da mesma forma, atraiu este homem, seu amigo e intérprete “ (*Ibid.*, VI, 83). O que Gregório mais admirava em Orígenes era a capacidade de interpretar as Escrituras, de tirar delas a lição mais correta, mais espiritual, mais alimentadora da alma. A Palavra divina das Escrituras abre e esclarece os enigmas mais fechados, e “este homem recebeu de Deus o melhor presente e a maior participação no Céu: ser intérprete das palavras de Deus para os homens” (*Ibid.*, XV, 181).

Na *História da Igreja*, Eusébio de Cesareia (c.265-339) insiste em explicar o modo filosófico de vida – o comportamento guiado pela vir-

tude e pela razão, pela austeridade e a prudência: Orígenes “trabalhava arduamente durante o dia, e dedicava grande parte da noite ao estudo da Sagrada Escritura”, às vezes jejuava, restringia o sono, dormia sempre no chão e vivia em pobreza (*História da Igreja*, VI 3). Nas muitas páginas que o Livro VI dessa obra dedica a Orígenes, não esconde Eusébio sua admiração pelo homem de Deus que alimentava seu espírito na palavra revelada para se entregar à missão de ensinar, orientar e confortar seus irmãos das comunidades cristãs; e a coragem, fé, e paciência com que Orígenes sofreu perseguições dentro e fora da Igreja, e com que suportou a prova final das torturas no martírio pelo nome de Cristo.

Para Henri Crouzel, é possível perceber uma opinião geralmente aceita: a de que Orígenes apoia todo o seu trabalho de construção da Teologia em dois pontos fulcrais: um preliminar, que é o estudo exaustivo da Escritura, tanto exegético, inclusive filológico, como hermenêutico e particularmente alegórico; outro, que se baseia nessa interpretação alegórica, é a vivência espiritual: das virtudes e da ascese até à mística: o alimento da alma é a Escritura, ou seja, a Palavra. Nesses dois pilares – o Verbo da revelação, e a participação na vida divina que é a vida do espírito, se sustenta a Teologia, pois só pode pretender conhecer os mistérios quem os estuda na Escritura revelada e os vivencia no espírito. Consequentemente, a espiritualidade não é algo que se possa conceber como uma vida interior compatível com a ignorância dos fundamentos do cristianismo, nem a ascensão do espírito se pode esperar numa contemplação que fique alheia ao estudo.

Na opinião de Crouzel estamos muito longe de uma vida espiritual baseada na ascese e no castigo do corpo (necessário como condição circunstancial, não como objetivo); o caminho espiritual de Orígenes está centrado na finalidade: a ascensão do espírito, que condiciona a mente e o corpo. É por isso que, na análise da espiritualidade de Orígenes, enfatiza Crouzel o conhecimento dos mistérios e a sabedoria mística, muito mais do que o cultivo das virtudes, e a ascese.

2 Itinerário da alma

O itinerário da alma até Deus passa por três estágios: purgativo (provas, tentações, superação de dificuldades, ascese, tal como o povo no deserto); iluminativa (instrução, feita pelo estudo da Bíblia e os ensinamentos dos mestres), e mística (contemplação no amor).

A via espiritual é a recuperação da imagem divina que fora impressa na alma, mas se obliterou e sujou na vida corporal; o homem precisa imitar a Deus para tornar-se de novo semelhante a Ele. Pelo seu esforço, o homem pode recuperar a perfeição e a dignidade que tinha na semelhança divina (PA III 76,1: Bergadá 6).

A ascensão da alma não é um momento isolado: ela se insere no progresso (*prokopéē*) de toda a criação, que, partindo da queda original, ascende até integrar-se com Deus. É pois uma parte do retorno de Cristo, o Logos, com todas as criaturas, até ao Pai. Há, portanto, um progresso metafísico e cosmológico que os homens acompanham (ou não) usando seu livre arbítrio (Lettieri 379-381).

A elevação da alma é representada pela subida da montanha. Tal como Cristo no alto do Monte Tabor, assim a alma em sua ascensão se transfigura, num prenúncio da visão beatífica. Em quase todas as metáforas e símbolos, Orígenes recorre a uma transposição básica: os sentidos corporais representam e se transfiguram em sentidos espirituais. Assim como o corpo é imagem da alma, assim os sentidos corporais servem como elementos de comparação para entender os movimentos da alma em sua progressiva divinização. Contudo, os sentidos podem enganar-nos, mesmo em estados mais avançados de espiritualização, e o próprio demônio se serve deles para nos desviar da perfeição; por isso, no caminho da alma, é preciso perceber se a direção é correta ou não: esse dom deve ser praticado e, sobretudo, deve-se merecê-lo, pois ele é um carisma.

Esta é uma questão importante na ascensão do espírito: a distinção das inspirações que a alma recebe. Orígenes propõe normas e critérios, a que poderíamos chamar regras para o discernimento (*diakrisis*) dos espíritos, isto é: critérios para distinguir as inspirações espirituais,

cuja origem e qualidade precisamos selecionar (*Peri Arxion* III, 2,4). Os espíritos maus, por vezes, possuem totalmente a mente humana, tornando os possuídos em energúmenos (*Ibid*) ou, de modo mais sutil, através de sugestões e persuasões, perturbam a inteligência e confundem a vontade. Os bons espíritos, quando inspiram sugestões santas e celestiais, deixam a vontade livre e clara para decidir.

3 A via iluminativa pela Escritura

Paralelamente à purificação dos sentidos necessária para alcançar o nível de espiritualidade e a união da alma com Cristo, há a purificação do entendimento da Escritura. Orígenes é sempre minucioso na leitura e interpretação de cada passagem para que a Palavra revelada seja entendida na maior perfeição possível, livre dos erros ou desvios de compreensão.

A interpretação da Revelação de uma forma superior não pode ser alcançada de modo imediato e fácil; ela é atingida num processo gradual, num movimento espiritual de purificação e elevação, que não nega o corpo e os sentidos, mas se serve deles para superá-los.

É preciso passar além do sentido direto das palavras e alcançar seu sentido oculto, através do qual chegamos a um entendimento mais perfeito daquilo que foi revelado. As palavras da Escritura, ao mesmo tempo que mostram, também escondem; mostram o superficial, ocultam o mais importante, que deve ser procurado e encontrado com ânimo livre, desprendido da materialidade, e pronto a receber o que é espiritual. Por isso o sentido literal contém sempre a possibilidade de uma ou mais alegorias, e são elas que abrem o caminho ao entendimento místico, ou seja, à união mais perfeita com Deus.

A Palavra é ainda comparada ao Corpo de Cristo, ambos, de certo modo, sacrificados para a salvação dos que creem em Deus. No estudo sobre a Páscoa (*Peri Pascha*, 26), diz Orígenes que “se o Cordeiro é Cristo, e Cristo é o Logos, o que será a carne das diversas palavras senão as Sagradas Escrituras?” E, continuando a comparação, diz que tal como o cordeiro da Páscoa judaica que não podia ser comido cru,

nem cozido em água, também a Palavra não deve ser lida “crua”, isto é, sem interpretação, mas depois de passar pelo fogo do Espírito. Volta assim ao tema da purificação do entendimento da Escritura, que deve ser lida no Espírito e não na letra.

A iluminação pela Escritura não é apenas um aperfeiçoamento do conhecimento: é uma contínua revelação do Espírito Santo na alma do crente, e portanto uma iluminação que é transcendente, que atrai o homem para além das suas limitações corporais. A revelação através das Escrituras é sempre passível de novas descobertas: muitas vezes ela parece ocultar o que contém, contudo a interpretação espiritual encontra nela uma inesgotável riqueza de sentidos (Lettieri *ib.* 381-384). Mas nem tudo se pode conter na letra da Escritura, pois diz Orígenes, “na Escritura não se contém alguns dos mais divinos e importantes mistérios de Deus” – nesses só aos mais perfeitos é permitido adentrar (*Comentário ao Evangelho de João*, 13, 27). Deus é infinito e inexaurível e não pode estar todo contido nas Escrituras; mas aquele que procura, e encontra o alimento espiritual, sente desejo de procurar sempre mais, pois percebe que há sempre mais mistérios a descobrir.

4 A via contemplativa: a oração

O tratado de Orígenes sobre a oração é o mais antigo estudo sistemático cristão sobre as questões ligadas ao ato e à atitude de orar: em síntese, a análise que Orígenes faz, usando, muitas vezes, conceitos de filosofia, é a seguinte: na oração, não pretendemos mover a decisão divina, que sabemos ser imutável, mas mover a nossa alma (espírito) no seu caminho e aproximação de Deus.

Ao analisar o contexto e as intenções de Cristo – quando ensinou a orar –, considera Orígenes que no *Pai Nosso* há como uma recomendação sobre a forma de orar: atitude modesta, voltada para o interior de si mesmo, sem pedir coisas terrenas, não se preocupando em rebuscar palavras; essa é a via reta e estreita que Jesus propõe, a via da unidade do espírito em si mesmo; a outra via, que busca a glória humana até no aparecer em público do orante é uma via tortuosa que

leva à destruição de gente que não tem fé, contenta-se com aparências, busca frases vazias de sentido, dispersa-se no múltiplo. Repare-se que, de novo, Orígenes insiste em que a oração é mais atitude do que prece, pois chega a dizer que as palavras são desnecessárias: “aquele que viu as coisas melhores e divinas, coisas que Deus conhece, obtém aquilo de que precisa, e o Pai sabe o que é, mesmo antes de ele pedir” (XXI, 2) . A oração é a atitude vivida, não as palavras; não é pedido, é submissão à vontade divina; não é súplica por necessidades, é contínua procura de aperfeiçoamento espiritual.

Uma das mais longas dissertações é feita para comentar “o pão nosso” . A primeira pergunta vem na sequência coerente da perspectiva espiritualista do objeto pedido na prece: devemos pedir o pão para o corpo comer, ou algo celestial? E a resposta, alicerçada no Evangelho, vem sem rodeios: Cristo sempre nos falou do pão e do alimento espiritual, pois são eles que nos tornam imagem sua: Cristo e a sua palavra são o pão que dá a vida; e no mesmo sentido, traz Orígenes a doutrina de Paulo. Não restam dúvidas de que o que devemos pedir é o ensinamento espiritual, vida da alma; mas o autor insiste em dar mais peso à sua interpretação e toma a expressão “de cada dia” para analisar sua procedência semântica, para concluir que o nosso ser espiritual cresce com o alimento da Palavra divina. A sabedoria é o pão dos anjos de que já se fala no Antigo Testamento; e uma advertência final é sobre a pureza do pão, pois tanto o do corpo como o da alma devem ser puros para que deem a vida.

O que importa destacar é a intenção do autor em explicar e fundamentar a oração, que é tal que insere, no meio da espiritualidade, da teologia, e mesmo da mística, discussões estritamente racionais emitidas por não cristãos ou, como diríamos hoje, científicas e, por isso, neutras. Para Orígenes, não existe vida espiritual que não se apoie na vida humana filosófica e inteiramente vivida e, portanto, não existe oração sem plena consciência e ciência do que se está fazendo.

5 Via contemplativa: as núpcias da alma

No que se refere à mística, é preciso distinguir entre a experiência mística (êxtase, arroubos, contemplação, iluminação) e a linguagem, pela qual não só se descrevem estados e experiências, mas também sobre as metáforas e alegorias se representam essas experiências. Pela própria natureza da união mística, que subtrai a alma à vivência corporal, a linguagem sonora e sensível torna-se inadequada, mas não impossível de expressar tais estados. Ela deve recorrer não ao discurso, à fala discursiva, mas à alegoria e ao simbolismo, quando não ao paradoxo.

A mística de Orígenes não é uma mística de arroubos e êxtases, ou de descrições do perfeito esquecimento de si mesmo em Deus, como em outros místicos. É uma mística acessível a todo aquele que tem fé, e se aproxima da Palavra de Deus com intenção espiritual. A revelação foi feita para todos, e os que a aceitam devem entendê-la não de um modo literal, mas intelectual e piedoso. Essa é a elevação mística que todos podem pretender, desde que não impeçam a intenção e ação espiritual da Palavra revelada.

É no comentário às núpcias do esposo (Cristo) e da esposa (a alma, a Igreja) que a mística de Orígenes assume sua mais completa expressão literária e teológica. O livro do Cântico dos Cânticos despertou entre os cristãos, ao longo dos séculos, muitas leituras, que, de modo geral, procuraram atenuar as expressões de sensualidade ali descritas mostrando as possibilidades de transpor as ideias sobre a união dos corpos para a união divina – ou da alma com Cristo, ou da Igreja com o Verbo, seu esposo. O primeiro e maior modelo desse tipo de análise é, sem dúvida, o comentário de Orígenes; mas, ao contrário de muitos outros, ele não suaviza as expressões de sensualidade, pelo contrário, prolonga-as e completa-as com outras passagens da Bíblia. Parece querer dizer que o corpo humano e suas emoções são algo tão bom – porque criado por Deus – que tudo neles pode ser divinizado, por mais que seja gerado pelos sentidos e emoções.

Vejam como essa análise da sensibilidade pode ser entendida como uma estética, uma teoria dos sentidos, porém sem desvirtuar a

Teologia de Orígenes, que, certamente, não queria exaltar a sensualidade por si mesma, mas só como imagem e metáfora. Fiel, contudo, ao seu método de primeiro examinar a letra para depois compreender corretamente o espírito, Orígenes insiste em prestar atenção à obra como um drama cuja ação deve ser conhecida tal como é descrita - lembra seu imenso trabalho nas *Héxaplas*: devemos interpretar as Escrituras no sentido alegórico, espiritual, místico, mas primeiro é indispensável saber o que literalmente está escrito, com precisão. Depois, e só depois, “na representação do que no drama parece que se dá a entender” (*Comentário ao Cântico II 9,1*) é que se vai buscar o sentido oculto por trás da letra.

Em primeiro lugar, vamos dar atenção a algumas questões de beleza, para depois nos fixarmos no comentário ao corpo e aos sentidos.

O tema das núpcias místicas tem dois momentos: o do casamento da alma individual com Cristo, e o Deste com a Igreja (a comunidade de todos os cristãos). Ambos são prefigurados e explicados pelas passagens do Cântico dos Cânticos através das comparações com a beleza e perfeição da Esposa, a preexistência das ideias criadoras no Verbo, a queda e o pecado como adultério, a ferida de amor, a geração do conhecimento pela habitação de Cristo na alma (sob esse aspecto, a alma e a Igreja apresentam-se como femininas).

A Beleza primária é a do Verbo, imagem e esplendor de Deus (*ibid.*, *Prólogo*, 2, 17). Como nEle foram criadas todas as coisas, se “alguém consegue, com a capacidade da sua inteligência vislumbrar e contemplar a glória e a formosura de tudo o que foi criado por ele, admirado com a beleza própria das coisas, e traspassado pela magnificência do seu esplendor como por uma flecha polida - na expressão do profeta (Is. 49,2) receberá dele uma ferida de salvação, e arderá no fogo delicioso do seu amor” (*ibid.*).

Portanto a contemplação das coisas belas gera o amor (ib. *Prólogo* 3, 23): contemplar as coisas belas gera em nós o amor porque também nós somos feitos à imagem da beleza divina. Dirigindo-se à alma – no entender de Orígenes – Salomão adverte: “se não reconheceres que as causas da tua beleza estão no fato de ter sido criada à imagem de Deus,

pelo qual há em ti tanto esplendor natural; se não sabes como no início eras bela”, então, prossegue, deves seguir o caminho da depravação e da lascívia (*ibid.*, II, 52). Quem não entende os caminhos da beleza espiritual vai cair na beleza sensual.

A sensibilidade é parte do caminho espiritual; ela é base material para a alma, tem valor por si mesma como obra divina (não é criação do mal) mas nunca pode ser tida como um fim em si mesma. Enfim, conclui Orígenes, a alma é bela quando progride na perfeição (ib. II 5, 29), quando se conhece a si mesma (ib. II 5, 18) e se torna a mais bela entre todas – como a mulher mais bela entre as mulheres.

O prazer sensível é digno e capaz de representar a perfeição espiritual; graças aos apóstolos “toda a Igreja de Deus, e a alma que busca a Deus, é levada à casa do vinho (...) repleta de perfumes e aromas, recostada num pomar (...) e instruída na totalidade da ordem e da razão do amor” (*ibid.*, III, 7, 31). Mas nunca se pode esquecer a elevação espiritual que dá sentido à corporal: “o beijo mais verdadeiro e mais próprio dele e mais santo” é o que o Verbo Divino dá à alma pura e perfeita revelando-lhe o que está escondido e desconhecido – e aqui é que a boca do esposo, aquela que beija, “é a força com que Deus ilumina a mente” (*ibid.*, I, 1, 13) e uma imagem desse beijo é aquele que os cristãos se dão na Igreja quando celebram os mistérios divinos (ib).

O abraço dos esposos é outra imagem tocante: tal como a alma ou a Igreja quer que a Palavra divina a ampare com a sua sabedoria, a esposa pede “o natural afeto do amor, e que o esposo com a mão esquerda lhe ampare a cabeça, e com a direita a abrace e enlace todo o corpo” (*ibid.*, III, 9, 5).

Todo o Cântico é uma descrição da preparação amorosa para o encontro íntimo, usualmente chamada *união carnal* dos esposos. O Cântico não o descreve, mas tudo nele aponta para essa culminância emocional e sentimental do amor. Orígenes também é discreto, mas não deixa de aludir a ele de forma velada: quando a esposa vai procurar o esposo no meio dos rebanhos e lhe pede para dizer onde está (*ibid.*, I, 7). Orígenes comenta que “a esposa solicita encarecidamente a seu esposo que lhe indique o lugar de seu retiro e descanso, já que,

impaciente de amor, anseia por ouvi-lo”, pois, para Orígenes, a união de amor íntimo dos esposos simboliza o mistério da comunicação da Palavra Divina aos fiéis.

A Antropologia da sensibilidade de Orígenes provém de que ele não se contenta em reproduzir ou repetir as palavras do Cântico dos Cânticos: ele comenta, amplia os significados, acrescenta comparações e descrições e insere todo o seu trabalho numa Antropologia Teológica, com profundo sentido místico. As sensações, as emoções, todo o corpo humano são exaltados de uma forma que seria sensual não fosse a contínua transposição, por meio de alegorias e metáforas, para a vida espiritual.

6 A vida contemplativa: os sentidos espirituais

A sensualidade do Cântico é tão forte que a sua transposição para a vida mística precisa de uma última explicação, referente aos sentidos. O homem interior tem sentidos interiores, que são descritos através da metáfora dos sentidos exteriores, mas que são espirituais. Os sentidos exteriores são reflexos ou imagens dos interiores, e, portanto, têm uma dignidade subalterna (*Diálogo com Heráclides* 10-24).

Orígenes descreve (*Contra Celso* I 48) as faculdades espirituais comparando-as com os sentidos corporais: a alma contempla (vê), o ouvido capta os sons que não estão no ar, o gosto saboreia o pão vivo que veio do céu, o olfato cheira o que é da Trindade, o tato toca o Verbo da Vida. Todas essas analogias são feitas em função da fé, por uma experiência da alma ao viver espiritualmente. Bergadá chama a atenção para o fato de Santo Inácio de Loyola lhe chamar “aplicação dos sentidos” (p.5).

Os sentidos são analisados por Orígenes e todos são objeto e referência de inúmeras transposições para o plano espiritual. Se tudo o que há na natureza pode ser sinal do espírito, e do mundo espiritual, muito mais no corpo humano. “E assim se deleitará com todos os sentidos na Palavra de Deus” (*PA* I 4, 15).

O tema dos sentidos da alma é muito explorado por Orígenes em diversas obras; no *Comentário ao Cântico* há uma passagem que resume sua doutrina: depois de comparar a ação dos olhos do corpo com a vista interior, conclui:

conforme com este exemplo da vista do corpo e da alma que acabamos de expor, se também aplicares aos sentidos da alma o que corresponde aos sentidos corporais do ouvido, do gosto, do olfato, e do tato, sobretudo no que diz respeito às faculdades mais peculiares de cada um, saberás com segurança e clareza em que se deve exercitar e como se deve emendar cada sentido (I 4, 19).

Sem dúvida, Orígenes faz a apologia da excitação dos sentidos, mas como é evidente que em tudo busca imagens para desenvolver o significado místico, o que ele demonstra e defende é a beleza e bondade da excitação sensual e amorosa, a beleza e bondade do corpo e de tudo o que nele há, pois é capaz de ser imagem e representação do espírito, da vida do ser humano em Deus – aliás essa afirmação da bondade do corpo e da sensibilidade controlada, ou da sensibilidade equilibrada pela razão tem implícita a negação de qualquer maldade inata do corpo, o que está presente nas muitas críticas subreptícias e indiretas aos gnósticos e a todos aqueles que consideram que a matéria é fruto e causa do mal.

A exaltação do amor sensível e das emoções do corpo é destacada por outro aspecto: Orígenes não fala do amor maduro, da meia idade, ou de uma sensibilidade mais tranquila, mas do amor que brota da juventude; é certo que os personagens do Cântico são jovens, mas em vez de transpor as emoções, em algumas de suas muitas alegorias, para personagens amadurecidos ou mesmo sem idade, pelo contrário, ressalta essa juventude e a fremente sensibilidade do jovem, como nesta passagem: “as donzelas (isto é, as almas) que estão crescendo em idade e beleza, que estão sempre mudando, e dia após dia se vão renovando(...)” (I, 4, 3); alterna as referências às jovens com a citação das almas que elas representam, mas começa por destacar: “não se trata de velhas com rugas e manchas na pele”.

O tema dos esposos relacionado com os sentidos aparece em outra alegoria, no comentário ao Evangelho de São João. Falando com a samaritana junto ao poço, Jesus reconhece que ela já teve cinco maridos. Orígenes comenta: toda alma que foi iniciada na religião cristã através das Escrituras e começa com as coisas que os sentidos captam, tem cinco maridos. Para cada um dos sentidos há um marido. Mas, depois que a alma se uniu às coisas percebidas pelos sentidos, e mais tarde quer elevar-se acima delas, impelida pelo que o espírito percebe, ela pode encontrar um ensinamento silencioso que se baseia nos sentidos alegóricos e espirituais. É então que ela se acerca de outro marido que vem depois dos outros cinco, dos quais ela se separa, decidindo viver com o sexto (*Comentário ao Evangelho de João*, Livro 13,

51, sobre Jo 4, 17-18).

Todo o significado dessa antropologia física, dessa dignificação das emoções, do corpo, dos sentidos, da sensibilidade, e até da sensualidade amorosa dos esposos está contida nesta frase: “pois todas as coisas aqui debaixo têm semelhança com as do alto” (III, 13, 9-12).

A união da alma com Deus, sendo uma relação direta e sobrenatural, não se pode exprimir diretamente por palavras, a não ser através de símbolos da ação divina. Essa é comparada à luz; e seu resultado na alma é comparado à iluminação ou à vida que produz a vida eterna e livra da morte do pecado. A revelação dos mistérios é simbolizada pelo alimento espiritual; conforme o estado de adiantamento espiritual de cada alma, assim seu alimento será mais leve ou mais substancial; o alimento forte é simbolizado pelo Cordeiro Pascal e pelo Pão vivo. O alimento produz crescimento do conhecimento espiritual e conduz à divinização da alma. Completando a imagem eucarística do Pão vivo, Orígenes fala também do vinho que embriaga sem que se perca a consciência: seu resultado é uma exaltação sóbria. O entusiasmo, quando é efeito da presença divina na alma, é sóbrio e pacífico.

Referências

Fontes

EUSEBIUS. **The history of the Church**. Trad. intr. de G. A. Williamson. Nova Iorque: Barnes & Noble, 1995 (1965) cf. também: **Church history**, Nicene and Post-Nicene Fathers. Ed. Philip Schaff e Henry Wace, Peabody, Hendrickson, 1995 (1890), vol. I, 73-403.

GREGÓRIO TAUMATURGO. **Elogio del maestro cristiano**. Trad. de Marcelo Merino. Madrid: Ciudad Nueva, 1990. cf. Migne, PG X, 1049-1104) e Ante-Nicene Fathers ed. A.Roberts e J. Donaldson, vol. VI, 21-39.

ORIGEN. **On prayer**. Trad. introd. de Rowan A. Greer. Nova Iorque: Paulist Press, 1979 (inclui outras obras no mesmo volume).

_____. **Treatise on the passover and dialogue with Heraclides**. Trad. Robert Daly. Nova Iorque: Paulist Press, 1992.

_____. **Commentary on the gospel according to John**. Trad. Ronadl E. Heine. Washington: D.C.The Catholic University of America Press, 2 vols. 1989, 1993.

ORIGÈNE. **Traité des principes**. Trad. Henri Crouzel e Manlio Simonetti. Paris: Les Éditions du Cerf, 5 vols. Les Sources Chrétiennes, 1978-1984

ORÍGENES. **Comentario al Cantar de los Cantares**. Trad. de Argimiro Velasco Delgado, O . P. Intr. Manlio Simonetti. Madrid: Ciudad Nueva, 1994

ORÍGENES. **Contra Celso**. Trad. de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

Comentários

BALTHASAR, Hans Urs Von. *Prefácio a ORIGEN On Prayer*, cf, acima.

BERGADÀ, Maria Mercedes. **El aporte de los padres greco-orientales a la espiritualidad de Occidente**. Conferencia, Buenos Aires, 19 de junho de 1991, mimeo.

CASTAGNO, Adele Monaci (coord). Origene. *In: DIZIONARIO*. Roma: Città Nuova, 2000.

CINER de Cardinali, Patrícia. La presencia súbita de lo divino em el pensamiento de Plotino y de Orígenes. **Diadoxee - Revista de estudios de filosofía platônica y cristiana**. Santiago/Buenos Aires, v.1, n.1/2, p. 31-53, 1998.

_____. El Evangelio espiritual y los perfectos en la teología de Orígenes. **Cadernos Patrísticos**. Florianópolis, vol.III, n.6, p. 65-75, 2008.

CROUZEL, Henri. **Origène**. Paris: Lethielleux, 1985. cf. a tradução castelhana da Abadia de Santa Escolástica de Vitória (Buenos Aires) Madrid: BAC, 1998.

LETTIERI, Gaetano, **Progresso**. Em Castagno, 379-392.

LUPI, João. Sensibilidade e estética em Orígenes. *In*: LUPI ; DAL RI JÚNIOR (orgs) **Humanismo medieval**: caminhos e descaminhos. Ijuí: Editora da Unijuí, 2005, p. 181-190.

_____. O tratado da oração de Orígenes. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga, v. 64, f.1 2008, p. 137-152.

MARKIDES, Kyriacos C. **Cavalgando o leão: à procura do cristianismo místico**. Trad. de Marieta M. Passarelli. São Paulo: Pensamento, 2005.

QUASTEN, Johannes. **Patrologia**. 3. ed. Versão espanhola coordenada por Ignacio Oñatibia. Madrid: BAC, 1984, p. 351-411.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O USO ADEQUADO DO TERMO “MÍSTICA” NA FILOSOFIA DE PLOTINO

55

CONSIDERATIONS ABOUT THE PROPER USE OF THE TERM “MYSTICAL” PHILOSOPHY OF PLOTINUS

LORAINE OLIVEIRA¹

Resumo

No presente estudo objetivo levar a cabo uma crítica ao uso do termo mística para designar a filosofia de Plotino. Através de uma breve história do conceito de *mystikḗs* na antiguidade mostro que o termo provém do vocabulário dos mistérios e, por um deslizamento de sentido, passa a significar, para Plotino, uma forma de interpretar mitos. Finalmente, através do comentário de alguns mitos das *Enéadas* em que ocorrem termos da família de *mythos*, tento explicitar este tipo de exegese de mitos.

Palavras-chave: Mística - Mito - Mistério - Exegese - Linguagem.

Abstract

In this article, I intend to analyze critically the term “mysticism” when used to designate Plotino’s philosophy. Through a short history of the concept of “*mystikḗs*” in Antiquity, I show that the term comes from the vocabulary of mysteries and, due to a semantic shift, it starts to mean, for Plotino, a form to interpret myths. Finally, through a comment of some myths in the *Enneads* in which we find terms deriving from *mythos*, I try to explain this type of exegesis of myths.

Key words: Mysticism - Myth - Mystery - Exegesis - Language.

Mística hoje é um termo carregado de significados que, muitas vezes, se refere a uma espécie de sentimentalismo intuitivo e irracional em oposição ao que é considerado racional, isto é, que tem por base um tipo de raciocínio lógico ou matemático. Lima Vaz atentou para a deterioração semântica do termo “mística” na nossa época: “decaído da sua significação original, acabou por designar uma espécie de fanatismo, com forte conteúdo passional e larga dose de irracionalidade” (VAZ,

¹ Professora de Filosofia Antiga, Departamento de Filosofia – UnB.
E-mail: loraine.oliveira@yahoo.fr

2000, p. 9). Portanto, se queremos usar esse termo como um conceito filosófico, e aplicá-lo a um texto ou conjunto de textos de uma época ou de um autor em particular, é preciso definir o sentido do termo. Com esse fito, um passo metodológico importante e preliminar, tratando-se de história da filosofia antiga, é verificar as ocorrências no *corpus* bibliográfico do autor ou da época, conforme o caso. Em Plotino, o advérbio *mystikḗs* aparece uma única vez no conjunto das *Enéadas*. Apesar disso, a palavra “mística” é usada abundantemente para designar a filosofia de Plotino.

Na filosofia, de modo geral, se usa “mística” significando a busca de união íntima entre o homem e Deus ou primeiro princípio. Fala-se em “mística do Um” como algo que surge com o neoplatonismo antigo, de Plotino até Proclo e Damascio, e que irriga a mística cristã, dando a ela estruturas de pensamento e também de experiência (RYKE, 2005, p. 11). Mas esse uso é exato, é adequado? Como precisa Brisson, o termo “mística” não designa a união com o Um para os neoplatônicos. Além da restrição filológica, cabe atentar para outra, teológico-filosófica: a união com o Um não é união com Deus. Esse sentido do termo é posterior ao neoplatonismo pagão dos séculos III a V d.C. e, embora tenha sido consignado por um autor cristão no século V d.C., parece adquirir pleno sentido na filosofia da Baixa Idade Média².

Neste estudo, tenciona-se problematizar o uso desse conceito quando aplicado à filosofia de Plotino. Para tanto, primeiro se propõe que se compreenda a origem do sentido do termo a partir do século V d.C., no âmbito de uma filosofia platônico-cristã. A seguir, será visto o uso do advérbio *mystikḗs* em Plotino, e como o significado desse termo não indica a união da alma com o primeiro princípio, mas sim um certo modo de interpretação de mitos. Finalmente, tentar-se-á mostrar que o mito é um procedimento retórico nas *Enéadas*, e discernir até que ponto da ascensão da alma em direção ao princípio sua interpretação

² Este ponto é desenvolvido por Brisson, em *Can one speak of mysticism in Plotinus?* Texto inédito, muito generosamente cedido pelo autor, que é continuação do seu estudo “Pode-se falar de união mística em Plotino?” *Kriterion*, 116 (julho/dezembro 2007), 453-466, publicado originalmente em francês, em 2005.

pode conduzir. Deste modo, será possível delimitar o uso exato do termo “mística” no que tange à filosofia de Plotino, que como veremos, parece ser inadequado.

1 Mística: um conceito problemático

É mister começar tentando situar o início desta confusão de conceitos. “Mística” entendido como união do homem com Deus parece ter vindo a lume a partir dos escritos do Pseudo-Dionísio Areopagita, por um desenvolvimento complexo de metáforas platônicas e cristãs (BURKERT, 2003, p. 10). De fato, para entender melhor isso, é preciso notar que Platão já se servira do vocabulário dos mistérios no *Banquete*, ao falar em uma iniciação no amor³. Diotima ensina a Sócrates que *eros*, o amor, supõe uma iniciação. Para encontrar o verdadeiro amor pela beleza, o filósofo deve percorrer uma *scala amoris*. Ou ainda, no *Fedro*, onde o vocabulário dos mistérios privilegia imagens de movimento ascensional. Ora, os platônicos da Antiguidade vão servir-se desse vocabulário e, em Plotino, a ascensão amorosa torna-se um caminho para a contemplação do Um⁴.

Até aqui estamos no âmbito do paganismo. No cristianismo, como explica Andya (2006, p. 61-62), nota-se que, no Novo Testamento, a expressão “mistérios” passa a nomear “desígnios incompreensíveis de Deus”. Porém mistério (*tò mystérion*) é também o próprio Cristo: “mistério guardado no silêncio, desde os tempos eternos, mas agora manifesto” (Rm, 16, 25-26). A estrutura “oculto-manifesto” do mistério torna-se a estrutura do símbolo, que oculta e revela ao mesmo tempo o mistério. As Escrituras, como os ritos, são ditas “místicas”, cheias de mistérios, e o adjetivo *mystikós*, que qualifica a teologia, no tratado *Perì mystikês theología*s, de Pseudo-Dionísio Areopagita, torna-se, não sem ambiguidades, um nome: “a mística”. É, portanto, com esse

³ “Mística” e “mistério” são termos próximos na língua grega, como veremos na próxima seção.

⁴ Ver por exemplo os tratados I, 6 [1] e III, 5 [50].

autor, no século V d.C., no quadro de uma filosofia platônica cristã, que se vê surgir o nome “mística”. Para Pseudo-Dionísio, é preciso descobrir o mistério oculto nos símbolos pela supressão (*aphaíresis*) de tudo o que vela o mistério, e pela elevação (*anagggé*) do espírito, que, finalmente, deve abandonar-se a si mesmo para unir-se a Deus, entrando então no coração do mistério (ANDYA, 2006, p. 23).

Assim, por meio de um movimento retrospectivo, muitas vezes o termo “mística” é aplicado anacronicamente ao mundo grego pagão, e a designação “mística do Um” é atribuída comumente ao movimento filosófico chamado neoplatonismo, do qual Plotino é considerado o primeiro expoente. Porém, para além do sentido cristão e da aplicação ao neoplatonismo, o termo “mística” também é associado a uma transformação da consciência que pode ser atingida por via de jejuns, ou outros expedientes, como a prática de meditações ou de orações, por exemplo. Embora Plotino descreva a contemplação da alma com o Um e com o Intelecto, em termos de união, ele, em nenhum momento, sugere tais práticas. Nem mesmo utiliza “mística”, para descrever ou designar tal contemplação.

Além dessa restrição filológica, também foi mencionada, no início deste estudo, outra, teológico-filosófica. O’Meara (1992, p. 144-146) tece observações importantes para que se evitem anacronismos, ou a aplicação de dicotomias modernas inapropriadas à filosofia de Plotino, tais como “mística” em oposição a “racional”, “experiência” em oposição a “pensamento”. Sumariamente, suas observações pode ser assim comentadas: 1. ele considera que não é adequado tratar Plotino como filósofo segundo o modelo do filósofo universitário hodierno. Obviamente não seria correto entender assim a atividade plotiniana, porquanto é sabido que a filosofia antiga é, antes de tudo, um modo de vida, como Hadot mostra em diversos trabalhos. Os cursos e os escritos filosóficos à época de Plotino têm o escopo de transformar a alma e não de formar um erudito. Comentar um texto constitui um exercício espiritual integrante desse modo de vida, e não um trabalho acadêmico; 2. Plotino serve-se da sua experiência do mundo e do raciocínio lógico como era corrente na filosofia antiga. A experiência do mundo

e o raciocínio são métodos de transformação de vidas; 3. a análise da experiência e o raciocínio lógico são indispensáveis; não há para ele atalho religioso que conduza à união com o Um. Deve-se fazer filosofia, e atingir o objetivo da filosofia. Esse ponto é fundamental, pois, diferente de Jâmblico e Proclo, para Plotino, não há ritos nem quaisquer aspectos religiosos que possam conduzir a alma à contemplação do Intelecto e o Um. Plotino aponta três caminhos: o belo, o amor e a dialética, cuja nota comum é a purificação pelas virtudes. Ora, não há purificação pelas virtudes sem o reto uso da razão e da sabedoria (ver I, 3 [20] 6) . A filosofia, cuja parte superior é a dialética, é um caminho racional, no qual a experiência vivida será transmitida pelo discurso. Plotino serve-se da narrativa da experiência a fim de estimular outros a prosseguirem no caminho. Todavia, cabe notar que o raciocínio é indispensável, mas não suficiente. Para Plotino, o raciocínio, ou seja, o pensamento discursivo, dianoético conduz para além dele, para o pensamento puro, noético, que é a contemplação do Intelecto, condição de possibilidade para a contemplação do Um.

Posto isso, tem-se aqui uma filosofia que, historicamente, é situada na base da mística cristã, mas que não se denomina mística. Obviamente, quando se fala no discurso sobre a contemplação e a união, é preciso afrontar um novo problema, que a mística cristã herdará também: o da inadequação da linguagem ao objeto, ou dito de outro modo, a linguagem com seus limites não é capaz de abarcar a experiência da contemplação. Donde, para Plotino e, posteriormente, para os neoplatônicos tanto pagãos, como cristãos, surge a necessidade de problematizar os limites e os alcances da linguagem. Foi tido, desde o início, que o termo “mística” não é usado para designar a união da alma com o Intelecto e o Um em Plotino. Agora é possível apontar para seu significado: nas *Enéadas*, “mística” refere-se a certo tipo de interpretação de mitos. Os mitos, na filosofia de Plotino, são recursos linguísticos usados para discursar sobre o invisível. Donde, falar apropriadamente de “mística” em Plotino é falar de um recurso retórico da linguagem das *Enéadas*. E é tentar compreender os limites e o alcance desse tipo de interpretação de mitos naquilo que se refere à exposição discursiva

do invisível, assim como da experiência contemplativa da alma. Pode-se passar, pois, à leitura da passagem onde ocorre o advérbio *mystikḗs*.

2 *Mystikḗs*: um certo tipo de interpretação de mitos

Como Brisson mostrou em seu artigo “Pode-se falar de união mística em Plotino?” o qual serve de fio condutor para as análises desta seção. O advérbio *mystikḗs*, que, literalmente, traduz-se por “secretamente”, na Antiguidade, pertence ao vocabulário dos mistérios. De fato, *mystikḗs* deriva de *mys*, que, em sentido próprio, significa “se fechar”, notadamente falando dos olhos (*Ilíada*, 24, 637), mas também aparece em referência a toda espécie de abertura: lábios, conchas etc. Em Homero (*Ilíada*, XXIV, 420; 637), também significa cicatrizar um ferimento⁵. Com respeito aos olhos, aparece como primeiro termo no composto *my - ops* “que fecha parcialmente os olhos”, donde “miópe”, “miopia” – *myopós - myopía*. Existe, ainda, um importante grupo de palavras que deve ser conectado a *mys*: trata-se de termos que se relacionam aos cultos de mistérios, sobretudo aos mistérios de Elêusis. *Mystes* significa “iniciado”, podendo aludir àquele que fecha os olhos, ou àquele que não repete nada, fica de boca fechada. Nos textos, *mystes* aparece em oposição à *epóptes*, “aquele que contempla”⁶. Encontram-se ainda, neste grupo, o adjetivo *mystikós*, “que concerne aos iniciados e aos mistérios”, e que é traduzido por “mística”, nas línguas hodiernas, e a forma adverbial *mystikḗs*, que ocorre nas *Enéadas*.

Nas *Enéadas*, não há nenhuma ocorrência do adjetivo *mystikḗs* e apenas uma passagem registra o advérbio *mystikḗs*:

Se a mãe dá algo ao seu filho, não é enquanto matéria, mas porque ela é igualmente forma. Seguramente só a forma engendra, e a outra natureza (= a matéria) é estéril. Eis por que, suponho, os antigos sábios, **falando com palavras encobertas** (*ainittómnoi*), **como se faz secretamente** (*mystikḗs*) e nas iniciações

⁵ Os sentidos do termo encontram-se igualmente no grego posterior a Homero.

⁶ Ver Chantraine, 1984, μύ□.

(*teletais*), representam o antigo Hermes com o órgão da geração sempre em atividade, para mostrar que o *lógos* inteligível é genitor das coisas sensíveis, enquanto a matéria permanece estéril, sempre representada cercada de eunucos (III, 6 [26] 19, 23-30).

Como se pode perceber, trata-se de uma interpretação alegórica de Hermes itifálico em um contexto cosmológico⁷. Hermes parece representar a parte inferior da alma, que está sempre a implantar *lógoi* na matéria, a qual, privada de vida e desprovida da capacidade de gerar, pode ser assimilada a Cibele, a Grande Mãe, de quem os sacerdotes são eunucos voluntários (BRISSON, 2007, p. 459).

Na Antiguidade, além do culto à *Mater Magna*, havia diversos outros cultos que se apresentavam como mistérios, como, por exemplo, os mistérios de Elêusis, também chamados simplesmente de mistérios, que eram consagrados às “Duas Deusas”: Deméter, deusa dos cereais, e sua filha Perséfone. Esses mistérios eram realizados em Atenas e supervisionados pelo arconte-rei. Pelo que se sabe, duravam dez dias e, na véspera do início das cerimônias, transportavam-se de Elêusis a Atenas os objetos sagrados (*ierá*), que eram guardados fechados em cistas, no *Anáktoron*, no coração do *Telestérion*, e depois levados em procissão até Eleusino, ao sopé da Acrópole. Durante os dias seguintes, diversos ritos e celebrações tinham lugar, até que, no sexto dia, procedia-se à iniciação propriamente dita, cujos ritos compreendiam três elementos: as representações dramáticas, possivelmente sobre o rapto de Coré, e a trajetória de Deméter para reencontrá-la; os objetos sagrados que eram mostrados pelo sacerdote ou hierofante, literalmente, aquele que mostra os objetos sagrados. Finalmente, os comentários (*legómena*) do sacerdote sobre o que foi mostrado. Com efeito, os *legómena* acompanhavam as cenas e os objetos mostrados aos assistentes. Não formavam um discurso seguido, mas, pelo que se pode saber, consistiam em fórmulas rituais que instruíam o iniciado (FOUCART, 1999, 420; BRISSON, 2007).

⁷ Há uma outra referência a Hermes nas *Enéadas*, em II, 3 [52] 12, 23, também em contexto cosmológico, porém representando o planeta Mercúrio. A interpretação aqui aludida é um recorte de Oliveira (2009, p. 198 *sq.*).

Plotino emprega ainda outros termos do vocabulário do mito, o que pode ajudar a elucidar o significado de *mystikḗs*. No mesmo episódio em que aparece Hermes, no qual se encontra a palavra *mystikḗs*, também se verifica uma ocorrência do termo *teletáis*. Ora, *teleté*, nesse âmbito, refere-se, de modo geral, aos ritos relativos às iniciações. Prevalece na prosa, designando as cerimônias solenes, normalmente acompanhadas de comunicação misteriosa; donde, torna-se sinônimo de iniciação.

Da mesma família de *mystikḗs*, encontramos, em outra passagem, a palavra *mystérion*, a mais geral de todas as expressões desse vocabulário, designando as cerimônias acessíveis somente aos iniciados. *Mystérion* ocorre em V, 1 [10] 7, 32, no âmbito de um texto que alude a Urano, Cronos e Zeus:

<O Intelecto> está repleto de entes que produziu, como se os tivesse engolido para tê-los novamente em si mesmo e não permitir que tombem na matéria e sejam alimentados por Réia, **como exprimem de modo velado os mistérios e os mitos** que falam acerca dos deuses (*hḗs tà mystéria kai hoi mythoi hoi perì theûn ainítonatai*), dizendo que Cronos, o deus mais sábio, vem antes de Zeus, e que ele retoma em si mesmo o que produz, tornando-se repleto e Intelecto em saciedade (V, 1 [10] 7, 30-35).

Em breves linhas, essa passagem pode ser assim interpretada: o mito de Cronos devorando os filhos alude ao Intelecto, que contém em si todos os inteligíveis. As formas inteligíveis contidas no Intelecto não escorrem elas próprias ao corpo, mantendo-se longe da matéria, simbolizada por Réia, em oposição a Cronos. A metáfora da deusa que alimenta os filhos representa igualmente uma oposição à saciedade de Cronos, pois as formas inteligíveis que têm contato com a matéria não são tão perfeitas quanto aquelas que permanecem no inteligível, tanto o saciando, como saciadas por ele, conforme fica subentendido. A propósito, o termo Réia aqui pode ter um duplo sentido: é a esposa de Cronos, mas também conserva a interpretação heraclitiana do fluxo e

da instabilidade, em contraste com a estabilidade do Intelecto⁸. Note-se que, na passagem citada, aparecem os termos “mistérios” e “mitos” associados, indicando que exprimem algo de forma velada.

Ora, é necessário lembrar que o termo *mystérion* também conduz ao verbo *μύω*, do qual já se falou. Coerentemente com os sentidos apresentados, uma tradição lexicográfica e escoliástica propôs a seguinte etimologia: são mistérios porque os iniciados cerram os lábios e não falam com nenhum não iniciado⁹. Os mistérios eram cercados de segredos¹⁰; os deuses não se mostravam sob forma visível aos mortais. Mesmo algumas estátuas ficavam trancafiadas em templos que não se abriam, ou que raramente as mostravam. O caráter secreto dos rituais era expresso por dois adjetivos, *árreta* e *aporreta*, os quais significavam, respectivamente, o que é indizível e o que é interdito, mas que parecem ter sido usados de modo intercambiável, quase entendidos como sinônimos (SCARPI, 2004, p. XVII). É já sabido que as iniciações nos mistérios continham uma parte na qual as encenações e os objetos eram interpretados. Onde, a alegoria, em um contexto religioso, é chamada “mística”. Além disso, na época helenística, esse termo parece já ter substituído o de alegoria (BURKERT, 2003, p. 74). Desse modo, como diz Brisson, *mystikês* e seus cognatos eram utilizados para designar um tipo de interpretação de mitos e de ritos que têm por modelo a prática dos mistérios. Uma interpretação desse tipo tem por escopo mostrar como os poetas, que parecem falar da realidade sensível, na verdade evocam a realidade inteligível, que é objeto da filosofia (BRISSON, 2007, p. 466). Plotino, conforme nos mostram as duas passagens citadas das *Enéadas*, parece empregar o termo *mystikês*, assim como outros pertencentes ao vocabulário dos mistérios, para designar um tipo de interpretação de mitos que evoca o inteligível, oculto sob a letra do texto, ou sob as figuras e narrativas míticas.

⁸ Para um análise completa da trilogia Urano, Cronos e Zeus, ver OLIVEIRA, 2009.

⁹ Cf. TZETZES, *ad Aristofane, Ran* = frag. Eleusi E 28 Scarpí. Sobre a etimologia do termo “mistério” e de outros vocábulos dos mistérios, ver SCARPI, 2004, p. XVI ss.

¹⁰ “O segredo dos mistérios dá uma idéia majestosa da divindade e nos lembra sua natureza que se oculta aos nossos sentidos” (STRABÃO *apud* FOUCAULT, 1999, p. 359).

Os mitos constituem um procedimento retórico importante para Plotino. Os tratados de Plotino apresentam “artifícios de redação que supõem um trabalho de composição literária” (HADOT, 1987, p. 16). Assim, os tratados mostram basicamente dois procedimentos discursivos, os quais, enfim, podem englobar os demais recursos linguísticos, tais como o mito, as metáforas, entre outros. Quais são esses dois procedimentos? Émile Bréhier, na introdução à sua edição dos tratados das *Enéadas*, classifica-os como discussão e discurso contínuo, também designado elevação. Segundo ele, os dois procedimentos fazem parte de outro modelo literário, a diatribe¹¹.

A diatribe nada mais é que uma tese (*thésis*) tratada de maneira retórico-dialética, diz Hadot (1998, p. 183). Assim, percebe-se que, na tese, subsistem esboços de diálogos fictícios, originados da dialética, ao passo que da retórica provêm os principais meios de persuasão e amplificação. Os temas da diatribe são os mesmos das teses. Entrementes, Hadot prefere não classificar os tratados plotinianos como diatribe, gênero que os historiadores do século XIX e o próprio Bréhier consideravam próprio à predicação moral. De fato, Hadot não subsume a um só gênero literário os dois procedimentos anteriormente incluídos na diatribe por Bréhier. Hadot denomina de dialética ao primeiro procedimento, antes chamado discussão; e ao segundo, cuja denominação era discurso contínuo, retórica¹².

Os mitos concernem a este segundo procedimento, sobre o qual doravante serão tecidas algumas notas. A retórica seduz o interlocutor, seja ele leitor ou ouvinte, pela clareza da forma, mas também pela emoção. Nisso é diferente da dialética, que constrange o interlocutor pela necessidade (*anagkê*) de aceitar uma posição que ele não admitia

¹¹ Cf. BREHIER, 1924, p. XXXIV. Bréhier observa que a discussão não tem nada em comum com o diálogo platônico, donde, aliás, ela não procede.

¹² Na caracterização da dialética e da retórica, aqui, serão tomadas por base as considerações feitas por Hadot, especialmente no artigo “Philosophie, dialectique et rhétorique dans l’Antiquité”.

no início do diálogo dialético¹³. Entretanto, dialética e retórica possuem em comum a seguinte premissa básica: uma situação de discórdia, na qual o objetivo é convencer o oponente a mudar sua posição inicial. Se, na dialética, percebe-se o conflito das posições através das perguntas e respostas, na retórica, o próprio discurso pode apresentar as teses que quer combater e, a seguir, invalidá-las. De tal modo que as técnicas da retórica incluem figuras de linguagem cujo escopo é persuadir pela beleza ou pela emoção que suscitam. Assim é que metáforas e mitos, sendo encantadores e emocionantes, constituem-se instrumentos de persuasão.

Alguns bons exemplos do procedimento retórico em Plotino encontram-se no tratado VI, 7 [38]. É o caso do recurso a figuras de estilo, tais como, por exemplo, a prosapódose, que consiste em repetir uma palavra ao final de um membro da frase, ou de um membro de frase no começo de um desenvolvimento: “para aquele que percorre a terra, todos os lugares que ele atravessa são a terra, mesmo se esta terra apresenta diferenças” (VI, 7 [38] 13, 44-51). Outra figura de estilo é a concatenação, que consiste no encadeamento de membros da frase por repetição, sendo a última palavra repetida como primeira palavra do membro seguinte: “Não é possível que as coisas que são sejam se o Intelecto não as conduz a ato; as conduz a ato sempre (...)” (VI, 7 [38] 13, 28-29).

Além das figuras de estilo ora exemplificadas, nesse mesmo tratado, ainda se encontra um tropo recorrente nas *Enéadas*, a metáfora. Ferwerda, no seu importante estudo sobre o significado das imagens e metáforas em Plotino, explica que, nos tratados das *Enéadas*, a transferência de sentido se realiza do mesmo modo que nos poetas, de um objeto conhecido e do mundo sensível, para um objeto desconhecido, e em geral superior. Trata-se de uma comparação entre objetos distintos, o que explica o uso frequente de palavras de introdução, que se

¹³ A oposição entre o constrangimento exercido pela argumentação e as encantações da persuasão, encontra-se nas *Leis*, X, 903b. Note-se que nesta passagem, Platão qualifica os mitos como encantamentos, logo, elementos persuasivos.

opõem a uma identificação prematura do termo figurado com o objeto designado, tais como *hoíon*, *hóspēr*, *tis*, *phére*, *hos*, *amegépe*, entre outros (FERWERDA, 1965, p. 5).

De fato, no tratado VI, 7 [38], Plotino diz que as metáforas são usadas na falta de denominações convenientes. Ele menciona metáforas que se encontram recorrentemente nos tratados: “embriagado de néctar”, “no festim e no banquete”, “o pai sorriu”¹⁴, todas em referência ao Intelecto. Essas e muitas outras expressões do mesmo gênero, diz ele ainda, são seguidamente empregadas pelos poetas. Plotino não hesita em associar metáforas platônicas e imagens provenientes dos poemas homéricos. É o caso, ainda no referido tratado, do discurso acerca da experiência contemplativa: Plotino emprega uma imagem extraída da *Odisseia*¹⁵ e recorre abundantemente ao vocabulário amoroso do *Banquete* e do *Fedro*¹⁶.

Outrossim, cabe observar que não é fortuita a utilização de vocabulário erótico nos discursos retóricos. Como bem relembra Pernot (2000, p. 260): “Na Grécia Clássica a reflexão sobre a palavra estava ligada à reflexão sobre o amor, na *Helena* de Górgias, e no *Banquete* e no *Fedro* de Platão em particular”. De tal modo que a aproximação entre a retórica e o amor põe a lume a semelhança fundamental entre o trajeto do orador e o do amante: um quer convencer o auditório das suas razões; o outro, quer seduzir o amado. “Em ambos os casos, há conquista, doce violência. Essa aproximação sublinha, portanto, o componente erótico da persuasão” (PERNOT, 2000, p. 260). Mas se é certo que a retórica tem por escopo persuadir os ouvintes ou os leitores, é igualmente certo que, para Plotino, tem um valor educativo. Plotino recorre à retórica, que, aliás, parece conhecer e dominar, não enquanto orador, mas na qualidade de exegeta de antigas doutrinas, como foi visto. Por

¹⁴ Cf. PLATÃO, *Banquete*, 203 b5, *Fedro*, 247 a 8. HOMERO, *Iliada*, V, 426; XV, 47.

¹⁵ Cf. VI, 7 [38] 36, 18 e *Odisseia*, V, 393.

¹⁶ Por exemplo: eflúvio de beleza (VI, 7 [38] 22, 8 e *Fedro*, 251 b), agulhões de desejo (VI, 7 [38] 22, 9 e *Fedro*, 251 d), o calor que penetra o amante (VI, 7 [38] 22, 14 e *Fedro*, 251 b), as asas que crescem (VI, 7 [38] 22, 15 e *Fedro*, 251 b), a aparição repentina (VI, 7 [38] 34, 13 ; 36, 19 e *Banquete*, 210 e), desejos violentos (VI, 7 [38] 34, 1 e *Fedro*, 250d)

consequente, se ele precisa persuadir a si mesmo¹⁷, ou a seus interlocutores, é visando à verdade que subjaz a tais doutrinas.

Um outro recurso retórico que Plotino emprega, é a prosopopeia. Esta figura de pensamento faz ou um personagem ausente, ou um ente abstrato falar em primeira pessoa. Ou seja, constitui um tipo de narrativa veemente na qual o escritor personifica algo ou outro alguém (que pode inclusive ser um deus, ou qualquer ser que não pertença ao mundo físico). Isso provoca a sensação de uma relação direta entre o ouvinte ou leitor e o elemento personificado. Embora o uso dela seja bastante reduzido¹⁸ nas *Enéadas*, não é de menor importância.

Quanto aos mitos, são intimamente ligados às metáforas e, por vezes, se confundem com elas. Porém, enquanto as metáforas são palavras emprestadas de objetos mortos (como por exemplo, espelho, navio, casa, cera, estátua, fogo, entre muitas outras), os mitos são figuras divinas, ou semidivinas (os heróis) que dão vida e beleza a imagens muitas vezes secas da tradição (FERWERDA, 1965, p. 198).

Donde se pode concluir que os mitos podem inserir-se nos textos como procedimentos retóricos, que possuem uma carga afetiva importante. Eles também podem possuir um valor metafórico, e um valor persuasivo. Inseridos no texto, os mitos, são um dos tantos recursos utilizados por Plotino na tentativa de paliar o hiato existente entre o invisível e o visível, entre o que está para além das determinações da linguagem humana e a própria linguagem.

¹⁷ Plotino declara que sua alma não está ainda convencida pelas demonstrações (V, 3 [49] 6, 9; VI, 4 [22] 4, 5). Em outro lugar, se interroga sobre a necessidade de reiniciar o trabalho terminado, seguindo outro método (V, 8 [31] 3, 22).

¹⁸ Encontram-se três narrativas que podem ser consideradas prosopopéicas: III, 7 [45] 11, 12; III, 8 [30] 4, 1-15; III, 2 [47], 3 19-42.

Como foi visto, *mystikês* ocorre uma única vez no *corpus* plotiniano, em um contexto de interpretação de mitos. Os mitos constituem um tipo de recurso retórico, capaz de emocionar e persuadir a alma do ouvinte. O escopo dessa persuasão é que a alma possa dirigir-se para o alto, para o Intelecto. Donde, em III, 5 [50] 9, 24-29, Plotino dirá que os mitos dividem no tempo seres ingerados, os quais se distinguem hierarquicamente, conforme o nível e a potência. Quem consegue entender o sentido das narrativas míticas, pode reunir o que nelas foi separado. Tal declaração de método pode ser posta à prova com as duas narrativas míticas em esquemas genealógicos que se encontram nas *Enéadas*: a de Urano, Cronos e Zeus, e a do nascimento de Eros e Afrodite. Todavia, com relação aos demais mitos, admitindo a necessidade de interpretação, é possível indagar sobre seu caráter anagógico. Devido aos limites impostos neste estudo, há de se deter apenas no caso da interpretação “mística” acima aludida.

Considerando que o termo *mystikês* sugere o aspecto anagógico do mito associado a um tipo de exegese misteriosa de mitos, nas *Enéadas*, “mística”, em senso estrito, portanto, afigura-se apenas como um meio de indicar, através da interpretação dos mitos, o invisível. Portanto, tem-se que as figuras míticas aludem a algo para além delas e indicam seu objeto. Quando interpretadas, a exegese é mística, ou seja, tem um aspecto anagógico semelhante ao das iniciações nos cultos de mistérios. A pergunta que resta é: até onde a exegese “mística” pode conduzir a alma? Ao que parece, trata-se da primeira etapa de ascensão, na qual a alma distingue o sensível do inteligível. Os mitos, que no caso pertencem à linguagem sensível, quando devidamente interpretados, permitem à alma compreender que na verdade eles representam aspectos do inteligível.

Assim, parece importante voltar ao ponto por onde foram iniciadas essas perquirições: a exatidão e a adequação do termo mística, no âmbito da filosofia plotiniana. Pensa-se que, diante do que foi visto, e dos estudos mencionados de Brisson, os quais indicaram o caminho

aqui percorrido, não faz muito sentido hoje insistir em um anacronismo que conduz a ambiguidades e mal-entendidos. Qualificar de mística a filosofia plotiniana pode fazer o leitor desavisado supor que se trata de algo irracional, meramente emocional, ou dependente de práticas e rituais, como jejuns, rezas, entre outros. Por que insistir no uso desse termo equivoco, se é possível evitá-lo? E mais, se evitá-lo permite-se respeitar o uso bastante específico que Plotino faz do advérbio *mystikḗs*, sem provocar confusões entre conceitos?

Definitivamente, a resposta a tais perguntas é a defesa da exatidão e da objetividade, tanto quanto possível, em história da filosofia antiga. Convém não ser ingênuo a ponto de pensar que é possível ser absoluta e radicalmente exato na interpretação de um texto; mas esta tarefa tem o dever da objetividade. A exatidão deve ser o horizonte de expectativas, e a objetividade hermenêutica o guia. O que significa, antes de tudo, ressituar o texto em sua perspectiva histórica e, por isso, é extremamente importante evitar anacronismos. De fato, termos carregados de sentido e correntemente usados no jargão filosófico devem ser sempre vítimas de uma zelosa desconfiança. Mística, amor, beleza, estética, verdade, razão, amizade: esses são apenas alguns dentre muitos exemplos de termos que aparecem nos autores antigos de língua grega com significados próprios bastante distintos dos usos posteriores em filosofia e na linguagem comum. Não se torna um texto ou um pensamento mais claro atribuindo às palavras um sentido hodierno. Transportar um uso hodierno do termo para um texto antigo parece ser deformar o texto, a menos que se possa justificar tal uso. O que sempre é uma tarefa filosófica e filológica de grande monta, e não raramente é inútil, pois, no mais das vezes, os sentidos não se encaixam.

Também é preciso notar que de nada serve deformar um texto para adaptar um pensamento antigo às exigências da nossa vida atual, como notou Hadot, em uma conversa com Davidson, publicada sob o título *La philosophie comme manière de vivre*. “O sentido desejado pelo autor antigo nunca é atual. É antigo, ponto, isso é tudo” (HADOT, 2001, p. 115). Mas há, como ele mesmo reconhece, um segundo momento, no qual se avalia um texto e ele é atualizado. Sem deformá-lo e sem

perder de vista a busca pela objetividade, consegue-se encontrar um núcleo de significação passível de ser atualizado. O modo de fazer isso sem cometer anacronismos desnecessários é por analogia. E deve-se ter plena ciência de que este é um momento hermenêutico-avaliativo posterior ao primeiro momento hermenêutico-objetivo.

Referências

Edições e traduções das Enéadas:

HENRY, P. ; SCHWYZER, H.-R. **Plotini opera**. Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Univ. Pr. (Editio minor), vols. I-III, 1964-1982.

PLOTIN. **Ennéades**. Texte établi et trad. par E. Bréhier. 1924. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

_____. **Traité 38 (VI, 7)**. Introd., trad., commentaire et notes par P. Hadot. Paris: Cerf, 1987.

PLOTINO. **Enneadi**. Trad., introd., note e bibliografia di G. Faggin. Presentazione e iconografia plotiniana di G. Reale. 1947-48. Milano: Bompiani, 2000.

_____. **Enéadas**. Introd., trad. y notas de J. Igal. Madrid: Gredos, 1982. vols. I-III.

Obras secundárias:

ANDYA, I. de. **Denys l'Aréopagite: tradition et metamorfoses**. Paris: Vrin, 2006.

ARISTOTE. **Topiques**. Texte établi et trad. par J. Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres, 1967. Tome 1, livres I-IV.

BRISSON, L. Pode-se falar de união mística em Plotino? **Kriterion**, n. 116, p. 453-466, jul/dez. 2007. Originalmente BRISSON, L. Peut-on parler d'union mystique chez Plotin ? *In*: DIERKENS, A. E ;

RYKE, B. B. **Mystique: la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours**. Édi-

tions de l'Université de Bruxelles, 2005, tome XV, p. 61-72.

BRISSON, L. **Can one speak of mysticism in Plotinus?** Texto inédito, gentilmente cedido pelo autor. 2011.

BURKERT, W. **Les cultes à mystères dans l'Antiquité.** Paris: Les Belles Lettres, 2003.

CHANTRAINE, P. **Dictionnaire étimologique de la langue grecque : histoire des mots.** Paris: Klincksiek, 1984 (1^a edição 1968).

FERWERDA, R. **La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin.** Gröningen: J. B. Wolters, 1965.

FOUCART, P. **Les mystères d'Eleusis.** Paris: Pardès, 1999 (reimpressão da 1^o ed. de 1914).

HADOT, P. Philosophie, dialectique et rhétorique dans l'Antiquité. *In* : HADOT, P. **Études de philosophie ancienne.** Paris: Belles Lettres, 1998.

HADOT, P. **La philosophie comme manière de vivre.** Entretiens avec J. Carlier et A. Davidson. Paris: Albin Michel, 2001.

OLIVEIRA, L. A genealogia mítica Urano, Cronos e Zeus em Plotino. **Revista de E. F. e H. da Antiguidade**, n. 25, jul. 2008/jun. 2009, p. 109-113.

O'MEARA, D. **Plotin: Une introduction aux Ennéades.** Paris: Cerf; Fribourg: Presses Universitaires de Fribourg, 1992.

PERNOT, L. **La rhétorique dans l'Antiquité.** Paris: LGF/Le livre de Poche, 2000.

SCARPI, P. (a cura di). **Le religioni dei misteri (V. I): Eleusi, Dionisismo, Orfismo.** Milano: Fondazione Lorenzo Valla; Arnoldo Mondadori Editore, 2004.

VAZ, H. C. Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental.** São Paulo: Loyola, 2000.

ENTRE O AFFECTUS E O INTELLECTUS: ⁷³ A EXPERIÊNCIA HUMANA DO DIVINO NO PENSAMENTO DE NICOLAU DE CUSA

AMONG THE AFFECTUS AND THE INTELLECTUS: HUMAN EXPERIENCE OF THE DIVINE IN THE THOUGHT OF NICHOLAS OF CUSA

MARIA SIMONE MARINHO NOGUEIRA¹

Resumo

No presente artigo procuramos mostrar que a experiência humana do divino em Nicolau de Cusa aparece ao longo do seu pensamento. Para tanto, passamos em revista as relações entre *affectus* e *intellectus* por meio das quais podemos afirmar que a experiência mística no filósofo alemão se realiza como *cognitio experimentalis dei*. Por fim, tentamos mostrar que o bispo de Brixen preocupou-se, nos seus textos, com a experiência humana do divino, sendo capaz de fazer uma profunda reflexão sobre a mística.

Palavras-chave: Nicolau de Cusa - *Affectus* - *Intellectus* - Mística.

Abstract

In this paper we intend to show that human experience of the divine in the work of Nicholas of Cusa appear throughout his thinking. To this end, we review the relationship between *affectus* and *intellectus* through which we can say that the mystical experience takes place in the German philosopher writings as *cognitio experimentalis dei*. Finally, we tried to show that the Bishop of Brixen was concerned, in his texts, with the human experience of the divine, being able to make a deep reflection on the mystical.

Key words: Nicholas of Cusa - *Affectus* - *Intellectus* - Mystic.

É necessário começar com as delicadas relações entre *affectus* e *intellectus* na busca de uma *cognitio dei*, esclarecendo, inicialmente, o que se chama *affectus* quando se faz referência à filosofia cusana. É certo que a pergunta de Gaspar Aindorffer a Nicolau de Cusa e também a forma como foi conduzida a “disputa dos místicos” leva a compreender o

¹ Professora de Filosofia da UEPB. E-mail: mar.simonem@gmail.com; <http://sites.uepb.edu.br/principium/>

termo *affectus* como um mero sentimento (ou uma mera paixão) desvinculado ou mesmo contraposto a qualquer razão ou ao intelecto, não oferecendo outra alternativa para além desta compreensão dicotômica². Todavia, quando se refere ao *affectus* em Nicolau de Cusa, com exceção dos contextos em específico em que ele próprio faz um contraponto entre os termos (por exemplo, quando se refere ao *affectus*, ao *amor* e ao *intellectus*), estar-se compreendendo-o como amor e este amor não pode ser entendido como um simples sentimento³ ou um simples impulso irracional, completamente desvirtuado de uma mínima capacidade de discernimento, própria do ser humano. Por isso, é preciso insistir na recorrência que o Cusano faz do princípio do *amor sub ratione boni*, porque o amor de que fala o nosso filósofo é o *amor intellectualis*⁴.

Daí, quando se analisam as faculdades humanas e as suas relações no pensamento do filósofo alemão, depara-se com uma certa incapacidade do intelecto para alcançar as coisas divinas, apresentando-se, dessa forma, o amor como uma instância necessária na “apreensão” de Deus, porque tal apreensão ultrapassa todo o intelecto, bem como este, apenas pela via da razão, não pode combinar os contraditórios e, conseqüentemente, não pode ter uma “experiência” do infinito. Esta experiência bem pode ser denominada na filosofia cusana de “teologia

² O próprio Nicolau de Cusa, no contexto da polêmica, também entende o *affectus* como uma instância que se contrapõe ao intelecto (cf. *Carta de 14-9-1453*, p. 115), ou mesmo ao amor (cf. *Carta de 22-9-1452*, p. 111). Não obstante, não se pode deixar de referir que o mesmo Nicolau de Cusa escreve acerca da coincidência entre o movimento do *intellectus* e do *affectus* (cf. *Carta de 28-7-1455*, p. 160, bem como faz referência aos Sermões deste ano para a semelhança entre *intellectus* e *affectus*). Nesse mesmo direccionamento, denomina Deus como *purus intellectus* e como *purus affectus* (cf. *Sermão XLV/III*, h XVII₂, 4: 14-16, p. 202) e afirma ser a mente o princípio do *intellectus* e do *affectus* (cf. *Sermão CLXXII*, h XVIII₃, 3: 22-23, p. 250).

³ Muito embora, também não se considere o amor sensível, se assim se pode expressar, como um simples sentimento.

⁴ Assim também compreende Cassirer quando escreve: «O verdadeiro amor de Deus é “*amor Dei intellectualis*”: ele abarca em si o conhecimento como momento e condição necessários, pois ninguém é capaz de amar o que já não tenha conhecido em algum sentido. O amor puro e simples, entendido como mero afeto sem qualquer envolvimento do conhecimento, seria uma contradição em si: o que se ama é colocado sob a ideia do bem, é compreendido *sub ratione boni*» (CASSIRER, 2001, p. 23). Nicolau de Cusa já usa a expressão *amor intellectualis* em *De coniecturis*, h III, Pars secunda, Cap. XVII, 176: 20, p. 177 e volta a empregá-la, para dar apenas dois exemplos, em *De aequalitate*, h X, 24: 23, p. 32, no entanto, aqui, expressa-se por *caritas intellectualis*.

mística” e os conceitos ou as ideias que nos são apresentadas em *De docta ignorantia* – como a coincidência dos opostos (em que o máximo e o mínimo coincidem em Deus)⁵, a douda ignorância (apresentada a partir do princípio de *como saber é ignorar*)⁶ e, sobretudo, a improporcionalidade do finito em relação ao infinito (pressuposto determinante para uma *cognitio experimentalis dei*) – apontam para construção (ou pelo menos para uma avaliação e valoração) de uma teologia mística no seu pensamento⁷. Essa é a interpretação do *De docta ignorantia* quando se trata das relações entre amor e conhecimento, ou seja, uma maior reflexão sobre tais questões encaminha o leitor para o âmbito da mística e é nesse contexto que se percebe a importância do amor. Não obstante, se em *Docta ignorantia*, por um lado, o intelecto se apresenta como uma instância privilegiada numa possível *cognitio experimentalis dei*, tal instância também se apresenta como incapaz para realização daquela *praxis experimentalis*⁸, logo, por outro lado, é preciso nos inclinar para o amor, sem, entretanto, compreendê-lo como puro afeto⁹.

⁵ Cf. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. XVI, p. 58-62. No parágrafo 43 Nicolau de Cusa chega mesmo a fazer uma referência explícita ao pseudo-Dionísio e à sua *Mystica Theologia*.

⁶ Cf. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. I e II, p. 6-12. O Cusano encerra o Cap. I afirmando: “*Hoc si ad plenum assequi poterimus, doctam ignorantiam assequemur. Nihil enim homini etiam studiosissimo in doctrina perfectius adveniet quam in ipsa ignorantia, quae sibi propria est, doctissimus reperiri. Et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem*” (*ibid.*, 4: 12-17, p. 8).

⁷ Sobre a relação do pensamento cusano com a teologia mística, cf. HAAS, 2008, em especial, a segunda parte intitulada *Docta ignorantia und Theologia mystica*, p. 19-51. Neste mesmo sentido, sem no entanto uma maior reflexão sobre o tema, asseveram-nos Reinhardt e Schwaetzer: “*Il rédigea la plupart de ses écrits lors de courtes pauses arrachées à une vie très active. Ce sont des méditations philosophico-théologiques dans lesquelles il réfléchit sur l’origine de l’existence humaine et il en vient, entre autres, à l’idée de la docte ignorance et de la coïncidence des opposés. Enfin, ses méditations tendent vers une théologie mystique. [...] Nicolas de Cues n’était pas lui-même un mystique mais un penseur dont toute le pensée trouve son fondement ultime et son accomplissement dans la théologie mystique*” (REINHARDT ; SCHWAETZER, 2008, p. 256-257).

⁸ Veja-se, sobre isso, NOGUEIRA, 2010.

⁹ Nisto todos os estudiosos cusanos parecem entrar num acordo. Apenas para ilustrar, escreve Reinhardt e Schwaetzer: Que signifie «mystique» pour Nicolas de Cues? «*Cognitio experimentalis Dei*», expérience de Dieu que dépasse tout concept. Mais, pas dans un pur affect. La «ratio» est en effet transcendée mais l’union mystique reste encore dans la ligne de la vision intellectuelle» (REINHARDT; SCHWAETZER, 2008, p. 256). Ou ainda, como escreve Cassirer ao contrapor a lógica cusana à aristotélica: «Assim, todo e qualquer tipo de teologia “racional” é rejeitado e substituído pela “teologia mística”. Mas da mesma forma como antes Nicolau de Cusa ultrapassara os limites do conceito tradicional de lógica, agora também seu pensamento ultrapassa os limites do con-

De qualquer forma, mesmo com a reflexão de outros textos de Nicolau de Cusa¹⁰, o que podemos constatar é que a experiência humana do divino, neste autor, deixa-nos no reconhecimento dos respectivos limites tanto do *affectus* quanto do *intellectus*, tomados isoladamente, na busca de Deus, não permitindo, portanto, que o amor seja confundido com um simples sentimento voluntarista, nem tampouco o intelecto seja tomado no sentido puro de um certo intelectualismo que, em última análise, pensa poder dar conta de todas as questões que se impõem aos seres tão complexos como são os humanos. Aliás, não seria mesmo a intenção de uma filosofia, que se assume no seu aspecto místico como tarefa de realização humana, colocar-se no limite que separa o divino do humano? Ora, se o *intellectus* é louvado e se mostra como uma instância extremamente importante na busca que o homem faz de Deus, a experiência deste, exatamente por ser uma *cognitio experientialis dei*, exige mais do que a força do intelecto, visto que ali se impõe o que Kremer chamou de «metafísica do conhecimento e da vontade» («Erkenntnis- und Willensmetaphysik»), ou seja, sem o desejo não se compreende e sem o intelecto não se deseja. Logo, não basta apenas querer, é preciso ter consciência dessa vontade e isso exige uma tomada de atitude por parte daquele que quer, sendo necessário reconhecer que o Divino ultrapassa todos os conceitos, até mesmo o da *coincidentia oppositorum*¹¹.

Diante disso, a complementação do *affectus* pelo *intellectus* e deste por aquele¹² parece ser, senão a via mais apropriada em termos de uma

ceito tradicional de mística, pois com a mesma determinação com que ele nega a compreensão do infinito através das abstrações e categorizações lógicas, ele também nega a possibilidade de sua compreensão pelo mero sentimento» (CASSIRER, 2001, p. 22).

¹⁰ Como a *Correspondência aos Irmãos de Tegernsee*, alguns *Sermões*, o *De visione dei* e a *Carta a Albertgati*.

¹¹ É interessante notar que, em *De beryllo*, a vontade e o entendimento, faculdades aparentemente opostas nos homens, são mostradas em Deus como sendo uma única coisa: «*Sed dum attente consideratur omnem creaturam nullam habere essendi rationem aliunde nisi quia sic creata est, quodque voluntas creatoris sit ultima essendi ratio sitque ipse deus creator simplex intellectus, qui per se creat, ita quod voluntas non sit nisi intellectus seu ratio, immo fons rationum, tunc clare videt quomodo id, quod voluntate factum est, ex fonte prodit rationis, sicut lex imperialis non est nisi ratio imperantis, quae nobis voluntas apparet*» (*De beryllo*, h XI₁, 51: 12-19, p. 58).

¹² Acredita-se que todas as *Cartas* a que se faz referência demonstram muito bem essa ideia. De

experiência mística¹³, pelos menos a mais sensata do ponto de vista de uma “douta ignorância” que busca alcançar a coincidência dos opostos para, a partir daí, ter um pré-saboreamento da divindade e assim, talvez, chegar ao limite em que o finito parece tocar o infinito. Nesse sentido, o texto mais representativo do filósofo de Cusa é o *De visione dei*. Com ele, pensamos ser possível não só complementar os conteúdos das *Cartas aos irmãos de Tegernsee*¹⁴, mas também explicitar a importância da experiência nas relações entre *affectus* e *intellectus*, chamando a atenção, mais uma vez, para a importância do amor, posto que se acredita que a experiência do olhar no referido escrito reveste-se de uma experiência do amor. Assim, o *De visione dei* nos proporciona uma série de possibilidades a serem exploradas a partir da hipótese desse opúsculo como uma *poiética* do amor.

Eis, então, algumas considerações sobre os vários temas abordados a partir desta *poiética*, começando com a ideia da experiência que ali aparece. Ora, ao se mostrar, a partir do pensamento cusano, que o conhecimento que se pode ter de Deus ultrapassa todo conceito, sendo necessário, também, a complementação entre *affectus* e *intellectus*, está-se a afirmar, de alguma maneira, que aquele conhecimento é, em última análise, uma *cognitio experimentalis dei* e, nesse sentido, trata-se de uma experiência em que todos os sentidos ou todas as instâncias formam uma unidade na busca de um experienciar divino. Não é a primeira vez que

toda forma, a conclusão em relação a essas Cartas é, simplesmente, a de que o conhecimento coincide com o amor.

¹³ Pensa-se, aqui, em termos de uma concepção de experiência mística no sentido puramente afetivo (posto que este surge, de algum modo, contra a “aridez” escolástica) em que a vontade da alma é a única força capaz de unir o homem a Deus, no sentido quase literal de um arrebatamento ou um êxtase místico; uma espécie de perda, momentânea, da identidade; um tipo de desfalecimento em que se mergulha no abismo que deveria separar o homem de Deus. É em última instância o que Rougemont denominou de «mística unitiva» e que prega a fusão total da alma e da divindade (cf. ROUGEMONT, 1968, p. 127-156). Esse tipo de concepção de o «experienciar místico» seria inconcebível na mística cusana. Todavia, se ele se afasta do puro sentimento, afasta-se, também, como chamou atenção Cassirer (cf. nota 8 supra) das categorizações e abstrações aristotélico-escolásticas.

¹⁴ Não há espaço, aqui, para mostrar a estreita relação daquelas *Cartas* com o *De visione dei*. De toda forma, nunca é demais lembrar, como fazem Reinhardt e Schwaetzer: «De ses discussions avec les moines de Tegernsee naquit sans doute son plus bel écrit «*De la vision de Dieu, une introduction expérimentale à la théologie mystiques*» (REINHARDT ; SCHWAETZER, 2008, p. 256).

Nicolau de Cusa conduz os seus “leitores” pela mão (*manuductio*), muito menos lhes oferece uma certa *praxis experimentalis*, mas é, do nosso ponto de vista, a primeira vez que essa condução se apresenta, explicitamente e em cada um dos seus passos, determinada pelo tema do amor, a tal ponto que esse parece coincidir com o intelecto. Não quer isso dizer, e é preciso insistir nesse ponto, que Nicolau de Cusa se converta à mística afetiva e abandone a instância intelectual. É antes o contrário: ao levar a experiência do olhar até ao limite que ela pode alcançar, *affectus* e *intellectus* unem-se de tal maneira, num movimento para Deus, que o amor aparece na sua plenitude como *amor intellectualis*, não sendo necessário, portanto, ocupar-se em explicar que conhecer é amar e amar é conhecer. O ponto a que chega o amor neste texto é de tal forma pleno que o Cusano, ao usar as palavras *amare* e *amor*, parece reconhecer as reais dimensões daquela instância. Logo, não é preciso dizer algo sobre o intelecto, pois o amor, na sua amplitude, inclui, naturalmente, aquele. Isso reforça, de alguma forma, a leitura do *De visione dei* como uma *poiética* do amor¹⁵, sobre a qual gostaríamos de nos deter um pouco.

Dessa forma, não poderia ter sido mais feliz Kurt Flasch quando afirma que o *De visione dei* é o texto mais poético de Nicolau de Cusa, arrolando, depois disso, os motivos para tal assertiva, concluindo com uma outra sentença lapidar: «[...] por isso, o *De visione Dei* é o livro mais belo do Cusano»¹⁶. Não deixam de ser menos afortunadas as palavras

¹⁵ Pensa-se ser possível fazer essas mesmas observações à *Carta a Albergati*, mesmo considerando que esta foi escrita num contexto diferente do *De visione dei*. Mesmo assim, a noção de um amor pleno e abrangente, capaz de englobar o *intellectus*, faz-se sentir aqui, posto que Nicolau de Cusa usa a expressão *scientia amoris* e tira proveito do seu duplo genitivo.

¹⁶ Cf. FLASCH, 2001, p. 385-386. Não se foga aqui em oferecer os motivos de Flasch que justificam as duas assertivas suprarreferenciadas: «Diese Metaphysik der Egozentrik kehrt in De visione Dei als Leitmotiv wieder; wir kennen sie schon aus dem brieflichen Resümee vom 14. September 1453, aber jetzt ist alles anschaulicher, direkter, persönlicher und – sit venia verbo – existenzzieller“. Das ist nicht nur eine Frage des Stils, oder vielmehr: Dieser Stil ist selbst nicht nur eine Sache des Stils. Nie hat Cusanus weniger „scholastisch“ geschrieben als hier; auch das war eine Botschaft: Dieser Text sollte nicht mit den Büchern der Wiener Professoren verwechselt werden können. Die Schrift war bei ihrer Übersendung verbunden mit einem gemalten Bild. Cusanus wollte bildhaft, erfahrungsnah zeigen, wie Gott gedacht werden müsse, um die Distinktionen der scharfsinnigen Scholastiker zu verlassen, ohne in den Rausch einer denkfeindlichen frommen Raserei zu fallen. Jetzt wollte er beweisen, ad oculos, daß seine neue Philosophie die Kraft hatte, sowohl die abstrakte Schulphilosophie als auch die Intentionen der Unmittelbarkeitsmystiker in sich transformierend aufzunehmen. In De pace fidei gab es noch ein recht holpriges Kapitel; ich meine das über die Christologie,

de João André quando resume a referida obra na introdução que faz à sua tradução portuguesa: «Trata-se de um escrito cujo estilo, atingindo momentos de rara beleza, procura colocar o leitor num contacto privilegiado com a experiência mística da sua finitude imersa no horizonte inexaurível e inatingível da plenitude infinita de Deus e por ela iluminada no seu taceante desejo de autossuperação numa projecção permanente para a fonte inesgotável de um olhar que é criação, vida e acto absoluto de todas as possibilidades da visão humanamente contraída»¹⁷. Os dois autores conseguem mostrar, em poucas palavras, a filosofia fazendo-se poesia e por isso é denominado *De visione dei* como uma *poiética do amor*. No entanto, é preciso ter em consideração o que se entende por uma *poiética* do amor. É natural lembrar imediatamente Aristóteles e sua famosa tripartição das ciências em ramos distintos: as ciências teoréticas, práticas e poiéticas. Todavia, embora a ideia se enquadre na última divisão – na qual o Estagirita inclui a lógica, a retórica e a poética – seria interessante estender à *poiética* um significado mais lato, ou seja, não limitá-la, aristotelicamente, a uma arte ou a uma técnica (*techné*) que se destina à fabricação de um determinado produto e que, por isso, afasta-se das ciências teoréticas (metafísica, física e matemática) e das práticas (ética e política), mas alargar o seu significado buscando a sua etimologia no verbo grego da qual deriva, *poieo*¹⁸.

in dem er auf neuen Wegen zwei alte, abstrakte Formeln der spätantiken Metaphysik – zwei Naturen, ein Suppositum – rechtfertigen mußte; in De visione Dei tritt ein solches apologetisches Interesse nicht dazwischen; daher wurde De visione Dei das schönste Buch des Cusanus» (ibid.).

¹⁷ ANDRÉ, 1988, p. 103.

¹⁸ Não é demais lembrar que o termo poiética tem a sua raiz no substantivo grego *poiesis* que, por sua vez, deriva do verbo *poieo*. *Poiesis*, segundo Bailly, significa, dentre outras coisas, ação de fazer, criação, fabricação, confecção, facultade de compor obras poéticas ou simplesmente arte da poesia. Relaciona-se, assim, à criação ou à capacidade criadora, estando diretamente ligada à ideia de arte ou mesmo de uma técnica. O verbo *poieo*, por sua vez, quer dizer fabricar, executar, confeccionar, criar, produzir, fazer nascer, causar, engendrar... Porém, só ser consegue uma noção mais clara da sua amplitude quando se vê o uso que alguns autores gregos lhe deram. Assim, por exemplo, na *Iliada*, Homero o utiliza para dar o sentido de *colocar alguma coisa na alma*; Xenófanes usa-o como significando *fazer o que é preciso, ir à caça, celebrar os jogos, procurar um amigo, fazer bem aos amigos, estimar, julgar*; Heródoto, por sua vez, o emprega na acepção de *fazer ao mesmo tempo o que se diz; fazer a genealogia dos deuses, olhar alguma coisa como grande ou importante*; já Tucídides, dentre as várias aplicações que faz do verbo, direciona-o para a ideia de *concluir a paz por si ou um com o outro*; por fim, Platão serve-se do mesmo verbo para expressar as ideias de *compor em honra*

Ora bem, o que tem o *De visione dei* de tão especial para ser designado não só como uma poética, mas sim como uma *poiética* do amor? Em primeiro lugar, como afirma Flasch, o fato de ser poético e belo, ou seja, o texto de Nicolau de Cusa procura mostrar de forma plástica (através de uma pintura) como Deus poderia ser pensado. Em segundo lugar, conforme escreve André, o texto atinge momentos de rara beleza, cuja iluminação projeta o homem para a fonte de um olhar que é mais do que um simples ver. Em terceiro lugar, é quase impossível permanecer indiferente depois da sua leitura e, sendo assim, acredita-se que algo é posto na alma (retomando o sentido de *poieo* em Homero). Em quarto lugar, o pequeno texto cusano não deixa de ser uma celebração, não aos jogos, como asseverou Xenófanés, mas à própria criação de Deus e, portanto, à própria vida. Do mesmo modo, não deixa de fazer bem aos amigos, uma vez que foi escrito especialmente para ajudar no esclarecimento de uma questão colocada pelo Abade e pelos Irmãos de Tegernsee a Nicolau de Cusa. Em quinto lugar, o olhar de Deus, no texto, é, ao mesmo tempo, o seu dizer, o seu fazer, o seu criar e o seu amar, logo, na acepção de Heródoto, faz ao mesmo tempo em que diz. No mesmo horizonte da simultaneidade, ao escrever o livro, Nicolau de Cusa vive a sua própria experiência mística e olha para essa experiência como algo profundo e importante. Em sexto lugar, o texto proporciona àquele que escreve e àquele que lê uma certa paz, talvez não no sentido posto por Tucídides, mas assim mesmo uma paz. Como afirma Flasch, o texto cusano não cai no delírio de um certo modo de pensar religioso. Por último, o livro em questão não deixa de ser composto em honra de alguém (precisamente de Deus, já que, ao tratar da relação divino-humano-divino, expõe a infinitude do amor absoluto), bem como não deixa de falar em prosa, embora, muitas vezes, soe como versos sobre Deus. Esses dois últimos sentidos do verbo *poieo* são encontrados em Platão, logicamente ele se refere aos deuses e não a Deus. De qualquer forma, guardada a devida distância dos autores gregos, sobretudo o contexto histórico-filosófico, pensa-se, por

de alguém ou falar em prosa e em verso sobre os deuses (Cf. BAILLY, 1969, p. 712-713).

tudo o que foi argumentado, que é forçoso considerar o *De visione dei* como uma obra *poiética*.

Ademais, ultrapassa o sentido aristotélico porque o livro pode ser pensado como um fim em si mesmo, porque é uma espécie de louvor do que há de mais nobre e mais digno de ser louvado bem como, no horizonte dos múltiplos olhares que se cruzam, não se pode deixar de percebê-los numa dimensão ética. Desse modo, as diversas dimensões confluem para esse pequeno e precioso texto, fazendo dele não só um livro poético e belo mas também relevante para compreender a importância da experiência humana do divino no conjunto da obra cusana. É de bom grado, então, falar um pouco sobre isso através do *affectus* e da sua *poiética*.

Inicialmente, chama a atenção o número de vezes em que a noção de amor, nas três expressões que o designam (*amor*, *caritas* e *dilectio*) aparece num livro relativamente curto: 257 vezes. Comparado aos outros textos de Nicolau de Cusa, o *De visione dei* supera a todos em relação ao uso que faz daqueles termos. Não obstante, não é só uma questão de quantidade, mas, sobretudo, o modo como é utilizado por ele, engendrando – para fazermos uso de um dos sentidos do verbo *poieo* – todo um contexto de relações onde não nos questionamos sobre a prioridade existente entre *affectus* e *intellectus*, mas que nos põe, impreterivelmente, a refletir sobre o amor através da teia de relações que ele envolve. Não se quer com isso dizer (como já se chamou a atenção) que o Cusano assuma, nesse texto, um direcionamento meramente afetivo. Acredita-se que ele continua seguindo o posicionamento do equilíbrio necessário – adotado em *De docta ignorantia* e, principalmente, nas *Cartas aos Irmãos de Tegernsee* – entre o *affectus* e o *intellectus*. Mesmo assim, não é possível não perceber nesse escrito em específico que o tema da visão comporta uma plenitude afetiva dificilmente encontrada, com tal intensidade, em outros textos. É exatamente pela plenitude do amor que aqui se impõe, que se pensa poder ver o *De visione dei* como uma *poiética* do amor. Plenitude que se expressa nas diferentes direções dos múltiplos olhares que percorrem o livro do início ao fim e que se cruzam no horizonte infinito em um único olhar que tudo pode porque é, acima de tudo, um olhar de quem ama.

Além disso, o tema da mística que percorre todo o livro está, intrinsecamente, ligado ao amor que se apresenta sob vários aspectos a partir da metáfora do olhar. No nosso ponto de vista, o *De visione dei* é um texto em que a mística do filósofo de Cusa apresenta-se de forma clara e incisiva e isso dá a esse livro uma importância de caráter capital no conjunto da sua obra. Werner Beierwaltes, por exemplo, chega mesmo a interpretar o referido livro, primariamente, como um estágio na história da metafísica do espírito e afirma que, legitimamente, ele pode ser interpretado sob o aspecto ascético-místico¹⁹. Machetta segue a mesma linha de raciocínio e escreve: «Por isso, não é de estranhar que, especificamente, o tema da mística constitua argumento explícito de um escrito seu. É o caso do opúsculo *De visione dei* [...]»²⁰. As palavras iniciais de um artigo de Trottmann sobre a coincidência dos opostos em *A visão de Deus* confirmam essa tendência entre os estudiosos cusanos: «O *De icona* de Nicolau de Cusa [...] é frequentemente considerado como um dos mais místicos entre os tratados que ele escreveu»²¹. Por fim, ainda a título de ilustração, o estudo de João André aborda, na sua conclusão, a ideia de que *A visão de Deus* retoma os temas fundamentais que já aparecem em *A douta ignorância*, acrescentando ao *De visione dei* um tipo de discurso: «Discurso místico que é, não deixa, todavia, de ser um discurso filosófico. Ou, por outras palavras, é um discurso filosófico gerado no silêncio para que remete o discurso místico»²². É interessante perceber que, apesar de todos esses testemunhos, o conceito de mística ou o de teologia mística não tem um papel relevante nos textos

¹⁹ Eis suas palavras na íntegra: «Die Schrift ‚De visione Dei‘ die hier primär als ein Stadium in der Geschichte der „Geistmetaphysik“ begriffen wird, ist freilich mit nicht geringerem Recht unter „asketisch-mystischem“ Aspekt zu interpretieren: die Einübung in die visio dei soll bestimmend werden für den Sehenden selbst. Ziel ist die Erfahrung der göttlichen Dunkelheit als des „unzugänglichen Lichtes“ (visio in tenebra: posset 74, 19), erreichbar ist dies eben durch Negation oder totale Abstraktion [...]. Dieses ‚Sein über sich selbst im göttlichen Sehen‘ bedeutet freilich nicht die Aufhebung der eigenen Individualität oder Personalität, sondern setzt vielmehr voraus, daß der Mensch in Freiheit sich selbst gewählt habe [...], d. h. daß er in einem freien Akt der Zuwendung sich in das Sehen Gottes selbst stelle» (BEIERWALTES, 1978, nota 91, p. 167).

²⁰ MACHETTA, 2006, p. 1679.

²¹ TROTTMANN, 2005, p. 67.

²² ANDRÉ, 1988, p. 129-130.

de Nicolau de Cusa, como já chamou atenção Senger²³. No entanto, como se pode notar, é quase uma unanimidade a compreensão do livro referido como um texto de caráter místico²⁴.

Assim sendo, a experiência que propõe o nosso filósofo é, numa primeira leitura, uma experiência do olhar, no entanto, ao refletir melhor sobre ele, percebe-se que ali estão contidos todos os outros sentidos, não sendo de estranhar, portanto, que ali também possam estar contidas todas as instâncias, já que se trata de uma metáfora do olhar divino, e nele, ver, falar, ouvir, compreender, amar... são uma única coisa. Além disso, aprofundando o sentido da metáfora, encontra-se naquela experiência, narrada tão didaticamente por Nicolau de Cusa, uma multiplicidade de temas que, nas suas relações, nos leva a concluir que a experiência do olhar em *De visione dei* é, antes e acima de tudo, uma experiência do amor. Se se levar em conta a intrínseca relação que existe entre olhar, não abandonar e cuidar²⁵, sugerida pelo experienciar da *visio dei*, perceber-se-á que a *visão de Deus*, sob todos os aspectos, derrama sobre as suas criaturas o seu infinito amor, sem, entretanto, exigir do homem algo em troca. Trata-se de uma autêntica metafísica do dom, em que Deus, metaforizado pelo olhar do quadro, dá-se na sua inteireza, na sua plenitude e na sua gratuidade através de um olhar que jamais fecha os olhos e, também, por isso, aparece como o olhar de quem ama. O ápice desse experienciar do amor é a visão face a face, o cruzamento em que o amor finito parece conseguir tocar o amor infinito: mística do dom ou do encontro em que olhar de olhos nos olhos exige uma total entrega, que, ao contrário de um êxtase místico afetivo, só se mostra possível com um mergulho no próprio eu, no reconhecimento da nossa identidade e, com ele, na tomada de consciência da nossa ignorância diante do Absoluto. Doutra ignorância gerada na visão

²³ Cf. SENER, 1988.

²⁴ Quase porque Flasch, por sua vez, adverte: «*Es besteht eine Tendenz, dem Buch De visione Dei eine „mystische“ Fassung zu geben, in dem Sinne dieses Wortes, den es in den Marktbedürfnissen der Gegenwart angenommen hat. Dagegen empfiehlt es sich, gerade diesen Text genetisch, in seinen geschichtlichen Entstehungsbedingungen, in seinem literarischen und theoretischen Kontext zu analysieren*» (FLASCH, 2001, p. 389).

²⁵ Relação que não abordamos neste texto.

do encontro do amante e do amado, que penetra, segundo as palavras do nosso místico, num secreto e oculto silêncio onde nada resta da ciência ou do conceito de face²⁶.

Pensando na experiência do olhar enquanto experiência humana do divino em Nicolau de Cusa, reflita-se um pouco, a fim de se concluir o texto, no significado da expressão *visio dei*. Ela possui um duplo sentido e essa dupla acepção não se limita ao sentido de ver e ser visto, ou melhor, essa significação primeira, no livro cusano, não pode restringir-se somente ao sentido da visão. Sendo assim, tenta-se perceber não só o sentido do olhar mas também o olhar enquanto expressão dos sentidos, refazendo o seu percurso, porém, concentrando-nos no sentido que a própria expressão *visio dei* comporta.

É necessário que se detenha um pouco na etimologia referenciada por Nicolau de Cusa no que diz respeito à expressão *visio dei* e que ocorre logo nos primeiros parágrafos do *De visione dei*. Refer-se à relação que o filósofo busca estabelecer entre a *visio dei* e o seu correspondente grego, se assim se pode afirmar, *theos*²⁷. Esse deriva do mesmo verbo do qual advém *theoria*, o verbo *theoreo*, que significa observar, examinar, ver, contemplar com a inteligência, originariamente, contemplação significa visão. Os dois componentes que formam o nome *theoria* (*théa* e *orao*) designam a ação de ver²⁸. A relação de *theos* com *theoria* em *De visione dei* não se encontra explícita²⁹, mas pode ser

²⁶ Cf. *De visione dei*, h VI, Cap. VI, § 21.

²⁷ Beierwaltes chega mesmo a afirmar que o *De visione dei* pode ser compreendido, também, como o desenvolvimento especulativo da etimologia de *Theos* como *Theoren* (*Deus videns*), complementando que Nicolau de Cusa conhecia aquela etimologia através de Eriúgena (*De divisione naturae*) e de Alberto, o grande (*Super Dionysium De divinis nominibus*). Termina a nota destacando a importância do tratamento que o Cusano deu ao olhar no seu precioso opúsculo: «*Der Erörterung der angezeigten Thematik liegt primär Cusanus' Schrift 'De visione Dei' zugrunde, da sie die wesentlichen Aspekte des Problems in einem Denkzusammenhang deutlich macht*» (BEIERWALTES, 1978, nota 3, p. 146).

²⁸ Cf. PETERS, 1983. Assim também parece entender Schulz quando afirma: «*Theos (deus) kommt vom griechischen <theoreo>, das heißt ich sehe. Diese etymologische Auskunft ist nicht neu. Traditionelle Deutungsversuche leiten Gott von theo oder theoreo ab: Gott durchläuft alles, oder: Gott sieht alles. Auch die Erklärung, die Cusanus hier für die Ableitung des Wortes theos von theoreo gibt, ist traditionell*» (SCHULZ, 1957, p. 13-14).

²⁹ No entanto, encontramos tal explicitação no *De quaerendo deum*, onde é afirmado: «*Nunc videmus, an nobis nomen theos seu deus adminiculum praestet ad ista. Non est enim nomen ipsum theos nomen*

perfeitamente subentendida, afinal, a experiência relatada no livro é também um experimentar contemplativo que não pode e não deve ser entendido somente num sentido passivo, ou seja, contemplar pode ser compreendido como ação de ver, mas o ato de ver em o *De visione dei* ultrapassa o plano meramente passivo como se pode observar, por exemplo, nos passos em que Nicolau de Cusa utiliza, explicitamente, o termo *theos*.

Assim, no capítulo I, afirma: «Deus, com efeito, que é a própria sumidade de toda perfeição e maior do que se pode pensar, recebeu o nome de *theos* exatamente porque tudo vê»³⁰. Une, portanto, ao “conceito” de Deus, ou melhor, ao próprio Deus, o ato da visão, fazendo derivar, posteriormente, o olhar das criaturas deste olhar que tudo vê³¹. Dessa forma, é toda uma ontologia do olhar que se vai formando ao longo do texto³², pois o olhar de Deus é fundador e atuante, como se pode perceber no capítulo V quando se leem as seguintes palavras: «És, por isso, o meu Deus, tu que tudo vês, e o teu ver é actuar. E é assim

*dei, qui excellit omnem conceptum. Id enim, quod concipi nequit, ineffabile remanet. Effari enim est conceptum intrinsicum ad extra fari vocalibus aut aliis figuralibus signis. Cuius igitur similitudo non concipitur, nomen ignoratur. Non est igitur theos nomen dei, nisi ut quaeritur ab homine in hoc mundo. Quaerens igitur deum attente consideret, quomodo in hoc nomine theos via quaedam quaerendi complicitur, in qua deus invenitur, ut possit attraheri. Theos dicitur a theoro, quod est video et curro. Currere igitur debet quaerens per visum, ut ad omnia videntem theon pertingere possit. Gerit igitur visio similitudinem viae, per quam quaerens incedere debet. Oportet igitur, ut naturam sensibilis visionis ante oculum visionis intellectualis dilatemus et scalam ascensus ex ea fabricemus». De quaerendo deum, h IV, I, 19, p. 14-15. Para sermos mais exatos, este é apenas um dos muitos passos em que o Cusano aborda o sentido de *theos* neste texto. Outros passos em que o Cusano usa o sentido do termo *theos* (cf. *ibid.*, I, 26: 4-7, p. 18; 27: 9-13, p. 19; 29: 3-7, p. 20-21; 31: 13-14, p. 22; III, 43: 1-3, p. 29-30). De toda forma, para a interpretação de tal etimologia de *theos* no *De visione dei*, h VI, cf., Caps. I, § 5; V, § 16; VIII, § 31.*

³⁰ «Deus etenim, qui est summitas ipsa omnis perfectionis et maior quam cogitari possit, theos ob hoc dicitur, quia omnia intuetur» (*De visione dei*, h VI, Cap. I, 5: 4-6, p. 10).

³¹ «Si enim visus unus est acutior alio in nobis et unus vix propinqua, alius vero distantiora discernit, et alius tarde, alius citius attingit obiectum, nihil haesitationis est absolutum visum, a quo omnis visus videntium, excellere omnem acutiem, omnem celeritatem et virtutem omnium videntium actu et qui videntes fieri possunt» (cf. *De visione dei*, h VI, Cap. I, 5: 10-15, p. 10).

³² Sobre essa ideia assevera Machetta: «Porque Dios es el principio y ejemplar de todos los actos de ver, [...] todo ver que procede del hombre ha recibido su entidad del principio. El ver del hombre es el ver de Dios que ve y que da, por ello, el ver. De esta manera queda explicitado el vínculo ontológico entre el ver absoluto de Dios y el ver determinado del hombre» (MACHETTA, 2006, p. 1683). Posteriormente o autor relaciona esta ontologia à liberdade e à ética.

que tudo actuas. Não é, pois, por nós, Senhor, não é por nós, mas pelo teu grande nome, que é theos, que canto a glória sempre eterna»³³.

Aliás, o próprio título desse capítulo é extremamente sugestivo do ponto de vista do olhar enquanto expressão dos sentidos, embora não se possa deter em tal tema neste artigo. Agora, importa notar que todas as suas palavras finais remetem para o que se chama, mais acima, uma ontologia do olhar. Destarte, o ver de Deus é o seu atuar e o seu atuar não só se exerce enquanto um ato fundador mas também como ação de ministrar, prover, cuidar e conservar. Assim, o olhar de Deus, metaforizado pelo quadro, não abandona nenhuma das suas criaturas porque, além de criar, conserva, e conserva cuidando, ou seja, olhando apenas com a simplicidade do seu olhar («*Et haec omnia uno simplicissimo intuitu tuo operaris*»). Desse modo, é todo um universo que se funda a partir da simplicidade e, ao mesmo tempo, da profundidade de um olhar que não é só divino, mas é, sobretudo, amante. Talvez por isso, a última vez em que o termo *theos* aparece explicitamente no texto é num capítulo intitulado «*quomodo visio dei est amare, causare, legere et in se omnia habere*». No momento, vejamos o seu último parágrafo para concluir esta pequena reflexão sobre a relação Deus-*theos*-olhar-experienciar:

Ó quão admirável é o teu olhar, que é theos (Deus) para todos aqueles que o perscrutam! Quão belo e digno de ser amado por todos os que te amam! Quão terrível é para todos os que te abandonam, a ti, Senhor, meu Deus. Pois com o teu olhar vivificas, Senhor, todo o espírito, alegras todos os bem-aventurados e afastas toda a tristeza. Olha, por isso, para mim misericordiosamente e a minha alma será salva³⁴.

³³ «*Tu igitur es deus meus, qui omnia vides, et videre tuum est operari. Omnia igitur operaris. Non nobis igitur, domine, non nobis, sed nomini tuo magno, quod est theos, gloriam cano sempiternam*» (De visione dei, h VI, Cap. V, 16: 1-4, p. 19).

³⁴ «*O quam admirandus est visus tuus, qui est theos, deus, omnibus ipsum perscrutantibus. Quam pulcher et amabilis est omnibus te diligentibus. Quam terribilis est omnibus, qui dereliquerunt te, domine deus meus. Visu enim vivificas, domine, omnem spiritum et laetificas omnem beatum et fugas omnem maestitiam. Respice igitur in me misericorditer, et salva facta est anima mea*» (De visione dei, h VI, Cap. X, 31: 1-6, p. 31).

Como se pode notar, o olhar de Deus é *theos*, ou seja, é o próprio Deus para aqueles que o perscrutam e o amam, sendo, simultaneamente um olhar que vivifica, alegra e salva. Nesse passo, Deus converte-se na própria ideia do belo, formando uma simbiose extremamente plástica, como o próprio ícone apresentado, entre Deus-*theos*-visão e beleza-amor. O que nos faz pensar que Deus enquanto *theos* é o próprio olho que tudo vê, sendo, ao mesmo tempo, o próprio olho pelo qual as criaturas são vistas e veem a Deus. Por outro lado, a visão tende, naturalmente, para aquilo que é belo e amado, ou melhor, tudo o que é amado, porque é amado, torna-se necessariamente belo. Deus, assim, reflete-se na etimologia de *theos*, irradiando beleza e bondade com o seu olhar e, desse modo, o ideal da *kalokagathia* grega (que remonta a Homero) é retomado por Nicolau de Cusa e repensado num contexto místico-religioso em que o olhar de Deus para os homens e destes para Deus só se realiza, plenamente, numa reciprocidade fecunda e atuante, portanto, numa troca de olhares onde ver e ser visto significa muito mais do que olhar. Significa, acima de tudo, amar e, por isso, a metáfora do olhar deve ser compreendida como a expressão dos sentidos, posto que o olhar, neste texto, não só vê mas também fala, ouve, sente, cuida etc³⁵.

Desse modo, pode-se dizer que a experiência humana do divino em Nicolau de Cusa aparece ao longo do seu pensamento, destacando-se, como se procura mostrar aqui, no seu *De visione dei*. Neste texto em específico, Nicolau de Cusa sugere um “caminho” aos irmãos beneditinos como forma de auxiliá-los a compreender a questão da teologia mística³⁶. Todavia, o próprio Cusano escreve com a humildade

³⁵ Ou, como escreve Stachel acerca do olhar em *De visione dei*: «*Mit dem Sehen sind alle göttlichen Attribute mitgemeint: „Reden“ (loqui), „Wirken“ (operari), „Schaffen“ (creare) und vieles andere mehr, von allem aber auch „Lieben“ (amare)*» (STACHAEL, 1980, p. 169).

³⁶ É do conhecimento de todos os estudiosos cusanos o contexto e o motivo da elaboração do referido opúsculo: o debate acerca da interpretação de a *Mystica theologia* do pseudo-Dionísio. É conhecida, também, a influência que esse autor exerceu sobre Nicolau de Cusa. A Biblioteca do Cusano em Bernkastel-Kues atesta isso, como se pode ver nos Códices 43, 44 e 45, bem como testemunha, de igual maneira, a leitura atenta dos textos dionisianos, como se pode ver através das observações feitas pelo próprio Cusano à margem daqueles textos no Códice 96, conforme encontramos em BAUR ; HOFFMANN, 1941.

e a sinceridade de quem ainda não percorreu, na sua totalidade, tal via (conforme podemos ler na *Carta de 22-9-1452*); além disso, ao tentar conduzir os irmãos de Tegernsee até a mais sagrada obscuridade (como afirma, por exemplo, em *De visione dei*), ele não só conduzirá, como, ao mesmo tempo, será conduzido pela sua própria tentativa que se realiza enquanto é experimentada. Por tudo isso, seu texto não deve ser lido como se fosse uma espécie de “guia espiritual”, mas, sobretudo, como o relato e o questionamento de um homem religioso que procura viver e compreender a sua própria experiência mística³⁷.

É sugestivo, portanto, o que afirma Haas acerca de Nicolau de Cusa e da sua relação com a mística: «Na história da mística renana não deve faltar o nome do grande homem da igreja e cardeal, Nicolau de Cusa (1401-64)³⁸. Por esse motivo, não porque ele teria propagado e demonstrado com a vida a existência do fundamento de uma forma de experiência mística em toda exclusividade – por exemplo, na sua pregação – mas sim por esta pura razão: porque ele tem feito, explicitamente, da “teologia mística” objeto da sua reflexão, no contexto do seu pensamento»³⁹. Logo, quando chamamos Nicolau de Cusa de místico

³⁷ Cf. NOGUEIRA, 2006, p. 86.

³⁸ Assim como não havia um lugar para a filosofia cusana na(s) “História(s) da Filosofia Medieval”, parece que também não há nos livros sobre a “Mística Alemã” ou sobre a “Mística na Idade Média”. Pelo menos é o que se nota, por exemplo, em DE LIBERA, 1994. Embora o título sugira que o autor vai fazer uma abordagem somente até Eckhart, ele ainda dedica um capítulo a Berthold de Moosburg, referindo-se ao Cusano uma única vez, numa única linha, no final do livro, numa parte dedicada às “notices individuelles”. Algo semelhante acontece no livro de MICHEL, 1997, onde Nicolau de Cusa é referenciado uma única vez, numa única linha, no final do livro, onde o autor aborda Thomas Kempis e afirma que alcançou o limite da cronologia do seu trabalho, ou seja, o fim do século XV. Nunca é demais lembrar que o século de Nicolau de Cusa é, precisamente, o XV.

³⁹ HAAS, 2004, p. 262. McGinn também reconhece a importância de Nicolau de Cusa na História da Mística, entretanto, afirma que tal importância ainda não foi apreciada como deveria: “*La place de Nicolas de Cues dans l’histoire de la mystique chrétienne n’a pas encore été pleinement appréciée. Il a vécu au milieu d’une époque (vers 1300 et 1500), où se sont développées de nouvelles formes de mystique en langue vernaculaire, qui avaient souvent un caractère hautement personnel et fortement émotionnel, tout en essayant de créer une forme de mystique scolastique, c’est-à-dire organisée en traités et manuels sur la nature de la mystique à l’usage des confesseurs et des guides spirituels. Le De visione Dei ne s’inscrit dans aucune de ces catégories, bien qu’il induise des exercices spirituels destinés à conduire à la vision unifiante. C’est également un résumé structuré de théologie mystique qui prend position sur un certain nombre de problèmes clefs, discutés à l’époque*” (MCGINN, 2006, p. 158).

ou mesmo quando se faz referência a alguns dos seus textos como possuindo um caráter mais místico, diz-se isso no sentido de mostrar que o pensador alemão preocupou-se, na sua obra, com a experiência humana do divino, sendo capaz de fazer uma reflexão profunda sobre a mística e, ao mesmo tempo, contribuindo com as questões colocadas pela “disputa dos místicos”, no sentido de refletir sobre a conjunção (e não a disjunção) entre *affectus* e *intellectus* numa possível *cognitio experimentalis dei*.

Referências

BAILLY, A. **Abrégé du dictionnaire grec-français**. Paris: Hachette Éducation, 1969.

BAUR, L. ; HOFFMANN, E. (Vorgelegt). **Cusanus-Texte III. Marginalien, 1. Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus**. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuschhandlung, 1941.

BEIERWALTES, W. Visio Absoluta oder absolute Reflexion, Cusanus. *In: _____*. **Visio absoluta** – reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzip bei Nicolaus Cusanus. Heidelberg: Carl Winter, 1978. p. 144-175.

CASSIRER, E. **Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento**. Trad. de J. Azenha Júnior. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CUSA, Nicolau de. **A visão de Deus**. Trad. e introd. de J. M. André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

DE LIBERA, A. **La mystique rhénane, d'Albert le grand à Maître Eckhart**. Paris: Seuil, 1994.

FLASCH, K. **Nikolaus von kues** – geschichte einer entwicklung. Vorlesung zur Einführung in seine Philosophie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.

HAAS, A. M. **Mystik im Kontext**. München: W. F. Verlag, 2004.

MACHETTA, J. Intellecto contemplativo en la fórmula cusana «*si tu tuus et ego ero tuus*». *In: PACHECO, M. C. ; MEIRINHOS, J. F. (Eds.)*. **Intellecto e imaginação na Filosofia Medieval**. (Actas do XI Congresso Internacional de Filosofia Medieval da S.I.E.P.M., Porto, de 26 a 31 de outubro, 2002). Tur-

nhout: Brepols, 2006. vol. III, p.1679-1693.

MCGINN, B. Nicolas de Cues sur La Vision de Dieu. *In*: VANNIER, M.-A. (dir.). **La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues**. Paris: CERF, 2006. p. 136-158.

MICHEL, A. **Théologiens et mystiques au Moyen Âge** – la poétique de Dieu – V^e-XV^e siècles. Paris: Gallimard, 1997.

NOGUEIRA, M. S. M. O *De visione dei* como expressão da experiência religiosa em Nicolau de Cusa. **Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval**. Curitiba, n. 1, 2006, p. 83-105.

NOGUEIRA, M. S. M. A importância do amor para a apreensão do divino em *De docta ignorantia*. **Scripta Mediaevalia – Revista de Pensamiento Medieval** (Publicación del Centro de Estudios Filosóficos Medievales de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo). Mendoza, v. 3, n. 2, 2010, p. 47-64.

PETERS, F. E. **Termos filosóficos gregos** – um léxico histórico. Trad. de B. R. Barbosa. Lisboa: Fundação Caluste Gulbenkian, 1983.

REINHARDT, K. ; SCHWAETZER, H. Mystique et réforme de l'Église chez Nicolas de Cues. *In*: VANNIER, M.-A. (dir.). **La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues**. Paris: CERF, 2008. p. 270, p. 255-276.

ROUGEMONT, D. **O amor e o ocidente**. Trad. de Ana Hatherly. Rio de Janeiro: Moraes Editores, 1968.

SCHULZ, W. **Der gott der neuzeitlichen metaphysik**. Pfullingen: Neske, 1957.

SENGER, H. G. Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues. *In*: _____. **Gnosis und mystik in der geschichte der philosophie**. Zürich/München: Artemis Verlag, 1988. p. 111-134.

TROTTMANN, C. La coïncidence des opposés dans le *De icona* (IX-X) de Nicolas de Cues. *In*: D. LARRE (Dir.). **Nicolas de Cues penseur et artisan de l'unité**. Lyon: ENS Éditions, 2005.p. 67-85.

OBS.: Os textos de Nicolau de Cusa são citados a partir da Edição crítica de Heidelberg (sigla: h), à exceção de: *De docta ignorantia* (ed. de H. G. Senger, identificada por «ed. minor»), a *Correspondência* com o Mosteiro de Tegernsee (ed. de E. Vansteenberghé) e a *Carta a Albergati* (ed. de G. von Bredow).

– A FILOSOFIA E A MÍSTICA MEDIEVAL

ANIMA ANNIHILATE AND SPIRITUALLIS INTELECTIO

– THE PHILOSOPHY AND THE MEDIEVAL MYSTIC

NOELI DUTRA ROSSATTO¹

Resumo

O estudo analisa três perspectivas da mística medieval a partir de problemas levantados pela filosofia contemporânea. No geral, toma-se a mística como uma sabedoria resultante da atitude de recolhimento que conduz à relativização do eu, da vida, da vontade ou do ser frente a uma totalidade superior. Mostra-se, em primeiro plano, a tendência de relativização de si mediante a anulação da vontade. Um segundo plano trata a anulação do eu como possível via de transcendência e de negação de si. Por fim, apresenta-se o caminho da hermenêutica que, mediante a interpretação das palavras, dos enigmas e das figuras, procura ascender à plenitude da liberdade espiritual.

Palavras-chave: mística - espiritualidade - hermenêutica - identidade pessoal - ética.

Abstract

The study analyses three perspectives on the medieval mystic philosophy through problems brought up by contemporary philosophy. Generally, mystic is taken as a wisdom resulting from the collecting leading to the relativization of the self, of life, of will or the being before a superior totality. In the foreground, the tendency towards relativization through the annulment of will is shown. A second plane deals with the annulment of self as a possible means of transcendence and denial of the self. Lastly, the path of hermeneutics is presented which, through the interpretation of words, enigmas and images, seeks to ascend to the fullness of spiritual freedom.

Key words: Mysticism - Spirituality - hermeneutics - Personal identity - Ethics.

¹ Doutor em História da Filosofia Medieval pela Universidade de Barcelona (UB), Espanha. Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), RS, Brasil. E-mail: noelirossatto@smail.ufsm.br

Procuraremos responder a duas questões pontuais. Qual o atual interesse filosófico pela mística? E de que mística vai falar a Filosofia Medieval?

As respostas a ambas as questões levarão em conta três perspectivas distintas de tratamento da mística. Em um sentido, considera-se a mística como uma sabedoria resultante de uma atitude de recolhimento de si, o qual leva à relativização de si próprio – como eu, vida, vontade ou ser –, frente a uma totalidade mais ampla. Em outro sentido, entende-se a mística como a atitude de radical negação do ser – ou de aniquilamento da alma (*anima annihilata*) – como possibilidade de afirmação ou positivação da mais plena liberdade. Por fim, compreende-se a mística como uma via interpretativa, uma compreensão espiritual (*spiritualis intellectio*), capaz de conduzir à plena liberdade espiritual em que não se ascende para tudo compreender, mas, de outro modo, compreende-se cada vez mais para ascender ao mais alto grau da contemplação.

1 O atual interesse filosófico pela mística

1. A mística vai ser retomada por diferentes tendências e com distintos propósitos na Filosofia Contemporânea.² Ernst Tugendhat, em seu recente artigo intitulado *Sobre mística* (2005), assim como em seu anterior livro *Egocentricidade e mística: um estudo antropológico* (2004), procura distinguir mística e religião. Ele vai apontar para dois elementos centrais que estão nas raízes antropológicas da mística. O primeiro é a atitude de recolhimento, isto é, aquela concentração em si mesmo, característica da maioria das místicas, que produz a paz interior e a unidade do espírito. Em segundo, destaca que o objetivo do recolhimento de si não é propriamente o Eu ou a própria vida, mas, simultaneamente,

² ROSSATTO, N. D. Filosofia e mística. **Humanidades em Revista**. Unijuí, Ano 5, n. 07, jul-dez. 2008, p. 11-24.

o mundo e a totalidade. Para o autor, a mística não diz respeito a uma emoção, um sentimento ou uma experiência religiosa, mas a um “saber e uma atitude correspondente”.³

Tendo em vista que os dois componentes antropológicos da mística são o recolhimento de si e a abertura da consciência para o mundo e a totalidade, o autor destaca três maneiras diferentes de interpretar esses elementos. Na primeira interpretação (característica do budismo, para o autor), o recolhimento de si leva a um processo de *fusão* em um nada totalizador (*vazio*). Na segunda interpretação (a do taoísmo), o recolhimento não conduz o si a uma fusão ou a uma unidade totalizadora com o nada, mas ele é meramente *relativizado* em vista de algo Uno (o *Tao*). Na terceira interpretação, o recolhimento leva o si mesmo a uma tomada de consciência de que está imerso no mundo em meio às demais coisas e, em decorrência disso, há uma *relativização* ante uma universalidade indeterminada, como é o caso da compaixão budista pelos demais seres e da *charitas* cristã como um amor não egocêntrico dirigido às demais pessoas.

A mística constituiria, assim, uma sabedoria que, em todas essas interpretações, concorre igualmente para a redução do Ego, a relativização da primeira pessoa do singular ou o aniquilamento do singular isolado, tendo em vista uma realidade mais ampla e indefinida (*vazio*, totalidade, universalidade indeterminada). De acordo com isso, poder-se-ia dar uma resposta bem precisa à pergunta pelo atual interesse filosófico pela mística: tal interesse visa a sair da prisão da primeira pessoa, relativizar o Ego autos-suficiente em sua herança moderna e, enfim, quebrar de vez com a centralidade do Eu na cultura ocidental atual.

2. Outra tendência, menos preocupada com o âmbito do recolhimento de si e da interiorização, volta-se mais para o aspecto referente à renúncia ontológica do singular em decorrência de uma experiência existencial nadificadora. Pensamos aqui no texto de Jean-Paul Sartre,

³TUGENDHAT, Ernst. Sobre mística. **Diálogo científico (DC)**. Santiago de Chile, v. 14, n. 1/2, p. 11-21, 2005, p. 17.

Saint Genet – ator e mártir, de 1952. O tema está tratado, sobretudo, no Livro II – *A conversão para o mal* –, que ostenta no subtítulo um verso de São João da Cruz: “*Para vires a ser tudo, queiras não ser nada*”.

A proposta sartreana se afasta visivelmente dos antigos caminhos que culminavam na anulação ou na relativização do singular, tendo em vista a relação ou a ancoragem em um universal transcendente. Ela se separa tanto daqueles casos em que o singular é diminuído em função de uma totalização balizada pelo universal (tendências platônicas), como daqueles outros casos em que a totalização se desloca para o âmbito interno do próprio singular, mas ainda se regula e se ampara em uma instância universal superior. Contra isso, o pensador francês vai acentuar um processo de involução do singular, desencadeado por uma via descendente que culmina na nadificação ontológica, caracterizada pela total perda da segurança em um possível universal.

Para chegar a isso, Sartre contrasta a proposta da mística castelhana do século XVI, nas posições assumidas por João da Cruz (1542-1591) e Tereza de Ávila (1515-1582), com aquela vivida no século XX pelo escritor maldito Jean Genet. Segundo Sartre, a “humildade” de Santa Tereza e o “nada” de São João da Cruz, vistos em geral como duas tendências extremadas de aniquilamento do singular, não são tão radicais como parecem, pois, segundo ele, acabam sempre amparadas numa “preferência do Ser”.⁴ Ainda que a atitude de Tereza desperte a desaprovação por parte do mundo (a humilhação) e a de João da Cruz conduza ao abandono total (o nada), no plano individual, em ambos os casos, os santos sempre vão poder contar, em última instância, com uma divindade que os aprova e os reconforta.

Se a mística castelhana propugna o desprezo pelo singular desde uma via que ele ainda permanece amparado por um universal transcendente, de outro modo, o existencialismo sartreano destaca um caminho totalmente diverso: o deslocamento não vai mais do singular ao universal, mas descreve um sentido imanente que se inicia no singular e tende

⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet – ator e mártir* (Ed. orig. *Saint Genet: comédien et martyr*, 1952). Petrópolis: Vozes, 2002, p. 216.

para o cada vez mais singular. Propõe o mergulho no singular cada vez mais singular num movimento de abandono total e sem volta. No final deste procedimento, o singular não se encontrará mais com um universal superior e abstrato, nem almejará seu aniquilamento para que nele possa o universal fluir livremente. O caminho agora é percorrido do singular ao cada vez mais singular que, ao deixar para trás todas as formas de ser, poderá enfim experimentar a suprema liberdade que radica no nada existencial. Como diz Sartre, a propósito: “É o termo final de uma involução, que permanece habitado pela lembrança das grandes formas complexas, peixe, pássaro, homem, que ele foi e que não pode voltar a ser, e nem mesmo compreender completamente”.⁵

Certamente não estamos aqui diante de uma proposta de descrição, em que o recolhimento de si é constituído desde uma relação com uma totalidade exterior a si, tal como o que se pode vislumbrar nas construções platônicas e neoplatônicas, em que a alma se despe totalmente do corpo (ou do ser) para poder livremente alçar voo rumo à morada do Sumo bem ou do Sumo ser, como alguns autores sugerem a propósito das místicas negativas.⁶ Estamos diante de um radical processo de involução em que, para vir a ser nada, o singular, ao longo do caminho, deixa para trás a totalidade do ser e apaga a própria compreensão de si.

3. Outra tendência pode ser encontrada no texto de Roland Barthes, *Sade, Loyola e Fourier* (1971), que apresenta a mística de Santo Inácio de Loyola (1491-1556), o fundador da Companhia de Jesus (os jesuítas), como uma reação à tradição da mística negativa que leva à não verbalização, ao não dizer, ao nada sublime. A proposta de Loyola, segundo o autor, enquadra-se perfeitamente numa perspectiva contrária a toda espécie de *horror vacui* produzido pelas místicas do inefável, do quietismo ou do salto no vazio das trevas. Contrariamente, Loyola responderá com um “imperialismo radical da imagem” e do dizer, re-

⁵ SARTRE, 2002, p. 212.

⁶ WEIL, Simone. *La pesanteur et la grace*. Paris: Plon, 1948; CIRLOT, Victoria ; GARÍ, Blanca. **La mirada interior:** escritoras místicas y visionarias en la Edad Media. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1999, p. 246.

sultante da conjugação entre uma fértil imaginação e o controle dos rigorosos *exercícios espirituais*.⁷

Não obstante, a imagem e a palavra, não figuram aqui como um dos elementos mediadores que, nas tradicionais vias unitivas, reconduziam a alma ao seu lugar de origem. A imagem e a palavra fazem parte de um “sistema linguístico” controlado que garantem duas coisas essenciais: de um lado, há a garantia da ortodoxia da fé; e, de outro, que não se cairá nos perigos da confusão, do niilismo, do vazio e da falta de controle, característicos das místicas negativas.⁸

A tendência mística tratada por Barthes se enquadra perfeitamente naquilo que, hoje, alguns autores têm caracterizado como sendo a metafísica do ser, predominante no pensamento ocidental, em oposição à metafísica do bem ou às diferentes vias negativas do ser, do bem ou da vontade. Dessa ótica, não é por acaso que, desde uma perspectiva denominada pós-metafísica, alguns pensadores tendem a ver no decreto da “morte de Deus”, no niilismo e nas diversas formas de ateísmo que marcaram o século XX, um mesmo movimento de reação que procura compensar a deficiência causada pelo abandono das místicas negativas.⁹

É o momento de passar à outra questão proposta inicialmente: de que mística irá falar a Filosofia Medieval?

⁷ BARTHES, Roland. **Sade, Loyola e Fourier** (Ed. Orig., Paris: Seuil, 1971). Madrid: Cátedra, 1997, p. 83.

⁸ *Ibid.*, p. 83.

⁹ Cf. MARION, Jean-Luc. **Dieu sans l'être**. Paris: Presses Universitaires e France/Quadrige, 1991; *idem*. De La mort de Dieu aux noms divins: l'itinéraire théologique de la méthaphysique. In: **L'être et Dieu**. Travaux du CERIT. Paris: Éditions du Cerf: 1986; MARTINS, Maria Manuela. **Santo Agostinho no pensamento de J.-L. Marion**: uma leitura de 'Dieu sans l'Être', em Lusofia, Covilhã, 2008. Texto disponível em: <www.lusofia.net>; SANTOS, B. S. Introdução. In: DIONÍSIO, Pseudo-Areopagita. **Dos nomes divinos**. São Paulo: Attar editorial, 2004; VEGA, Amador. Introducción. In: MAESTRO ECKHART. **El fruto de la nada**. Madrid: Ediciones Siruela, 1998.

Para responder à questão, tomaremos, em um primeiro momento, a proposta de anulação da vontade individual, em vista de uma vontade superior, do abade cisterciense Bernardo de Claraval (1090-1153). Depois, apresentamos a via de aniquilamento do Eu ou do ser individual, na perspectiva da beguina (irmã) – que depois ingressará no convento - Matilde de Magdeburgo (1207-1294 ou 1301). Em terceiro lugar, agregamos a via da compreensão espiritual seguida por Joaquim de Fiore (1135-1202), que pode ser tomada como uma via hermenêutica, à medida que propõe decifrar os sinais velados sob a forma da letra, das figuras e dos enigmas, tanto nos textos bíblicos como na história subsequente a eles. Aqui parece ser levado adiante o antigo sonho gnóstico da compreensão plena, sob o amparo das palavras do apóstolo Paulo (I Cor 13,19): “Agora vemos num espelho e em enigma; mas, então, veremos face a face.”

2.1 Bernardo de Claraval e a anulação da vontade

Podemos dizer que Bernardo de Claraval segue a via da vontade. A perfeita união da alma com Deus resulta de um acordo de vontades (*voluntare consentaneos*) no qual os seres ou as substâncias não se confundem (*non substantiis confusos*), mas instauram uma perfeita comunhão entre seres que se amam e se querem. A vontade humana e a divina coincidem plenamente. Como exigência prévia a essa plena coincidência entre as duas vontades, a humana e a divina, requer-se o total apagamento da vontade humana individual. O ápice desse processo pode ser alcançado pelo homem aqui na terra, ainda que só por um momento, através do êxtase.

Não obstante, apesar de a união extática ser apresentada por Bernardo como uma experiência familiar, ela jamais poderá ser comunicada. O êxtase, então, é uma experiência estritamente particular e solitária que, embora implicando a anulação total da vontade, jamais poderá extrapolar o âmbito estritamente individual. Através disso, já se pode

ver que a base dessa proposta de espiritualidade se apoia na anulação da vontade e não do ser; também que não é uma via cognitiva como a da gnose. Além do mais, o êxtase é uma experiência que não implica uma ascensão coletiva, comunitária ou cosmo-histórica, mas que diz respeito estritamente a uma alma em particular.

Na proposta de Bernardo, é no íntimo e solitário silêncio da alma que se efetiva a comunicação com o divino. Certamente aqui nos encontramos com alguns vestígios do platonismo e do psicologismo agostinianos. Em decorrência disso, este itinerário místico não seguirá uma vivência comunitária, pois não é mediante a relação com o outro que se dá o processo de ascensão espiritual. Ao contrário, é um trabalho íntimo, silencioso e de uma extremada decisão pessoal.

A centralidade da singularidade isolada se manifesta na leitura das poucas definições encontradas na obra de Bernardo. Ele distingue três graus ascendentes na via espiritual. O primeiro grau consiste na consideração (*consideratio*), que é o momento em que a alma intenciona buscar o verdadeiro; o segundo grau compete à contemplação e nele a alma apreende a verdade de todas as coisas. No terceiro e mais alto grau, chega-se ao êxtase, definido por dois movimentos distintos: de um lado, é a mente que sai de si em direção ao encontro de Deus (*excessum pura mentis in Deo*); de outro, é o próprio Deus que se move em direção à alma humana (*Dei ipsum descensum in animam*).¹⁰

Os três graus, de modo indistinto, remetem à relação entre a alma e Deus, como indica o termo “alma” (*anima*), presente nos três momentos da contemplação, respectivamente indicados pelas expressões: “intenção da alma” (*intentio animae*), “visão da alma” (*intuitus animae*) e “descida na alma” (*descensum in anima*). É de se notar, no entanto, que o último grau indica um duplo movimento: tanto a alma vai em direção a Deus, o que marca o tradicional movimento de retorno da alma, quanto Deus desce em direção à alma, característica comum a algumas místicas do século XII.

¹⁰ BERNARDO. Sermones sobre El cantar de los cantares. In: **Obras completas de San Bernardo**. Madrid: BAC, 1994, tomo V, n. 31,6.

2.2 Matilde de Magdeburgo e a anulação do eu

Matilde de Magdeburgo viveu o conturbado final do século XIII. A primeira fase de sua vida foi entre as beguinhas (irmãs) que, por aqueles dias, perambulavam pelas cidades e viviam em comunidades livres. As beguinhas - juntamente com os beguinos, os begardos e as begardas e outros movimentos do livre espírito, assim como os franciscanos espirituais - vão ser continuamente perseguidas pela hierarquia eclesiástica e pelas próprias ordens religiosas instituídas. Talvez, por isso, ela terá de ingressar no mosteiro alemão de Helfta. Ali acabará de escrever os capítulos finais de seu principal livro *A Luz Fluente da Divindade*, obra por ela considerada fruto de uma revelação divina.¹¹ Se julgarmos pelo próprio título, esse texto parece embebido na vertente do platonismo de Dionísio Areopagita, que teve sequência na Idade Média através de seu tradutor Escoto Erígena.

É nesse texto que Matilde expõe as três fases de sua mística. A primeira fase se constitui de uma experiência unitiva em que a alma tem uma visão de Deus; nesse acontecimento extraordinário, a alma adquire o conhecimento superior, como resultado do amor divino, que inunda todos os sentidos. Contudo, em sua obra, não há uma exposição sistemática que mostre os passos para alcançar a *visio Dei*. Apenas há a indicação de que ela ocorre em um estado de êxtase, em que a alma, completamente vazia, viaja em direção a Deus. A visão é breve e, repentinamente, a alma é tomada por um estranhamento e procura se afastar de Deus.

A segunda fase da mística consiste no estranhamento da alma ante a presença fulgurante da divindade. O estranhamento causa duas reações contrárias. A alma, por orgulho, tende a se afastar da luz suprema; porém o afastamento, a queda e o obscurecimento da visão fazem nascer uma atitude de humildade que permite o encontro com o divino. Matilde escreve no seu *A Luz Fluente da Divindade*: “Oh Senhor, na profundidade da pura humildade não posso escapar de ti, porém, por

¹¹ CIRLOT; GARÍ, 1999.

orgulho, poderia esquecer-me de ti. Quanto mais profundo caio, mais docemente bebo (*Mere ie ich tieffer sinke, ie ich sussor trinke*).¹² Ela compara a queda da alma com o movimento do sol poente, do que se infere que a mesma cairia em uma “noite escura”.¹³ Aqui temos vários elementos comuns ao platonismo de Dionísio: Deus, como Supremo bem, é comparado ao sol; seus raios, como a irradiação do bem, inundam tudo com sua luz; e o ofuscamento da visão - a “treva divina”,¹⁴ como resultado do olhar perpassado pela irradiação da luz superior.

A terceira fase consiste na reconciliação entre os dois momentos anteriores em que a alma, ao resistir à fusão com Deus, se apega ao eu, causando o estranhamento. Agora, a humildade quebra com a resistência do ego; e a união é consolidada pelo amor descendente. Desse modo, a alma poderá, por fim, ser inundada pelo amor divino.

É digno de nota que, em Matilde, já há o registro de uma escritura na primeira pessoa do singular, um eu como substância separada da alma que precisa ser anulado para que a alma possa fluir livremente, como mostra o verso de seu poema *O deserto tem doze coisas*: “Deves amar o nada (*nibt*), deves fugir do eu (*ihht*)”.¹⁵ Alguns autores vêem aqui uma possível aproximação entre a mística negativa de Eckhart e a de Matilde, que foram contemporâneos e viveram em conventos geograficamente vizinhos. De qualquer modo, ambas as propostas defendem que a negação não está a serviço da impossibilidade da expressão ou do quietismo, senão que o processo de esvaziamento da alma é a própria condição de possibilidade de sua total liberação.¹⁶ Não obstante, parece mais certo que o niilismo intelectual de Mestre Eckhart, que busca no esvaziamento da alma um modelo de liberdade, tenha sido influenciado pela obra de outra beguina chamada Margarite Porete. Trata-se do

¹² MATILDE DE MAGDEBURGO. A luz fluente da divindade. *apud* CIRLOT ; GARÍ, 1999, p. 162.

¹³ CIRLOT ; GARÍ, 1999, p. 162.

¹⁴ DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA. A teologia mística. *In*: DE BONI, L. A. **Filosofia medieval** – Textos. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 69-74.

¹⁵ MATILDE DE MAGDEBURGO. A luz fluente da divindade. *apud* CIRLOT ; GARÍ, 1999, p. 163.

¹⁶ CIRLOT ; GARÍ, 1999, p. 140.

livro intitulado *Le Miroeur des Simples Ames Anienties*, uma das obras mais **101** difundidas em língua vulgar durante a Idade Média,¹⁷ apesar das sucessivas proibições e de a autora acabar queimada numa praça central de Paris, em 1310.

4 Joaquim de Fiore e a compreensão espiritual

A proposta de Joaquim de Fiore se diferencia das duas anteriores quanto a um aspecto fundamental: não é a ascensão da alma ou o descenso divino que possibilitam a plenitude da compreensão espiritual e provocam a total liberação da alma. É só depois de chegar ao mais alto grau da compreensão que a alma alcança a plenitude da liberdade. Se antes era preciso ascender para depois compreender, agora temos o processo invertido: é só depois de compreender que se ascende à plena liberdade espiritual.

Em sentido amplo, podemos atribuir a Joaquim de Fiore uma mística que segue a via da compreensão espiritual (*intellectio spiritualis*). A hermenêutica joaquimita retoma os antigos procedimentos de leitura da história (*lectio historiae*), de base narrativa e perspectiva escatológica. Tais procedimentos dedicavam-se à leitura e interpretação dos textos bíblicos e dos eventos históricos na busca da compreensão espiritual mais elevada.

Nas mãos do abade cisterciense – e depois florense –, os tradicionais métodos de interpretação serão reestruturados com base na ideia reguladora de Trindade divina. De acordo com a tríade divina, resultam três métodos de interpretação, a saber: o alegórico, o tipológico e o por concórdia.

A alegoria, sobretudo a herdada da vertente alexandrina, em descrédito por aqueles dias por não mais saber o que e como interpretar, será aquilatada com base nas cinco relações trinitárias. Daí resulta que a alegoria, por similitude com as relações interpessoais na Trindade, terá

¹⁷ VEGA, Amador. Introducción. In: MAESTRO ECKHART. **El fruto de la nada**. Madrid: Ediciones Siruela, 1998. p. 21.

cinco tipos de compreensão, a saber: a histórica, a moral, a tropológica, a contemplativa e a anagógica. A tipologia, por sua vez, seguirá o padrão das sete propriedades divinas, isto é, dos sete modos de dizer Deus *qua* Deus. São, por isso, sete as variantes da compreensão tipológica. Sendo assim, por esses dois métodos, pode-se compreender as diferentes propriedades divinas manifestas no mundo.

Mais importante, porém, é o método por concórdia, que é um procedimento que segue o modelo da substância da Trindade divina. Por isso, a interpretação que resulta da aplicação dessa estratégia de leitura tem em vista nada menos que alcançar um tipo de compreensão similar à unidade divina. Em outras palavras, a concórdia busca elevar a compreensão humana ao mesmo nível da compreensão divina. Significa, em última análise, ler tanto o Livro das Criaturas como o da Escritura do mesmo modo que o seu autor escreveu.

Se o emprego da alegoria resulta na obtenção de cinco significados e o da tipologia sete, podemos dizer que esses dois procedimentos visam à apreensão da multiplicidade dos significantes textuais e históricos. Então, por meio desses métodos, reduz-se a multiplicidade dos significados a um limite preciso que não ultrapassa a doze. A concórdia, por sua vez, vai possibilitar uma redução ainda maior, pois, segundo ela, cada dois (ou três) significantes correspondentes resultam num único significado: *duo igitur significantia sunt unum significatum*.¹⁸

Com o auxílio do método por concórdia, é possível decifrar perfeitamente as palavras históricas (*verba historica*), que foram escritas de maneira literal, sobretudo no primeiro estado do mundo. Poder-se-á também, em um segundo momento, decifrar as palavras místicas (*verba mística*), escritas de maneira cifrada, por figuras ou enigmas, ao longo do segundo estado do mundo.¹⁹ Desse modo, a mística propriamente dita seria identificada mais propriamente com o momento em que vemos através das figuras (tipos e anti-tipos) e dos enigmas apresentados

¹⁸ JOAQUIM DE FIORE. *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Venedig: 1519, reedição fac-símile: Frankfurt: Minerva, 1964, f. 7b-c.

¹⁹ *Idem*. *Introdução ao Apocalipse (Prephacio super Apocalipsis)*. Trad. de N. D. Rossatto. In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 47, n. 3, 2002.

ao longo dos escritos bíblicos (sobretudo o Evangelho de Cristo) e da **103** história subsequente a eles. Por fim, ingressa-se num terceiro momento em que tudo poderá ser visto na plena luz. Nesse momento, que é próprio ao estado espiritual, alcança-se a mais plena compreensão espiritual (*intellectio spiritualis*), própria ao terceiro estado do mundo e ao Evangelho eterno ou do Espírito. A máxima contemplação resultaria aqui na mais plena liberdade espiritual.

Assim, mediante esses três momentos, a compreensão espiritual conduziria a alma ao seu mais alto grau de experimentação da liberdade, pois onde está o Espírito aí está a liberdade. Devemos notar, no entanto, que a ascensão espiritual é tanto derivada da aplicação das diferentes técnicas de interpretação destinadas a decifrar textos do passado e a história humana em curso no presente, como do próprio processo de avanço histórico em direção ao terceiro e último estado do mundo. A mais alta elevação espiritual não resulta então de uma compreensão direta, imediata e intuitiva do divino. Também não resulta de um exercício ascético de apagamento da vontade individual para que, em seu lugar, passe a habitar uma vontade divina. Tampouco pressupõe o abandono do ser em vista da obtenção de um nada purificador. A mais plena contemplação espiritual, por meio da qual entendemos a presença da vontade e da razão divinas no mundo, resulta da interpretação das palavras e dos eventos contidos no texto e na história. É apenas por meio desta hermenêutica que temos acesso ao mais alto grau de contemplação. Só assim a alma poderá ascender espiritualmente. De modo distinto que as místicas da vontade, a compreensão espiritual conduz a um conhecimento que pode ser partilhado de maneira comunitária, tal como é próprio à substância divina definida por Joaquim de Fiore como três-que-são-um e um-que-são-três.

BERNARDO. Sermones sobre el cantar de los cantares. In: Obras completas de San Bernardo. Madrid: BAC, 1994, tomo v. n. 31,6.

BARTHES, Roland. Sade, Loyola e Fourier (Ed. Orig., Paris: Seuil, 1971). Madrid: Cátedra, 1997, 83 p.

CIRLOT, Victoria ; GARÍ, Blanca. La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la Edad Media. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1999, 246 p.

DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA. A teologia mística. In: DE BONI, L. A. filosofia medieval – Textos. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 69-74.

JOAQUIM DE FIORE. Concordia Novi ac Veteris Testamenti. Venedig: 1519, reedição fac-símile: Frankfurt: Minerva, 1964, f. 7b-c.

_____. Introdução ao Apocalipse (Prephacio super Apocalipsis). Trad. de N. D. Rossatto. Veritas., Porto alegre, v. 47, n. 3, 2002.

MARION, Jean-Luc. Dieu sans l'Être. Paris: Presses Universitaires e France/Quadrige, 1991.

_____. De la mort de Dieu aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique. In: L'Être et Dieu. Travaux du CERIT. Paris: Éditions du Cerf: 1986.

MARTINS, Maria Manuela. Santo Agostinho no pensamento de J.-L. Marion: uma leitura de 'Dieu sans l'Être', em Lusofia, Covilhã, 2008. Texto disponível em: <www.lusofia.net>.

MATILDE DE MAGDEBURGO. A luz fluente da divindade, In: CIRLOT, Victoria ; GARÍ, Blanca. La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la Edad Media. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1999.

ROSSATTO, N. D. Filosofia e mística. Humanidades em Revista. Unijuí. Ano 5, n. 07, jul-dez. 2008, p. 11-24.

SANTOS, B. S. Introdução. In: DIONÍSIO, Pseudo-Areopagita. Dos nomes divinos. São Paulo: Attar editorial, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. Saint Genet – ator e mártir (Ed. orig. Saint Genet: comédien et martyr, 1952). Petrópolis: Vozes, 2002, p. 216.

TUGENDHAT, Ernst. Sobre mística. Diálogo científico (DC). Santiago de Chile, v. 14, n. 1/2, p. 11-21, 2005, p. 17.

VEGA, Amador. Introducción. In: MAESTRO ECKHART. El fruto de la nada. Madrid: Ediciones Siruela, 1998.

WEIL, Simone. La pesanteur et la grace. Paris: Plon, 1948.

THE MEDITATIONS FROM ANSELM OF CANTERBURY

PAULO RICARDO MARTINES¹

Resumo

O tema da meditação (e contemplação) é recorrente na obra de Anselmo de Cantuária. *Monologion* e *Proslogion*, duas de suas obras mais conhecidas, são frutos do exercício da espiritualidade monástica. Este artigo apresenta (1) um esboço da noção de meditação presente na espiritualidade monástica do tempo de Anselmo e (2) a *oração-meditativa* como modelo constitutivo da meditação para Anselmo, formulada de modo preciso no (2.1) *Proslogion* e na (2.2) *Meditação terceira*, uma das últimas obras de Anselmo. Tentarei mostrar que a verdade divina, almejada pela criatura e termo último da contemplação, terá em seu sentido pleno e integral na obra da salvação.

Palavras-chave: Meditação - Contemplação - Oração

Abstract

The theme of meditation (and contemplation) is recurrent in Anselm of Canterbury's work. *Monologion* and *Proslogion*, two of his well-known works are the fruits of the exercise of monastic spirituality. This essay presents (1) an outline of the notion of meditation on monastic spirituality in Anselm's times and (2) *meditative prayer*, as the constitutive model of Anselm's meditation, formulated precisely in (2.1) *Proslogion* and (2.2) *Third Meditation*, one of his last works. Attempt to show that divine truth, desired by the creature and corresponding to the final end of contemplation, will take its full meaning in the work of salvation.

Key words: Meditation - Contemplation - Prayer

Com o tema da meditação, somos conduzidos diretamente para o âmbito da espiritualidade monástica, da qual santo Anselmo é um dos representantes mais significativos da filosofia medieval latina. Nesse sentido, como monge beneditino, Anselmo reconhece e vive plenamente o retorno para si mesmo entendido como introspecção: recolher-se para, no silêncio, buscar a Deus. A meditação torna-se indispensável para o exercício da contemplação. É recorrente encontrar, ao longo da obra de Anselmo, menção direta à meditação ou à contemplação, como, por exemplo, nas *Orações e Meditações*, escritas para exortar o espí-

¹ Professor da Universidade Estadual de Maringá – PR. E-mail: martinespr@uol.com.br

rito humano para o amor a Deus; o *Monologion*, que se apresenta como uma reflexão (*sola ratione*) sobre a essência divina, cujo título primeiro era *Meditações sobre as razões da fé*; e, caso mais conhecido, o *Proslogion*, escrito “[...] por aquele que busca elevar sua alma para a contemplação de Deus”. Este trabalho apresenta (1) um esboço da noção de meditação presente na espiritualidade monástica do tempo de Anselmo e (2) a *oração-meditativa* como modelo constitutivo da meditação para Anselmo, formulada de modo preciso no (2.1) *Proslogion* e na (2.2) *Meditação terceira*, uma das últimas obras de Anselmo. Tentarei mostrar que a verdade divina, almejada pela criatura e termo último da contemplação, terá em seu sentido pleno e integral na obra da salvação.

1 Meditação no contexto monástico

Da chegada de Anselmo a Bec-Helloin (Normandia), no ano de 1059, até a data da publicação do conjunto de suas orações, em 1070², pode-se dizer que ele viveu intensamente o ambiente da espiritualidade monástica. Southern denomina esses dez anos da vida de Anselmo como “anos de silêncio”, nos quais cultivou um intenso trabalho de leitura da Bíblia e das obras de Agostinho, além do aprendido que recebeu de seu mestre Lanfranco, através do qual teve acesso aos estudos de dialética.³ Como monge, exerceu, no pleno sentido

² Depois do trabalho de WILMART, D *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Age*. Paris, 1932, são reconhecidas, como de autoria de Anselmo, 19 preces e 3 meditações. Schmitt apresenta em sua edição crítica esse conjunto de textos (v. II, p. 2-91). A grande maioria dessas orações e meditações já estavam prontas por volta de 1070. A Meditação terceira, considerada mais abaixo, foi composta por volta de 1099, próximo de Lyon, no exílio de Anselmo. Citaremos Anselmo pela edição de Schmitt, indicando a página e as linhas. Abreviaturas utilizadas: OM (*orationes et meditationes*); P (*Proslogion*); CDH (*cur deus homo*).

³ A Abadia de Bec, desde a sua fundação, destacou-se pela simplicidade e pela excelência nos estudos, a ponto de muitos monges serem reconhecidos como *philosophi*, segundo a opinião de Odorico Vital (*apud* BESTUL. *St Anselm, the monastic community at Canterbury, and devotional writing in late Anglo-Saxon England*. **Analecta Anselmiana**. Frankfurt: Minerva, 1969, p.185). Isso se deve às presenças de Lanfranco e Anselmo; o primeiro, reputado conhecedor de dialética, proveniente das escolas da região norte da Itália; o segundo ganhou notoriedade pela nova forma de abordar os assuntos divinos, sem valer-se do recurso da autoridade, mas pelo procedimento conhecido por *sola ratione*.

da palavra, uma vida religiosa, a saber, aquele de desejo e busca de **109** Deus.

Essa espiritualidade monástica foi cultivada de forma constante em toda a Alta Idade Média, mais precisamente entre os séculos X e XI. Os homens de grande presença política e espiritual provinham dos mosteiros, dentre os quais a abadia de Cluny consolidou-se como símbolo de respeito e poder. No plano estritamente teológico, J. Leclercq defende o emprego do termo *teologia monástica* para expressar o conjunto de verdades que, a partir da revelação, são elaboradas e ordenadas num corpo doutrinal: “[...] il y a véritablement une réflexion sur les données de la foi, et la recherche d’une vue d’ensemble organique de ces données. La doctrine monastique mérite donc vraiment le nom de théologie”⁴.

São Bento era o protótipo de espiritualidade de toda essa época, na qual a vida do monge era comparada à vida apostólica, uma imitação da vida levada pelos apóstolos⁵. Desfazer-se das coisas mundanas e ligar-se aos ideais de uma vida comum eram os principais traços da vida do monge, cuja intenção era antecipar no mosteiro o ideal da “Cidade de Deus”⁶. Opera-se, como muito bem enfatizou Chenu, uma conversão “[...] qui ouvre l’accès du royaume de Dieu et que se fixe dans un code austère de vie pénitente; beatitudes qui en sont des lois, à ce point interiorisées, qu’elles relèvent de la liberté de l’amour plus que des préceptes”⁷. Uma conversão que é, sob o signo da obediência, uma *conversio morum*.

Ao lado dessa vertente monástica, é possível reconhecer, do ponto de vista histórico, o desenvolvimento (gradual) do modelo sacerdotal⁸, que trará para o século XII grandes mudanças, na história da

⁴LECLERCQ, J. **L’amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge**. 3 ed. Paris: Cerf, 1990, p.181. Do mesmo autor, ver: Spiritualità e cultura nel monachesimo del pieno medioevo. In: PENCO, G. **Cultura e spiritualità nella tradizione monastica**. Roma: Studia anselmiana, 1990.

⁵CHENU, M.-D. **La théologie au XII siècle**. 3.ed. Paris:Vrin ,1986.

⁶A comunidade beneditina abrigava, nos termos de E. Gilson, uma verdadeira *schola christi*, e reproduzia em seu interior um *paradisus claustralis*. Cf. GILSON, E. **La théologie mystique de S. Bernard**. Paris: Vrin. 1930, p.108.

⁷CHENU, 1986.

⁸CONGAR, Y. Modele monastique et modèle sacerdotal en Occidente de Grégoire VII (1073-

espiritualidade cristã. O vasto panorama social e religioso da época está formado por clérigos, escolas catedrais e urbanas e, em pouco tempo, pelas universidades. A inserção do homem no mundo e um novo modelo de pregação, em oposição à estabilidade monástica, se formam de um modo sólido. Chartres será o símbolo dessa abertura, e o mosteiro não será mais a idealização da Cidade de Deus⁹.

A ocupação principal do monge – a *lectio divina* – inclui a meditação, que se constitui uma conquista progressiva da interioridade, em vista de um autoconhecimento da alma, para buscar o Deus assumido pela fé: um *itinerarium mentis ad deum*. O sentido geral de *meditare* é pensar e refletir; logo, é um termo correlato a *cogitare* e *considerare*, ambos muito utilizados por Anselmo. Em seu sentido prático, é pensar em algo com o objetivo de realizá-lo, o que contém em si a ideia do preparar-se e antecipar-se. No âmbito do mundo cristão, *meditare* está primeiramente e diretamente relacionado com a *lectio*:

[...] pour les anciens, méditer c'est lire un texte et l'apprendre par coeur au sens plus forte de cette expression, c'est-à-dire avec tout son être, avec son corps, puisque la bouche le prononce, avec la mémoire qui le fixe, avec l'intelligence qui en comprend le sens, avec la volonté qui désire en pratique¹⁰.

1085) à Innocent III (1198). **Analecta anselmiana**. Frankfurt: Minerva, p.185.

⁹ CHENU, 1986, p. 239. Para o sentido de *teologia monástica* indicado anteriormente, deve ser ressaltado que um momento significativo de seu devir histórico aconteceu no século XII, principalmente com S. Bernardo. O legado espiritual da vida monástica recebe com esse doutor sua confirmação. Cf. LECLERQ. **L'amour des lettres et le désir de Dieu**: initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge. 3. ed. Paris: Cerf, 1990, p. 181.

¹⁰ LECLERQ, 1990, p. 23. O exercício da *lectio* está presente ao longo da tradição medieval, sendo parte integrante dos procedimentos de ensino na Universidade Medieval. No entanto, cabe mencionar a seguinte distinção: “La *lectio* scolastique tend vers la *quaestio* et la *disputatio*. On lui pose et on se pose, à son sujet, des problèmes: *quaeri solet*. La *lectio* monastique tend vers la *meditatio* et vers l' *oratio*. La première est orientée vers la science, le savoir; la seconde vers la sagesse, le goût. Au monastère, la *lectio divina*, cette activité qui commence par la grammaire, aboutit, à la compunction, au désir escathologique”. Leclercq, J. Idem, p.72.

Anselmo contribuiu de forma consistente para a definição de um **111** novo gênero literário de orações e meditações, o que pode ser entrevisto na sua obra homônima, precisamente no prólogo, onde se refere ao fato de que foram escritas para exortar o espírito do leitor ao amor e temor de Deus (*ad excitanda... ad dei amorem vel temorem*) e também para um exame de si mesmo (*ad suimet discussionem*)¹¹. Duas vertentes que culminam para o mesmo ponto: do autoexame do cristão para Deus, a fim de que o leitor alcance um sentimento (prazer e encanto) de amor. Além dessa finalidade, o prefácio dessas orações e meditações fornece-nos a forma na qual devem ser lidas essas orações, voltando-se diretamente para o leitor: que não sejam lidas do começo ao fim, de modo rápido, mas que se escolha aquilo que seja mais conveniente, a fim de aplicar-se a uma meditação atenta e exigente. Ou seja, a ordem da leitura é dada pelo leitor, e não por uma exigência interna do texto. O leitor é convidado a participar dessa atividade com a possibilidade de coparticipar do processo. Esse aspecto é importante, por ser um aspecto inovador na tradição da devoção medieval¹².

A respeito de uma possível diferença entre *oração* e *meditação*, temos tão somente uma breve indicação presente na carta 10, de Anselmo para Adelaide, filha do rei Guilherme, o conquistador. Nas meditações, encontra-se a presença de uma alma pecadora que faz um autoexame, de que advém, na maior parte das vezes, o desprezo de si mesma. Nas orações, reconhece-se uma íntima convicção do coração, orientado sempre para o aumento do amor¹³. Pode-se, sem dúvida, preservar formalmente esses aspectos presentes em cada uma delas, sabendo que não há uma demarcação precisa entre ambas: “[...] *we find taht distinction is not clear-cut: all his prayers have some element os meditation inthem, and vice versa*”¹⁴. Encontram-se, em ambos os procedimentos, o mesmo esforço mental.

¹¹ ANSELMO. OM, prologus, 3:1-3.

¹² SOUTHERN, W. **Saint Anselm and his biographer**; a study of monastic life and thought: 1059-1130. Cambridge: Cambridge University Press, 1966, p.46-7; WARD, B. Anselm of Canterbury: a monastic scholar. *Fairacres publications*, 62., p.14.

¹³ ANSELMO, *Ep.*10, 113:11-19.

¹⁴ SOUTHERN, 1966, p.103.

O que se conhecia como modelo de oração, no período cristão, a partir da época carolíngia, eram as coleções de florilégios que reproduziam passagens dos Salmos, um material para ser lido e meditado. A palavra sagrada era o componente desses livros de orações. Com Anselmo, há uma mudança de conteúdo e forma. Em relação ao conteúdo, Anselmo acrescentará ao teor espiritual da oração um aspecto de ordem intelectual, que se manifestará no esforço mental para o exame e compreensão de si próprio. O cristão é levado a reconhecer e entender seu estado de pecador e de distanciamento de Deus. As súplicas e gemidos reafirmam a distância entre o homem e Deus, manifestando igualmente o desejo de alcançar a fonte de felicidade. As referências bíblicas existem em abundância e são o substrato das orações. Por outro lado, o sentido rigoroso da meditação é o de ser inicialmente uma *lectio divina*, a saber, leitura e estudo dos Salmos, ou de qualquer outro texto da Escritura. Mas as orações-meditativas de Anselmo – a serem vistos cuidadosamente, mais adiante – procuram ser inicialmente um conhecimento do interior da alma, de um movimento introspectivo, da qual decorre o reconhecimento no apequenamento e humilhação do homem. O estado emotivo impulsiona a inteligência do homem. A oração de abertura do *Proslogion* pode ser entendida nesse sentido. As orações e meditações representam o grande legado da atividade espiritual de Anselmo. Do recolhimento e interioridade do monge, nasce um modelo literário que terá grande repercussão no âmbito de devoção da Idade Média.

Esse novo conteúdo da oração é, por sua vez, apresentado numa linguagem que explora toda a riqueza linguística da língua latina. Anselmo é, salienta Southern, um exímio e elegante latinista¹⁵. A tensão

¹⁵ É ao enfatizar a rima e a assonância que Anselmo alcança um estilo límpido, musical e epigramático: “[...] they (rimas) are pointers to the meaning first, and adornments only by accident. The similarities of sound follow the construction of the sentence; the construction of the sentence follows the shape of the argument, and the shape the argument reflect the balance of a universal order, which itself reflects the perfect symmetry of the whole creation. The rhymes and assonances in Anselm’s earliest writings recreate in miniature the tensions of the universe: the tensions between Sin and

vivida pelo homem pecador (dor e exílio) é expressa através de recursos estilísticos cuidadosamente escolhidos. O refinamento verbal motiva o leitor, desperta a atenção para aquilo que é dito, alcançando seu objetivo maior. Além da oração-meditativa ser uma atividade mental – toda *meditatio* é uma *cogitatio* –, ela é também uma conversão do coração, diante da opção pela vida monástica feita pelo monge. Distante está a oração de ser a expressão verbal de um pedido, súplica ou recepção estática de algo, mas antes é uma procura ardente e vigorosa. Poderíamos, talvez, atribuir à oração anselmiana aquilo que G. Antoni afirmou, a respeito de Agostinho: “[...] *prier ce ne plus ‘parler’, c’est être devant pour vouloir et désirer, c’est un acte*”¹⁶. O estilo literário preconizado por Anselmo teve forte impacto na espiritualidade cisterciense, da qual são Bernardo saberá explorar todo seu alcance¹⁷.

A atividade de Anselmo como monge, na medida em que se dedica ao exercício das *meditationes*, pode muito bem ser caracterizada pelo testemunho daqueles que viveram diretamente com o mestre de Bec, aqueles que tiveram o acesso às primeiras letras e aos primeiros passos no mundo espiritual, como Gilberto de Nogent e seu biógrafo Eadmero. Do primeiro, temos uma autobiografia que descreve, em páginas interessantes, os primeiros contatos com seu mestre e o processo de sua formação. Interessa-nos apenas uma preciosa indicação de Gilberto, que aponta o cuidado de Anselmo – um *incentor*¹⁸ – para ensinar o modo pelo qual deve ser conduzido o homem interior:

[...] eu o conheci no momento em que era prior do mosteiro de Bec; e ainda que estivesse – tanto na idade quanto na inteligência – na infância, ele tomou para si a tarefa de ensinar-nos

Righteousness, creation and re-creation, debt and payment, justice and mercy, eternal misery and blessedness”. SOUTHERN, W. **Saint Anselm; a portrait in a Landscape**. Cambridge: Cambridge University Press.1990, p. 74.

¹⁶ ANTONI, G. **La prière chez Saint Augustin: d’une philosophie du langage à la théologie du verbe**. Paris: Vrin, 1997, p. 97.

¹⁷ Cf. WARD, B. *The place of St. Anselm in the development of Christian Prayer. Cistercian studies*, 8. Paris, 1974.

¹⁸ Anselmo mais de uma vez foi identificado como *incentor*, no sentido daquele que inspira e instiga o conhecimento da alma, para alcançar a verdade do homem interior.

de modo atencioso, como devia se conduzir o homem interior, como devia estar de acordo com a razão, em relação ao governo de seu corpo.

Um pouco mais adiante: “[...] ele me ensinou a exercitar o espírito segundo o modelo tripartite, e desenvolver as operações do mistério do homem interior em seu conjunto, do ponto de vista do desejo, da vontade, da razão e inteligência”¹⁹.

Anselmo enfatiza ao jovem recém-chegado ao mosteiro que o cuidado com o homem interior, com a alma, deve ser a busca constante do cristão, para que não se volte para as coisas vis e pouco nobres do mundo exterior, para que saiba reconhecer aquilo que há de novo em si mesmo. Certamente, uma lição já presente em Agostinho. Interessava a Anselmo, em suas conversações, investigar o sentido das virtudes/vícios, para que se possam aumentar os primeiros e diminuir os segundos. Anselmo investiga a alma. Trata-se de uma indicação segura para o ponto de partida de suas meditações.

Eadmero, em sua *Vita Anselmi*, traça um perfil biográfico extremamente interessante e valioso sobre Anselmo. Eadmero ressalta o papel de Anselmo como professor, logo em seus primeiros anos em Bec, que foram marcados por uma “entrega à meditação”, a fim de voltar-se para a “contemplação da beatitude suprema”²⁰. O principal traço de sua espiritualidade monástica está indicado nas considerações que faz sobre o papel do monge, quando da recomendação ao jovem Lanzon, na entrada deste em Cluny. O monge é aquele que entra nas milícias de Cristo e deve ser confirmado na raiz do amor, do mesmo modo que uma árvore finca suas raízes no solo, com o único objetivo de alcançar

¹⁹ NOGENT, Gilberto de. **Autobiographie**. Trad. E.R. Labande. Paris: Classiques de l'histoire de France au Moyen Âge, 34. Paris: classiques de l'histoire de France au Moyen Âge, 1981.

1981. O método tripartite significa distinguir na alma a vontade, a memória e a inteligência. Anselmo alude a um aspecto quádruplo: vontade, desejo, razão e inteligência.

²⁰ EADMER. **Vie de saint Anselme, I,8**. Trad. Henri Rochais. *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*. v. 9. Paris: Cerf, 1994.

a tranquilidade de espírito, constância e mansuetude²¹. O monge na **115** perspectiva de Anselmo, destacará Eadmero, aplicará seu espírito para o desprezo do mundo, para voltar sua atenção para tudo aquilo que está relacionado com Deus²². O monge deve viver segundo a regra e a obediência do abade, e não segundo seu arbítrio²³. A imagem que melhor caracteriza o monge é aquela do peregrino que, em seu caminho, aspira a um dia encontrar a pátria celeste²⁴. Vamos investigar agora o papel da meditação no *Proslogion* e na *Meditação Terceira*.

2 As Meditações de Anselmo

2.1 Illic solus deus intentia mea

O *Proslogion* é a obra mais conhecida de Anselmo. O centro dessa meditação ao qual converge esse esforço da atividade racional é Deus, e tudo o que cremos a seu respeito. O *Proslogion* está intimamente ligado ao *Monologion*, não apenas do ponto de vista cronológico – apenas dois anos os separam –, mas também com referência à preocupação que orienta essa obra: a de ser uma reflexão sobre a essência divina. A meditação presente no *Proslogion*, à qual se poderia chamar de oração-meditativa, apresenta dois aspectos principais: a) o reconhecimento do estado atual do homem marcado pelo pecado; 2) uma exortação para a contemplação de Deus. Esse último ponto é indicado pelo próprio Anselmo, no prefácio: “[...] escrevi este opúsculo na condição daquele que busca elevar sua alma a contemplação de Deus e que se esforça para entender o que crê” [P 93:21;94:1]. Essa estrutura da oração-me-

²¹ EADMER, 1994, I,20

²² *Ibid.*, I,21. Alessandro Guisalberti, ao comentar as cartas de Anselmo, não considera essa fuga como algo absoluto e indefectível: “[...] si deve tuttavia far attenzione ai tratti peculiari com cui il nostre autore caratterizza inpositivo la rinuncia monástica, ossia l’amore del regno e il desiderio di Dio... Anselmo vede nell’amore apasionato del monaco la sola condizione per poter prendere parte a questa scalata del regno” Guisalberti *Dilecto dilectus, amico amicus, fratri frater: l’epistolário beccense di Anselmo d’Aosta*” (GUISALBERTI, Alessandro. **La scuola cattolica**. Milano: Editrice Ancora 1988, p. 348.

²³ ANSELMO, *Ep.* 38, 148:12-13.

²⁴ *Idem*, *Ep.* 37, 145:9-12.

ditativa aparece em três momentos distintos do *Prologion*: no capítulo de abertura da obra (c.1), na sua reconsideração crítica (c.14-15) e nos capítulos finais (c.24-26).

Os dois traços da oração-meditativa aparecem no primeiro capítulo do *Prologion*, do qual muitos intérpretes fazem silêncio, por julgarem não estar diretamente associado ao movimento do argumento único²⁵. O conteúdo desse capítulo é caracterizado por palavras que realçam o desejo explícito de Anselmo: exortar o homem a buscar Deus: “[...] busco teu rosto, busco teu rosto, Oh senhor” Desse pedido inicial se reconhecerá, primeiro, a infinita distância que separa esse pobre homem²⁶ de Deus, marcado de forma paradoxal pela ideia de presença /ausência: “[...] estás por toda a parte e não te vejo”, “[...] habitas uma luz inacessível, como chegarei até ela” [P 98:3-6]. Num segundo momento, reconhece-se a dura condição do homem decaído, assinalado pela “cruel desgraça”: da beatitude, na qual o homem foi feito, para a infelicidade. São as marcas da dor e misérias humanas, que, diante de tal situação, o colocam tão distante de Deus. Anselmo explora com habilidade tópicos de natureza literária, a fim de reforçar a situação miserável e vil de suplicante, tencionando ao mesmo tempo impulsionar a alma para a contemplação do criador. Depois de descrever tal situação e o desejo do homem, Anselmo encerra o capítulo com uma forte tonalidade agostiniana:

[...] não tento, senhor, penetrar a tua profundidade, porque de forma alguma posso compará-la com minha inteligência, mas desejo entender um pouco tua verdade eu meu coração crê e ama. Porque não busco entender para crer, mas crer para enten-

²⁵ Esse argumento, desenvolvido para mostrar que Deus é assim como cremos, aparece nos capítulos 2-4, certamente mais conhecidos que os demais capítulos da obra. A esse argumento atribui-se o epíteto de ontológico, reconhecido assim pela tradição pós-kantiana. Pensamos que nem a desconsideração da oração inicial que antecede o argumento e nem o fato de reduzi-la a uma mera consideração psicológica, favorecem o entendimento pleno da obra. Cf. CORBIN, M. *Prière et raison de la foi. Introduction à l'oeuvre de s. anselme*. Paris: Cerf, 1992.

²⁶ Ao referir-se ao homem nesse contexto, Anselmo utiliza *homuncio/homunculus*, muitas vezes acompanhados por adjetivos como vil e desprezível, para reconhecer debilidade e clamar por misericórdia.

der. Pois, efetivamente creio, porque se não cresse, não chegaria a entender [P 100:15-19] **117**

A segunda oração-meditativa aparece nos capítulos centrais da obra (14-15). O que se tem é o seguinte: Anselmo faz uma reconsideração sobre o que foi alcançado até o momento; ele procurou apontar como o pensamento pode referir-se a Deus de modo conveniente, como “algo tal que não se pode pensar nada maior” (c.2), afirmar que pensar com correção (retamente) implica a necessidade desse pensamento (c.3) e que a negação do insensato é explicada por um certo modo de pensar (c.4). A interrogação se volta para a alma que, desde o início, está motivada pela busca e o desejo de encontro com Deus: “Oh, minha alma, encontraste o que procuravas?” [P 111:8]. O pedido clama por entendimento, pela visão: “Senhor, meu Deus, criador e recriador de meu ser, dize à minha alma, que anela por ti, seres outro daquele que ela viu, para que veja aquilo que deseja com tanto ardor” [P 111:22-24]. O Deus oculto para a alma suplicante é transcendente e fonte de toda a verdade: “[...] quão grande é essa luz donde provém e brilha toda verdade... imensa é a verdade em que se encontra tudo o que é verdadeiro” [P 112:5-7]. O *aliquid quo nihil quod maius cogitare* torna-se o *quidam maius* (algo maior do que pode ser pensado).

A beatitude esperada pelo homem será a presença da alegria plena. Esse é o tema proposto pelos capítulos 24-26, que encerram o *Proslogion*. A perspectiva dessa beatitude será o coroamento do esforço daquele ardente desejo da união com Deus, indicado no início da obra. É o momento em que Anselmo considerará os bens do corpo e da alma, presentes nesta vida, e sua respectiva referência com a promessa futura. Num tratado como o *Proslogion – De deo uno* – essa é primeira referência de um conteúdo dirigido diretamente ao homem.

O estilo meditativo desse grupo de capítulos será realçado pelo esforço do intelecto humano na busca do entendimento. O movimento argumentativo desenvolvido por Anselmo está estruturado na série de conjecturas (*coniectationes*) que faz acerca desse bem, concebido como supremo e por si: “[...] agora, minha alma, orienta todo seu intelecto,

pensa o quanto puderes, a respeito de qual és e de quão grande é esse bem” [P 117:25-26]. As conjecturas procuram elevar o pensamento para algo que está mais além, para algo que não apenas é maior, no sentido de *maius* apresentado no argumento único, mas é *quiddam maius*. Se determinado bem singular é agradável, por exemplo, como não será aquele que engloba todos os bens? Se a vida criada é boa, como será a vida criadora? Eis a estrutura do raciocínio de Anselmo: o *quale* e o *quantum*, talvez de origem aristotélica via Boécio, mais a categoria de relação, demarcam a forma do pensamento. Interessante ressaltar que os verbos estão no tempo futuro, reafirmando a dimensão escatológica dessa meditação.

Mas é na consideração dos bens do corpo e da alma – objetivo do c. 25 – que a reflexão sobre o homem e seu futuro aparece de forma clara, assumindo uma dimensão ética. Que esse homem miserável, um homem de nada (*homuncio*), segundo os termos do cap.1, não busque aqui os bens do corpo e da alma, mas lá em Deus: “Oh, aquele que gozará desse bem [...] certamente terá tudo o que Deus quiser” [P 118:12]. O que se espera está muito além do homem: “[...] nunca o olho viu, nem o ouvido escutou, jamais entrou no coração do homem”, versículo de S. Paulo (1Co 2,9), citado textualmente por Anselmo e de vital importância para a leitura do capítulo. Os bens do corpo (de ordem material) são em número de sete: beleza, força, longevidade, saciedade, ebriedade, melodia e voluptuosidade. A consideração de cada um desses bens repete uma mesma estrutura já apresentada segundo a categoria da relação: aqueles que amam a beleza (corporal) devem saber que há algo mais belo que o sol (segundo Mt 13,43). Da mesma forma para aquilo que Anselmo compreende como melodia: não há nada como o coro dos anjos cantando ao Senhor.

Os bens da alma encontram a sua plenitude em Deus e, como os anteriores, aparecem em número de sete, sendo os primeiros de ordem intelectual: sabedoria, amizade, concórdia, poder, honras, segurança e alegria. Inteligência e vontade são capitais para nossa análise. A sabedoria não será aquela que o homem pode alcançar por suas próprias forças, mas será a sabedoria de Deus revelada ao homem. A considera-

ção sobre a concórdia e poder aparecem como centrais para a vontade. **119** Na verdadeira concórdia, todos terão uma só vontade, que não será outra que a vontade de Deus. É uma fórmula que retoma os termos do diálogo sobre o livre-arbítrio, no qual a vontade reta se identifica com o querer de Deus²⁷. Essa proximidade, quase identidade entre as vontades, manifesta-se igualmente na expressão da *potestas*, outro bem da alma, na qual se encontra a sinonímia *voluntas-velle*. Declara Anselmo: “[...] se desejam o poder, terão uma vontade onipotente como a de Deus, e assim como Deus pode aquilo que quer por si mesmo, eles também poderão o que quiserem por si mesmos, através dele” [P 119:8-9].

Todo esse movimento não indica senão a alegria plena, que leva o homem à plenitude de coração, espírito e alma. A oração-meditativa que encerra o *Proslogion* manifesta uma voz que se dirige a Deus, nos termos de esperança e alegria: “Meu Deus e meu senhor, minha esperança e alegria do meu coração, dize à minha alma se tal é a alegria que disse a nós por teu filho: *pedi e recebereis para que vossa alegria seja plena*” [P 120:23-25]. Essa alegria será aquela de que gozarão os eleitos. Ao homem cabe tentar conhecer e sempre amar a Deus – são estas as súplicas na parte final da oração – pois já que não é possível tê-lo integralmente nesta vida, que o homem progrida dia a dia até que alcance a plenitude.

2.2 Deus ... creator et recreator meus

A meditação terceira, intitulada “Sobre a redenção humana”, é um texto de redação tardia, no conjunto das orações e meditações. O tema tratado é correlato àquele do *Cur deus homo*, mas a forma de abordá-lo é bem diferente, pois Anselmo não responderá aos *infideles* que resistem à ideia de um Deus salvador. Nessa meditação, ele volta-se para o cristão, para motivá-lo interiormente, como uma espécie de *com-*

²⁷ Neste diálogo de Anselmo, a vontade reta do homem identifica-se com o querer divino, à medida que deve querer aquilo que Deus quer. Pode-se falar aqui, com muita justiça, de uma submissão à vontade de Deus que não implica submissão servil.

punctio cordis, indicando as razões do papel redentor de Cristo. O vocabulário, claramente novo, clama pelo *affectus*, *cor*, *desiderium* e *gaudium* do cristão²⁸.

Essa meditação está estruturada em dois momentos distintos: 1) uma consideração a respeito da alma cristã, à medida que interroga a si mesma sobre sua real situação, ou quando se dirige para Deus; 2) as “razões” da encarnação de Cristo. É possível, todavia, reconhecer a existência de uma introdução e uma conclusão, que remetem aos temas indicados em suas duas partes.

A parte inicial apresenta a forma clássica de abordar a oração-meditativa em Anselmo: exortar a mente da alma cristã (*anima christiana*) para que se lembre e reconsidere (*retractaret*) o fato de ter sido salva por Cristo. Eis o seu tema central: que o cristão se volte para essa meditação e se deleite em sua contemplação. Nessa contemplação, vamos encontrar um vocabulário que lembra uma espécie de nutrição espiritual: provar da bondade do redentor... degustar um sabor mais doce que o mel; enfim, *mande cogitando, suge intelligendo, gluti amando et gaudendo* (OM 84: 10-11). O exame a ser feito é indicado pelo verbo *retractare*, que pode indicar, seja a ideia de uma retomada e rememoração de algo, seja o fato de corrigi-lo e revê-lo. Talvez Anselmo não tenha o objetivo de corrigir ou revisar o *Cur deus homo* – obra à qual esta meditação se refere diretamente – mas de assinalar ao cristão a grandiosidade da obra redentora. Trata-se de uma meditação que, como indicado no princípio deste trabalho, visa à alegria da contemplação²⁹

²⁸ Uma comparação interessante entre as duas obras é oferecida por R. Roques, *Structure et caractères de la prière anselmienne. Sola Ratione* (Anselm-Studien). Stuttgart:Verlag. 1930, p. 132 e 157. No mesmo sentido está o trabalho de SCHMITT, F. S. *La meditation redemptionis humanae* di Anselmo in relazione al *Cur deus homo*. **Benedictina**, v. 9. [1955]. Uma interpretação da cristologia de Anselmo é oferecida por BRIANCESCO, E. Sentido y vigencia de la cristologia de San Anselmo. **Stromata**. [1984]; *idem*. Le portrait du Christ dans le *Cur deus homo*. **Spicilegium Beccense** II. Paris: CNRS, 1984.. Para uma abordagem histórica e teológica da redenção, veja-se CARPIN, A. **La redenzione I Origine, S. Anselmo e S. Tommaso**. Bologna: Studio domenicano. 2000, p. 75-156.

²⁹ *Contemplare/contemplatio* não está somente no *Proslogion*, como vimos anteriormente, mas aparece também na *commendatio* ao papa Urbano II, quando se considera todo o trabalho dos santos padres e doutores: “in veritatis contemplationis” (39:6); e também nos termos da oração 2 (*oratio christi*): “[...] spero tui adventus solam consolationem, ardeo tui vultus gloriosam con-

A obra redentora de Cristo é qualificada por Anselmo como a **121** expressão da bondade e do amor, fruto de uma vontade piedosa (*pia voluntas*), manifestada por sua expressa vontade, já que nenhuma necessidade coagiu Cristo a humilhar-se daquele modo: “[...] sed omnis necessitas et impassibilitas eius subiacet voluntati” (OM 86:60-61). Isso para expressar que tudo o que quer, é necessário que seja; e o que não quer, é impossível que seja.

A questão de Anselmo, sublinhada nessa meditação, amplamente desenvolvida no CDH, é o fato de que a natureza humana tinha a necessidade de ser reconciliada, mas era ao mesmo tempo incapaz de satisfazer a Deus. É assim que a bondade de Deus (*bonitas dei*) vem em auxílio do homem: o filho assumiu em sua pessoa a natureza humana. Esse homem, ressaltará Anselmo, ofereceu espontaneamente sua vida para a honra do pai³⁰.

Os termos de Anselmo para expressar a obra divina são fundamentais para a constituição de um vocabulário moral: Cristo não sofreu por necessidade, mas por uma vontade livre – bondade espontânea – e, em honra de Deus, suportou a vontade má. A vontade divina é boa, espontânea e obediente, sem sofrer coação ou proibição, ambos os termos coexistem sem contradição. É assim que Anselmo faz, desse exemplo, o modelo de liberdade da vontade humana: “[...] quando submete espontaneamente sua vontade livre a vontade de Deus e quando, por uma liberdade espontânea e sem nenhuma exigência, realiza através de uma ação a vontade boa que recebeu” (OM 88:118-121).

São esses os grandes motivos pelos quais a alma cristã deve considerar atentamente. Os termos de Anselmo economicamente distribuídos apontam para a forte tensão dos termos opostos: *captivas eras, sed hoc modo es redempta. Ancilla eras, et sic es liberata. Sic es exul reducta, perdita restituta, et mortua resuscitata* (OM 88:129-131) A figura do homúncio ressurgue na contundente descrição de seu estado de pecador: estava nas

templationem” (7:37-38). Contemplar a verdade, mesmo que parcialmente, é para o homem um sinal de alegria; assim como o indicado na parte final do *Proslogion*.

³⁰ ANSELMO CDH II,14.

trevas e um grande peso o oprimia, transformando seus lamentos em um fardo pesado; daí, as admoestações: “*Expavesce memorando, contremisce cogitando*” (OM 89:157-158). É por isso que esse pobre homem deve *examinar* aquilo que deve a seu salvador, *considerar* aquilo que ele fez, *pensar* em todas as coisas divinas e *olhar* atentamente para o seu salvador.

Da mesma forma que a alma se volta para si mesma, ela dirige-se em tom de oração para o criador: *O bone, o domine christe*. Palavras que reconhecem a grandiosidade da obra salvífica e que esperam repercutir no “ouvido” de Deus. Cristo não apenas removeu o pecado no qual a natureza humana foi concebida, mas operou uma mudança no homem e, de curvo que estava, o levantou e o colocou de pé. A oração 14 (a são Nicolau) expressa bem esse movimento: “[...] minha alma quer, meu senhor, levantar os olhos para ti, pois um peso plúmbeo a deixou curvada”. Por fim, que a alma cristã considere atentamente todas essas ‘razões’, e que o homem interior pense em todas essas palavras da salvação.

Na consideração do *Proslogion* e das *orationes et meditationes*, viu-se que a oração-meditativa se apresenta como um caminho que leva o homem até a verdade divina, ainda que essa seja, no momento, para o homem, parcial. É no recolhimento do monge que a palavra divina será assimilada (não longe da *ruminatio*), medida e sopesada, com o objetivo de alcançar a plenitude de sentido, expressa na *ratio dei*. A *excitatio mentis* e a *compunctio cordis* são dois instantes de um mesmo processo. É por reconhecer a dignidade da criatura humana que a situação de apequenamento e humilhação, provocada pelo pecado, é intolerável para o monge beneditino de Bec.

ANSELMO. **Opera omnia**. F.S.Schmitt . Stuttgart: Bad Cannstatt, 1984. 2 vols.

_____. **Lettere**. Inos Biffi/Constante Marabelli. Milano: Jaca Book, 1988.

_____. **Orazione e Meditazione**. Inos Biffi/Constante Marabelli. Milano: Jaca Book, 1997.

_____. **Monologion et Proslogion**. Trad. Michel Corbin. L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery Paris: Cerf, 1986. v. 1.

_____. **Pourquoi un Dieu homme**. Trad. de Michel Corbin. L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery Paris: Cerf, 1988. v. 3.

_____. **Prières et Méditations**. Trad. de Henri Rochais. L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery Paris: Cerf, 1988. v. 5.

ANTONI, G. **La prière chez Saint Augustin**: d' une philosophie du langage à la théologie du verbe. Paris: Vrin, 1997.

BESTUL, T.H. St Anselm, the monastic community at Canterbury, and devotional writing in late Anglo-Saxon England. *Analecta Anselmiana*. Frankfurt: Minerva, 1969.

BRIANCESCO, E. Sentido y vigencia de la cristologia de San Anselmo. **Stromata**, 1981.

_____. Le portrait du Christ dans le *Cur deus homo*. **Spicilegium Beccense II**. Paris: CNRS, 1984.

CARPIN, A. **La redenzione I Origine, S. Anselmo e S. Tommaso**. Bologna: Studio domenicano, 2000.

CHENU, M.-D. **La théologie au XII siècle**. 3.ed. Paris:Vrin, 1986.

CONGAR, Y. Modele monastique et modèle sacerdotal em Occidente de Grégoire VII (1073-1085) à Innocent III (1198). **Analecta anselmiana**. Frankfurt: Minerva, 1975.

CORBIN, M. **Prière et raison de la foi. Introduction à l' oeuvre de s. Anselme**. Paris: Cerf, 1992.

GHISALBERTI, A. Dilecto dilectus, amico amicus, fratri frater: l'epistolário beccense di Anselmo d'Aosta. **La Scuola cattolica**. Milano: Ancora, 1988.

GILSON, E. **La théologie mystique de S. Bernard**. Paris: Vrin, 1930.

GUIBERT DE NOGENT. **Autobiographie**. Paris: Classiques de l'histoire de France au Moyen Âge, 1981.

LECLERQ, J. **L'amour des lettres et le désir de Dieu: initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge**. 3 ed. Paris: Cerf, 1990.

ROQUES, R. Structure et caractères de la prière anselmienne. **Sola Ratione** (Anselm-Studien). Stuttgart: Verlag, 1970.

SCHMITT, F.S. *La meditation redemptionis humanae* di Anselmo in relazione al *Cur deus homo*. **Benedictina**, v. 9, 1955.

SOUTHERN, R.W. **Saint Anselm: a portrait in a Landscape**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. **Saint Anselm and his biographer: a study of monastic life and thought: 1059-1130**. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

WARD, B. Anselm of Canterbury: a monastic scholar. *Fairacres publications*, 62, 1973.

_____. The place of St. Anselm in the development of Christian Prayer. **Cistercian studies**, v. 8. Paris, 1974.

WILMART, A. **Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Âge latin**. Paris: Études Augustiniennes, 1932.

**“O VERDADEIRO AMOR NASCE DE UM CORAÇÃO¹²⁵
PURO, DE UMA CONSCIÊNCIA BOA E DE UMA FÉ
SINCERA, E AMA O BEM DO PRÓXIMO COMO SE
FOSSE SEU”
A MÍSTICA DE SÃO BERNARDO DE CLARAVAL¹**

“TRUE LOVE IS BORN OF A PURE HEART,
OF A GOOD CONSCIENCE AND OF A SINCERE FAITH, AND
LOVES THE GOOD OF OTHERS AS HIS OWN”:
THE MYSTIC OF ST. BERNARD OF CLAIRVAUX

RICARDO LUIZ SILVEIRA DA COSTA²

Resumo

Análise do conceito de *Amor* (e seus graus até Deus) na *contemplação mística* de Bernardo de Claraval com base especialmente na *Carta 11* de seu *Epistolário*, mas também em seus *Sermões sobre o Cantar dos Cantares* e na obra *De Diligendo Deo* (*Deus há de ser amado*).

Palavras-chave: Amor - Filosofia - Mística - Bernardo de Claraval.

Abstract

Analysis of the concept of Love (and their degrees to God) in the *mystic contemplation* of Bernard of Clairvaux, especially based on the *Letter 11* by your *Epistolary*, but also in his sermons on the *Canticle of Canticles* and in the work *De Diligendo Deo*.

Keywords: Love - Philosophy - Mystic - Bernard of Clairvaux.

¹ Trabalho originalmente apresentado no XIII Congresso Internacional de Filosofia Medieval, evento organizado pela Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval, a ocorrer na Ufes nos dias 01 a 04 de agosto de 2011

² Medievalista da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). *Acadêmic correspondente* n. 90 da *Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*. Site: www.ricardocosta.com e-mail: ricardo@ricardocosta.com, riccosta@npd.ufes.br

Bernardo de Claraval (1091-1153) é considerado um dos fundadores da mística medieval.³ Essa importante corrente filosófica, “nascida” com a obra do Pseudo-Dionísio Areopagita (séc. V), encontrou, no monge cisterciense, a mais sublime expressão especulativa que, em seu tempo, se contrapôs ao racionalismo filosófico *stricto sensu*. Para Bernardo, a união do homem com Deus, objetivo final da mística – o chamado *êxtase* – era um *matrimônio espiritual* (*spirituali matrimonio*).⁴ Esse ato de *santa contemplação* aconteceria de duas maneiras: na *luz do intelecto* e na *devoção do afeto*, um natural movimento espiritual.⁵

Contudo, o *êxtase* é indescritível, extraordinário, uma rara e efêmera experiência que dura só um breve instante. Nele, a alma era arrebatada, se distanciava de seus sentidos corporais e não percebia nada de si, já que fruía a *suavidade inefável do Verbo*. Quem tivesse a curiosidade de saber o que era tal gozo, deveria tampar os ouvidos e abrir o espírito, pois a língua não poderia explicar, só a graça.⁶

³ GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 362. Já tivemos a oportunidade de tratar da mística bernardina: COSTA, Ricardo da. El Alma en la mística de San Bernardo de Claraval. *Revista Humanidades 17-18*. Departamento de Artes y Humanidades de la Universidad Andrés Bello. Santiago de Chile, junio-diciembre 2009, p. 201-210, *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/pub/El%20alma%20en%20la%20mística%20de%20San%20Bernardo.pdf>, e COSTA, Ricardo da. O que é Deus? Considerações sobre os atributos divinos no tratado *Da Consideração* (1149-1152), de São Bernardo de Claraval. *Revista Coletânea. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi, Ano IX, fasc. 18, jul-dez 2010, p. 223-238. *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/pub/ANPOF%202010.pdf>.

⁴ SAN BERNARDO DE CLARAVAL. **Obras Completas de San Bernardo V**. Madrid: BAC, 1987, *Sermão 85 sobre o Cantar dos Cantares*, 13), p. 1059.

⁵ SAN BERNARDO DE CLARAVAL, 1987, *Sermão 49 sobre o Cantar dos Cantares*, 3, p. 641. A palavra *affectus* engloba uma miríade de *estados da alma*, de *disposição do espírito* relacionadas ao amor: afeição, carinho, ternura, meiguice. A *devoção do afeto*, portanto, diz respeito a um carinho fervoroso, pré-condição da contemplação amorosa a Deus.

⁶ A **recusa do mundo** como condição *sine qua non* para se alcançar a sabedoria filosófica tem longa tradição na história da filosofia. Por exemplo, para nos atermos ao universo de leitura do próprio Bernardo, o filósofo estoíco Sêneca (4 a.C. - 65 d.C.) aconselha seu discípulo Lucílio: “**Para seres sábio, basta-te-á manteres os ouvidos fechados**; só que não será suficiente usar cera: necessitarás de uma matéria mais densa do que a usada por Ulisses nos seus companheiros. A voz temida pelos marinheiros, embora sedutora, não era a voz de todo o mundo; aquela de que nós devemos precaver-nos não provém de um recife, mas **ressoa nos**

Por isso, era vedado aos sábios, mas revelado aos parvos.⁷ **127**

Para iniciar esse caminho ascensional ao encontro dessa agradávelíssima *união extática*, é necessário trilhá-lo com amor, mas não um amor qualquer, e sim com aquele que, com sua bondade, inflama, faz arder o coração e queima as entranhas do amante. Tal fogo, quando quer, torna-nos discretos, com aquela discrição que arbitra o certo do errado e só manifesta o que sente. Esse amor autêntico e leal só nasce de um coração puro, de uma consciência boa e de uma fé sincera.⁸ Ama o bem do próximo como se fosse seu; glorifica-o porque é bom para o outro, não para si. Em outras palavras, não busca o próprio interesse⁹, essa que é a mais radical expressão de amor que existe.¹⁰

quatro cantos da terra. Passa, por conseguinte, ao largo não apenas de um local tornado suspeito pela sua traiçoeira sedução, mas de todas as cidades. Mostra-te surdo aos conselhos dos que mais te querem bem: com boas intenções, apenas te desejam mal.” (os grifos são meus) LÚCIO ANEU SÉNECA. **Cartas a Lucílio**. Trad., prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, *Carta 31*, p. 116-117.

⁷ SAN BERNARDO DE CLARAVAL, 1987, *Sermão 85 sobre o Cantar dos Cantares*, 13, p. 1059.

⁸ *Idem*, 1990, *Carta 11*, 3, p. 133.

⁹ A passagem do *Sermão 85* de São Bernardo é toda baseada em *Coríntios*: “A caridade é paciente, a caridade é prestativa, não é invejosa, não se ostenta, não se incha de orgulho. Nada faz de inconveniente, não procura o seu próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor” (1Cor 13, 4-5). Todas as citações bíblicas citadas nas notas deste trabalho são referências do próprio texto de Bernardo, encontradas *a posteriori* pelos editores da BAC e que serviram de base teológica para Bernardo redigir seu texto.

Por sua vez, essa passagem do texto bernardino é filosoficamente tão profunda que é citada – e mais de uma vez – no verbete “Amor”, FERRATER, José. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 2000, Tomo I [A-D]. p. 108.

¹⁰ A *caritas* cristã, justamente por se caracterizar pela *completa ausência de interesse*, é a *mais pura expressão filosófica do amor*. “O amor na renúncia ama renunciando a si; isto significa que ele ama todos os homens sem a menor diferenciação, o que para o amor faz do mundo um simples deserto. E este amor ama os outros como a si próprio. Na atualização da relação retrospectiva, a criatura acede ao seu próprio ser. Ela compreende-se, ela que é enquanto vinda de Deus, ao mesmo tempo que indo em direção a Deus, no seu ser face a Deus. É somente nesta compreensão retrospectiva do próprio ser e do isolamento que aí se realiza que surge o amor fraterno (*frater=proximus*) A condição para uma compreensão justa do próximo é a compreensão justa de si mesmo” – ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**: ensaio de interpretação filosófica. Lisboa: Instituto Piaget, s/d, p. 115.

Por volta de 1124, Bernardo recebeu uma carta de Guido I (1109-1130), prior dos cartuxos. Essa ordem eremítica havia sido criada nos Alpes do reino da França (nas montanhas Chartreuse, ao norte de Grenoble)¹¹, em 1084, por Bruno de Colônia (c. 1030-1101). Bernardo, que conhecera Bruno quando esse fora diretor da Escola de Reims¹², responde com muito carinho à carta de Guido, e demonstra um grande afeto pelos cartuxos, certamente devido ao seu *ascetismo contemplativo*:

Recebi com alegria a carta de tua santidade, pois a vinha desejando há tempos. Ao lê-la, enquanto meditava, sentia que meu peito se inflamava e o coração ardia por dentro¹³, como se fosse aquele fogo que o Senhor veio acender na terra.¹⁴ Como abrasam essas meditações com as chamas que lançam semelhante fulgor! Se te digo o que sinto, essa saudação tua, abrasada e ardente, me comoveu tanto com se fosse – e é na realidade – enviada não por um homem, mas pelo mesmo que fez descer a salvação sobre Jacó, sem qualquer dúvida (...) sinto que tua bênção, tão grata quanto inesperada, brota das entranhas do amor.¹⁵

¹¹ BOLTON, Brenda. **A reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 42.

¹² GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo. **Historia de la Iglesia Católica II**: Edad Media (800-1303). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003, p. 652.

¹³ “Meu coração queimava dentro de mim, ao meditar nisto o fogo se inflamava, e deixei minha língua dizer: ‘Mostra-me o meu fim, Yahweh, e qual é a medida dos meus dias, para eu saber quão frágil sou’”, Sl 39 (38), 4-7.

¹⁴ “Eu vim trazer o fogo à terra, e como desejaria que já estivesse aceso! Pois doravante, numa casa com cinco pessoas, estarão divididas três contra duas e duas contra três; ficarão divididos: pai contra filho e *filho contra pai*, mãe contra filha e *filha contra mãe*, sogra contra nora e *nora contra sogra*”, Lc 12, 49-50.

¹⁵ SAN BERNARDO DE CLARAVAL. 1990, *Carta 11*, 1, p. 129 (*Sanctitatis vestrae litteras tam laetus accepi, quam avidus et olim desideraveram. Legi eas, et quas volvebam in ore litteras, scintillas sentiebam in pectore, quibus et concaluit cor meum intra me, tamquam ex illo igne quem Dominus misit in terram. O quantus in illis meditationibus exardescit ignis, et quibus huiusmodi evolvant scintillae! Vestra illa succensa et succendens salutatio sic mihi, ut verum fatear, accepta fuit, et est, quasi non ab homine sed certissime ab illo qui mandat salutem Iacob descendere videretur. Non me sane arbitror salutatum in via, non in transitu, non veluti ex occasione, ut assolet, consuetudinis, sed plane ex visceribus, ut sentio, caritatis produit haec tam grata et inopitata benedictio*).

Bernardo demorou a responder a Bruno porque temia “molestar **129** a santa paz de seu sagrado isolamento do mundo”. No entanto, o amor projetou-o, atrevido que é, à porta do amigo, porque ele “é a origem de toda amizade e, quando quer, obriga a nos perdermos em Deus”. Por isso, Bernardo escreve aos cartuxos e discorre sobre a verdadeira e sincera caridade, condição *sine qua non* para a ascensão mística. Trata-se da principal epístola sobre o amor em São Bernardo, e será, portanto, a base de minha análise.

Bernardo principia o tema em seu texto com uma bela definição: o amor, quando quer, nos torna discretos conosco. Por isso, ele pode provocar amorosamente aquele que guarda silêncio (no caso, Bruno). Como a lei do amor verdadeiro afirma que se deve amar o bem do próximo como se fosse seu, o cisterciense define três categorias de amantes: 1) os que louvam a Deus porque Ele é poderoso; 2) os que louvam a Deus porque Ele é bom com eles, e 3) os que louvam a Deus porque Ele é bom em Si mesmo. Os primeiros são *escravos*, porque têm temor; os segundos são *mercenários*, porque estão dominados pela cupidiez.¹⁶ Somente os terceiros são *filhos que honram seu pai*, porque o amor do filho não busca seu próprio interesse.

O *temor* e a *cupidiez*, por fraquejarem a alma e distorcerem sua essência, não são capazes de convertê-la efetivamente, pois onde há amor próprio, há individualismo; onde há individualismo, há divisão, e onde há divisão, há sordidez e inveja. Portanto, *escravos* e *mercenários* são individualistas. E como a caridade converte as almas e as torna livres, só os filhos que honram o pai são libertados pelo amor.

O *amor-caridade* é imaculado: é a lei do Senhor. Para Bernardo, Deus vive da caridade; ela é a Sua lei – e não é absurdo dizer que Ele vive conforme uma lei¹⁷, pois é ela quem conserva a soberana e inefável

¹⁶ Recorde-se que a **cobiça**, na tradição judaico-cristã, é a origem de todos os pecados (ou, em termos filosófico-clássicos, dos *vícios da alma*): “Assim termina a cobiça sem medidas, tirando a vida ao seu dono” (Pr 1, 19); “Todo dia o ímpio é presa do desejo, mas o justo dá e nada retém” (Pr 21, 26 – isto é, ele cobiça a cobiça!); “Mais vale o que os olhos vêem do que a agitação do desejo. Isso também é vaidade e correr atrás do vento” (Ec 6, 9).

¹⁷ “*Nec absurdum videatur quod dixi etiam Deum vivere ex lege, cum non alia dixerim quam caritate*” (Não é absurdo dizer que Deus também vive de acordo com uma lei, já que esta lei é a caridade), SAN

unidade da Trindade, enlaçando-a com o vínculo da paz.¹⁸ Mais: baseado em João¹⁹, o abade afirma que *a caridade é a própria substância divina*:

A caridade da caridade, a caridade substantiva da acidental. Quando se refere ao que dá, seu nome é substância. Quando significa o dom, é a qualidade. Essa é a lei eterna, a que cria e governa o universo.²⁰ Ela faz tudo com peso, número e medida.²¹ Ninguém está livre da lei, nem sequer Ele, que é a lei de todos. E esta lei é essencialmente lei, não tem poder criador, mas se rege a si mesma.²²

Apesar de, nessa passagem, Bernardo se basear essencialmente no *Livro da Sabedoria*, a afirmação que de *o mundo foi criado e é governado pelo amor* tem longa tradição na história da filosofia. Já Parmênides (c. 530-515 a. C.) afirmara que “primeiro entre todos os deuses [a Deusa] produziu o Amor”, e na *Teogonia* (séc. VIII a. C.) de Hesíodo, o Amor (*Eros*, □□□□) era uma divindade primordial²³, pois nasceu após o *Caos primordial*, juntamente com *Gaia* (Terra), o *Tártaro* (o Mundo inferior), *Érebo* (a Escuridão profunda) e *Nix* (a Noite).²⁴ Isso sem contar Aristóteles (384-322 a.C.), que, em sua *Metafísica*, afirmou que “o primeiro

BERNARDO DE CLARAVAL, 1990, *Carta 11*, 4, p. 135.

¹⁸ “...procurando conservar a unidade do Espírito pelo vínculo da paz”, Ef 4, 3.

¹⁹ “E nós temos conhecido o amor de Deus por nós, e nele acreditamos. Deus é amor: aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele”, 1Jo 4, 16.

²⁰ “O mundo inteiro é diante de ti como o grão de areia na balança, como a gota de orvalho que de manhã cai sobre a terra”, Sb 11, 22.

²¹ “Mas tudo dispuseste com medida, número e peso”, Sb 11, 20.

²² SAN BERNARDO DE CLARAVAL, *Carta 11*, 4, p. 135 (*Itaque Caritas dat caritatem, substantiva accidental. Ubi dantem significat, nomen est substantiae; ubi donum, qualitatis. Haec est lex aeterna, creatrix et gubernatrix universitatis. Siquidem in pondere et mensura et numero per eam facta sunt universa, et nihil sine lege relinquitur, cum ipsa quoque lex omnium sine lege non sit, non tamen alia quam seipsa, qua et seipsam etsi non creavit, regit tamen*).

²³ “O Eros de Hesíodo é uma idéia especulativa original e de enorme fecundidade filosófica” (JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 65).

²⁴ Essas duas passagens de Parmênides e Hesíodo são citadas na *Metafísica* de Aristóteles. Ver ARISTÓTELES. *Metafísica* (ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale). São Paulo: Edições Loyola, 2005, vol. II, Livro A (Primeiro), 984b, 25-30, p. 23.

movente move como o que é amado, enquanto todas as outras coisas **131** movem sendo movidas”.²⁵

Em contrapartida, os *escravos* e *mercenários* têm sua própria lei, que é a sua própria, e, por isso, são egoístas, além de imitarem perversamente o Criador. Por isso, tornam-se seus inimigos, pois não transcendem a lei da justiça com as suas vidas, nem permanecem na luz de Deus.²⁶ E como Deus vive sob Sua lei, tampouco os filhos de Deus estão sem lei: uma é a lei promulgada pelo espírito da escravidão e do egoísmo, outra é a lei do espírito livre e amoroso.²⁷ Para distinguir a lei que atinge o iníquo da lei que os espíritos livres acolhem, Bernardo cita uma importante passagem da *Primeira Epístola a Timóteo*, e reitera que o amor que liberta também faz com que recebam docemente a lei e sejam estimulados por ela.²⁸

Por esse motivo, *a lei da caridade é suave*, pois a caridade a torna agradável aos justos, e suave aos *mercenários* e *escravos*: modera a de uns, ordena a de outros, e suaviza a de todos. Ela aperfeiçoa a lei do *escravo*, pois lhe inspira devoção, e faz o mesmo com a do *mercenário*, pois ordena seus desejos. O amor nunca vem sem temor, mas este será casto, isto é, respeitoso.²⁹ Nunca faltarão desejos ao amor, mas eles estarão sempre ordenados.

²⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, vol. II, Livro □ (Décimo segundo), 1072b, 5, p. 563. Observe-se que São Bernardo não conheceu a *Metafísica* de Aristóteles, traduzida no Ocidente somente no século XIII. No entanto, a tradição grega legou à filosofia medieval o seu caráter teológico. Para o tema, ver COSTA, Ricardo da. “As raízes clássicas da transcendência medieval”. Trabalho inédito a ser publicado em MARINHO, Simone (org.). **Temas de filosofia medieval**. Campina Grande: Editora da UEPB, 2011. *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/pub/As%20ra%EDzes%20cl%E1ssicas%20da%20transcend%EAncia%20medieval.pdf>

²⁶ O *tema da luz* é caro para a filosofia medieval. Para isso, ver COSTA, Ricardo da. ‘A luz deriva do bem e é imagem da bondade’: a *metafísica da luz* do Pseudo Dionísio Areopagita na concepção artística do abade Suger de Saint-Denis. **Scintilla. Revista de Filosofia e Mística Medieval**. Curitiba: Faculdade de Filosofia de São Boaventura (FFSB), Vol. 6 - n. 2 - jul./dez. 2009, p. 39-52. *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/pub/suger.htm>

²⁷ SAN BERNARDO DE CLARAVAL, 1990, *Carta 11*, 6, p. 139.

²⁸ A passagem, aliás, pouquíssimo citada atualmente nas homilias, é essa: “Sabemos, com efeito, que a Lei é boa, conquanto seja usada segundo as regras, sabendo que **ela não é destinada ao justo, mas aos iníquos e rebeldes, ímpios e pecadores, sacrílegos e profanadores, parricidas e matricidas, homicidas, impudicos, pederastas, mercadores de escravos, mentirosos, perjuros** e para tudo o mais que se oponha à sã doutrina, segundo o evangelho de glória do Deus bendito, que me foi confiado”, 1Tm 1, 8-11 (os grifos são meus).

²⁹ “...comportamento casto e respeitoso”, 1Pd 3, 2.

É por isso que quando foi dito “Não há temor no amor; ao contrário, o perfeito amor lança fora o temor, porque o temor implica um castigo, e o que teme não chegou à perfeição do amor”³⁰, Bernardo entende que essa passagem é uma figura retórica na qual se toma a causa pelo efeito, pois se refere à pena, que, para ele, vai sempre unida ao temor.³¹

3 Os três graus do amor, e o quarto, inatingível em vida

É quando então a *Carta 11* inicia a famosa digressão sobre os *graus do amor*.³² Bernardo, realista, começa pelo material: somos carnisais, portanto é natural que os nossos desejos e o nosso amor principiem pela carne. Contudo, caso ela esteja bem governada pela alma, poderá avançar sob a graça até ser absorvida pelo espírito, porque o espiritual não vem primeiro, e sim o animal.³³ Esse é o **primeiro grau**: o homem

O tema *amor/temor* é importantíssimo para a filosofia medieval, inclusive para a filosofia política: “**Amor e temor** devem andar juntos. Este tema é uma questão retomada pelos *espelhos de príncipes* do século XIII a partir dos livros de conselhos para os magistrados das cidades italianas a partir de 1250, os chamados *podestà*, que eram indicados pelas famílias mais importantes (...) Para Ramon Llull (1232-1316), o príncipe deve procurar ser amado pelo seu povo, mais amado do que temido. Neste ponto, Ramon, como bom medieval, inverte a premissa maquiavélica — ou melhor, seria mais preciso dizer que **Maquiavel (1469-1527) inverteu a premissa medieval**. Pois temor sem amor provoca paixão nos corações dos homens e esta paixão ‘faz considerar muitas coisas contra o príncipe, das quais se nutrem desamor contra amor, e injúria contra justiça, e traição contra lealdade, e assim das outras coisas que acontecem por temor sem amor’ (*Dos ramos da Árvore Imperial. 2. Do Amor*)” (os grifos são meus), COSTA, Ricardo da. *A Árvore Imperial – um Espelho de Príncipes* na obra de Ramon Llull (1232-1316). Niterói: UFF, 2000. Tese de doutorado, 2000, p. 192-193.

³⁰ 1Jo 4, 18.

³¹ SAN BERNARDO DE CLARAVAL, 1990, *Carta 11*, 7, p. 139.

³² Descrita praticamente em todos os grandes manuais de História da Filosofia na Idade Média, como, por exemplo, FRAILE, Guillermo. **Historia de la filosofía II (1.º)**: el cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica. Madrid: BAC, 1986, p. 500-502; GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, p. 1995, p. 362-366, e principalmente RAMÓN GUERRERO, Rafael. **Historia de la filosofía medieval**. Madrid: AKAL, 2002, 168-170.

³³ “Se há um corpo psíquico, há também um corpo espiritual (...) **Primeiro foi feito não o que é espiritual, mas o que é psíquico; o que é espiritual vem depois**. O primeiro homem, tirado da terra, é terrestre. O segundo homem vem do céu. Qual foi o homem terrestre, tais são também os terrestres. Qual foi o homem celeste, tais serão os celestes. E, assim como trouxemos a imagem do homem terrestre, assim também traremos a imagem do homem celeste”

começa amando a si mesmo. Por ser carne, não compreende nada fora **133** de si.³⁴ Contudo, quando percebe que não pode subsistir por si mesmo, começa a buscar a Deus pela fé e a amá-Lo porque O necessita.³⁵

Imagem 1



O abraço de Cristo em São Bernardo (séc. XVII, óleo sobre tela, 158 x 133 cm, *Museo del Prado*, Madrid), do pintor barroco espanhol Francisco Ribalta (1565-1628). O Cristo, másculo, viril, ressurreto (percebem-se as feridas da *Paixão* em Seu dorso e em Seu peito), inclina-se ge-

(o grifo é meu), 1Cor 15, 44-49.

³⁴ “Tahweh disse: ‘Meu espírito não se responsabilizará indefinidamente pelo homem, **pois ele é carne**; não viverá mais que cento e vinte anos’ (o grifo é meu), Gn 6, 3.

³⁵ SAN BERNARDO DE CLARAVAL, 1990, *Carta 11*, 8, p. 141.

Nesse contexto filosófico-teológico, deve-se entender *precisamente* o significado do verbo **subsistir** (do latim *subsistere*): 1. Resistir, combater, atacar; 2. Permanecer, ficar, conservar-se. Portanto, *caso se englobem todas as acepções do verbo*, em Bernardo, quando o homem percebe que não pode resistir só, não pode lutar contra as vicissitudes somente com suas forças, enfim não é capaz de permanecer em si apenas consigo próprio, recorre a uma força superior, isto é, a Deus.

nerosa e *amorosamente* para acolher Bernardo, enquanto dois anjos e a cruz são envolvidos na penumbra. Com um deslumbrante hábito branco (de sua ordem), Bernardo é suavemente arrebatado. Sua expressão é serena, extática, completamente feliz com a carinhosa acolhida do Cristo. A cena, de uma grande expressividade afetiva, é suavemente iluminada por uma poderosa fonte de luz vinda de baixo e que projeta o *abraço místico* para além da escuridão que a envolve. Sua perspectiva, de baixo para cima assim como a origem do foco de luz, confere a monumentalidade ao gesto, nessa que é uma das grandes obras da mística espanhola e, portanto, muito representativa do tema que aqui desenvolvo.³⁶

O **segundo grau** ama a Deus, mas por si mesmo, não por Ele. As misérias do mundo que o afligem fazem com que o conduzam até Deus, na meditação, na leitura e na obediência, e assim Ele se revela paulatinamente, de um modo doce e humano.

Somente após experimentar a *suavidade do Verbo encarnado*³⁷ consegue-se passar ao **terceiro grau**, que é o ato de *amar a Deus não por si próprio, mas por Ele*. Nesse estado pré-místico, a alma permanece absorta e meditativa por muito tempo. Bernardo afirma que não sabe se nesta vida alguém pode alcançar o **quarto grau**, que consiste em *amar-se somente por Deus*. Ele crê que isso é impossível, e que só ocorrerá quando o bom e fiel servo for introduzido no gozo do Senhor e estiver saciado na abundância da casa de Deus. Neste que é o *verdadeiro estado místico*, a alma se esquecerá inteiramente de si e, inebriada, lançar-se-á em Sua direção e se fará um só espírito com Ele.³⁸

Neste **quarto grau do amor**, quando entrar na potência do Senhor, a alma não cogitará mais nas misérias da carne, só na justiça divi-

³⁶ Para a importância de sempre se relacionar texto e imagem em investigações no âmbito das Ciências Humanas, ver SCHAMA, Simon. **O poder da arte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

³⁷ “Provai e vede como Iahweh é bom, feliz o homem que nele se abriga”, Sl 34 (33), 9.

³⁸ SAN BERNARDO DE CLARAVAL, 1990, *Carta 11*, 8, p. 141. A base dessa passagem se encontra em Paulo: “Aquele que se une ao Senhor, constitui com ele um só espírito”, 1Cor 6, 17.

na.³⁹ Será nesse momento de *congregação etérea* que todos os membros de **135** Cristo – isto é, a *Igreja Triunfante*⁴⁰ – poderão dizer de si mesmos aquilo que Paulo disse da cabeça (“Por isso, doravante a ninguém conhecemos segundo a carne. Mesmo se conhecemos Cristo segundo a carne, agora já não o conhecemos assim”⁴¹).

Na *cidade ideal e divina* que congregará os eleitos, não haverá lágrimas nem lamentos pelos condenados ao fogo eterno, como o diabo e seus anjos.⁴² Em suas ruas, corre eternamente um caudaloso *rio de alegria*, e é impossível recordar a misericórdia em um lugar onde só reina a justiça.⁴³ Por isso, como já não existirão a miséria nem o tempo da misericórdia, não haverá o sentimento de compaixão nesse *estado amoroso final*. Será um *instante extático* que se tornará eterno, quando o *amor carnal* será absorvido pelo *amor do espírito*, e os débeis afetos humanos serão divinizados.⁴⁴ Em suma, estar-se-á no Paraíso!⁴⁵

³⁹ “Eu virei com o poder de Iahweh, para recordar tua única justiça”, Sl 71(70), 16. É curioso observar que para o tema do amor, Bernardo harmoniosamente *mescla* passagens dos Salmos com as cartas joaninas e paulinas.

⁴⁰ Isto é, aqueles que se encontram no Paraíso. A *Igreja Triunfante* (*Ecclesia Triumphans*) e a *Igreja Militante* (*Ecclesia Militans*, isto é, a milícia dos cristãos vivos, que combate “...os Dominadores deste mundo de trevas” [Ef 6, 12] é o motivo de um belíssimo afresco de Andrea da Firenze (1343-1377) na Igreja de Santa Maria Novella, na Grande Capela do Espanhol, Florença.

⁴¹ 2Cor 5, 16.

⁴² “Em seguida, dirá aos que estiverem à sua esquerda: ‘Apartai de mim, malditos, para o fogo eterno preparado para o diabo e para os seus anjos. Porque tive fome e não me destes de comer. Tive sede e não me destes de beber. Fui forasteiro e não me visitastes’” (Mt 25, 41).

É sempre bom recordar que, nos textos medievais, a referência a uma *cidade divina e perfeita* como esta aqui descrita sempre faz alusão à *cidade ideal platônica*, base inclusive da *Cidade de Deus* (c. 413-426) de Santo Agostinho (354-430): “...talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundas uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento.” – PLATÃO. **A República**. Trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, 592b, p. 450.

⁴³ “Um rio saía de Éden para regar o jardim e de lá se dividia formando quatro braços”, Gn 2, 10. Naturalmente, a imagem, emprestada de *Gênesis*, une o rio real paradisíaco com o abundante rio de felicidade oriundo do êxtase das almas amorosas em Deus!

⁴⁴ SAN BERNARDO DE CLARAVAL, 1990, *Carta 11*, 9, p. 141-142.

⁴⁵ Para uma análise do Paraíso, ver DELUMEAU, Jean. **O que sobrou do paraíso?** São Paulo: Companhia das Letras, 2003, especialmente o capítulo “A Jerusalém celeste” (p. 101-119).

Imagem 2



Dante. *A Divina Comédia. O Paraíso. Canto XX-XIII. MS. Holkham misc. 48 (formerly Norfolk, Holkham Hall, MS. 514), p. 146.* Dante e São Bernardo (com seu hábito branco) se ajoelham diante da Virgem Maria, que está entronizada em uma mandorla, segurando uma palma de ouro, e rodeada por anjos. Dante se valeu de São Bernardo para conduzi-lo em sua jornada no *Paraíso*: “Ó Virgem Mãe, filha do Filho teu, / humilde e mais sublime criatura, / pedra angular do desígnio do Céu; / tu foste aquela que a humana Natura / assim enobreceu, que o seu Feitor / não desdenhou de assumir sua figura. / Reacende-se no ventre teu o Amor, / por cujo alento, na eterna bonança, / germinou aqui esta divina Flor.” (1-9)⁴⁶

⁴⁶ “*Vergine Madre, figlia del tuo figlio, / umile e alta piú che creatura, / termine fisso d’eterno consiglio, / tu se’ colui che l’umana natura / nobilitasti sí, che’l suo fattore / non disdegnò di farsi sua fattura. / Nel ventre tuo si raccese l’amore, / per lo cui caldo ne l’eterna pace / così è germinato questo fiore.*” – DANTE ALIGHIERI. **A Divina Comédia. Paraíso.** Edição bilingüe. Trad. e notas de Italo Eugenio Mauro). São Paulo: Ed. 34, 1998, p. 229.

Alguns anos após ter redigido essa carta a Guido, Bernardo voltou ao tema dos *graus do amor* em outra missiva – nomeada *De Diligendo Deo (Deus há de ser amado)*⁴⁷ – destinada a Aimerico (cardeal-diácono de Roma de 1126 a 1141).⁴⁸ O religioso solicitara uma explanação ao abade de Claraval sobre *como Deus deve ser amado*. Bernardo iniciou a carta com uma resposta simples: a causa pela qual Deus há de ser amado é o próprio Deus, e o modo, *amar sem modo*.⁴⁹ Isso porque o homem deve procurar sempre os bens superiores – a ciência e a virtude – naquela parte de si em que ele se eleva sobre si, isto é, a alma. Portanto, para amar a Deus, deve-se antes saber quem é.⁵⁰

O amor que se dirige a Deus dirige-se à Imensidão, ao Infinito:

A imensidão, portanto, ama, e ama a eternidade, ama a caridade mais sublime do que a ciência⁵¹; assim ama Deus, cuja magnitude não tem limite⁵², cuja sabedoria não tem quantidade⁵³, cuja

⁴⁷ SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. **De diligendo Deo. “Deus há de ser amado”**. Trad. de Matteo Raschietti. Petrópolis: Vozes, 2010.

⁴⁸ *Idem. Obras completas de San Bernardo I*. Madrid: BAC, 1993, p. 299 (a obra se encontra nas páginas 300-359). Bernardo inclusive recorda que escrevera a carta a Guido e à cartuxa: “Lembro-me de ter escrito, há tempos, uma carta aos santos irmãos cartuxos e de ter exposto nela, entre as outras coisas, esses graus do amor. Talvez aí tenha falado da caridade em outra maneira, embora não de uma forma imprópria, e não acho inútil acrescentar também a esse discurso alguma coisa dela, sobretudo porque tenho à disposição coisas que já foram escritas e posso transcrevê-las antes que redigir outra vez algo novo” (SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 1993, II, 34, p. 50).

⁴⁹ *Ibid*, I, 1, p. 09.

⁵⁰ *Ibid*, II, 4, p. 13. Trata-se do mesmo tema exposto na obra *Da Consideração*. Ver COSTA, Ricardo da. “O que é Deus? considerações sobre os *atributos divinos* no tratado *Da Consideração* (1149-1152), de São Bernardo de Claraval”. **Revista Coletânea. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi, Ano IX, fasc. 18, jul-dez 2010, p. 223-238. *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/pub/ANPOF%202010.pdf>

⁵¹ “Assim teréis condições para compreender com todos os santos qual é a largura e o comprimento e a altura e a profundidade, e conhecer o amor de Cristo, que excede a todo conhecimento, para que sejais plenificados com toda a plenitude de Deus”, Ef 3, 19. A passagem, muito famosa, tem profunda base filosófica (de natureza estoíca). Ver COSTA, 2010, p. 8, n. 35.

⁵² “Grande é Iahweh, e muito louvável, é incalculável a sua grandeza”, Sl 145 (144), 3.

⁵³ “Nosso Senhor é grande e onipotente e sua inteligência é incalculável”, Sl 147 (146-147), 3.

paz excede toda compreensão⁵⁴; e nós, em troca, retribuimos com moderação? *Amar-te-ei, Senhor, minha fortaleza, meu sustento, meu refúgio, e meu libertador*⁵⁵, e, enfim, tudo o que por mim pode definir-se desejável e amável⁵⁶.

Deus, causa eficiente e final, é quem *oferece a ocasião, cria a afeição e leva o desejo à plenitude*.⁵⁷ Seu amor, justo e copioso, benévolo e suave, prepara e recompensa o nosso.⁵⁸ É n'Ele que o amor humano se aprimora, ele é a origem do amor.

Referências

ARENDDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**: ensaio de interpretação filosófica. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

ARISTÓTELES. **Metafísica** Trad., introd. e coment. de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2005, vol. II.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

BOLTON, Brenda. **A reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1986.

COSTA, Ricardo da. **A Árvore Imperial** – um *Espelho de Príncipes* na obra de Ramon Llull (1232-1316). Niterói: Tese de doutorado, 2000.

_____. 'A luz deriva do bem e é imagem da bondade': a *metafísica da luz* do Pseudo Dionísio Areopagita na concepção artística do abade Suger de Saint-

⁵⁴ "Então a paz de Deus, que excede toda a compreensão, guardará os vossos corações e pensamentos, em Cristo Jesus", Fl, 4, 7.

⁵⁵ "Eu te amo, Iahweh, minha força, (meu salvador, tu me salvaste da violência). Iahweh é minha rocha e minha fortaleza, quem me liberta é o meu Deus", Sl 18 (17), 1-3.

⁵⁶ *Amat ergo immensitas, amat aeternitas, amat supereminens scientiae caritas; amat Deus, cuius magnitudinis no est finis, cuius sapientiae no est numerus, cuius pax exsuperat omnem intellectum: et vicem rependimus cum mesura? Diligam te, Domine, fortitudo mea, firmamentum meum, et refugium meum, et liberator meus, et meum denique quidquid optabile atque amabile dici potest.*

⁵⁷ *Deus como causa eficiente e final*: não é a primeira vez que Bernardo – sem o saber – se vale de conceitos aristotélicos (provavelmente herdados de uma epístola de Sêneca). De qualquer modo, a *doutrina das quatro causas* era um *legado comum do medievo*, inclusive antes da tradução da *Física* de Aristóteles por Jacó de Veneza (primeira metade do séc. XII). Para o tema, ver COSTA, 2010, p. 6.

⁵⁸ SAN BERNARDO DE CLARAVAL, 1993, VII, 22, p. 34.

Denis”. **Scintilla. Revista de Filosofia e Mística Medieval**. Curitiba: Faculdade de Filosofia de São Boaventura (FFSB), v. 6, n. 2 - jul./dez. 2009, p. 39-52. *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/pub/suger.htm>

_____. El Alma en la mística de San Bernardo de Claraval. **Revista Humanidades 17-18**. Departamento de Artes y Humanidades de la Universidad Andrés Bello. Santiago de Chile, junio-diciembre 2009, p. 201-210, *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/pub/EI%20alma%20en%20la%20mística%20de%20San%20Bernardo.pdf>,

_____. O que é Deus? considerações sobre os *atributos divinos* no tratado *Da Consideração* (1149-1152), de São Bernardo de Claraval. **Revista Coletânea. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi, Ano IX, fasc. 18, jul-dez 2010, p. 223-238. *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/pub/ANPOF%202010.pdf>

DANTE ALIGUIERI. **A divina comédia**: paraíso. Edição bilíngüe. Trad. e notas de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Ed. 34, 1998.

DELUMEAU, Jean. **O que sobrou do paraíso?** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

FERRATER MORA, José. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 2000-2001, 04 volumes.

FRAILE, Guillermo. **Historia de la filosofía II (1.º)**: el cristianismo y la filosofía patrística. Primera escolástica. Madrid: BAC, MCMLXXXVI.

GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo. **Historia de la Iglesia Católica II**: Edad Media (800-1303). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JAEGER, Werner. **Paidéia. A formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

LÚCIO ANEU SÉNECA. **Cartas a Lucílio** Trad., prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

PLATÃO. **A república**. Trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

RAMÓN GUERRERO, Rafael. **Historia de la filosofía medieval**. Madrid: AKAL, 2002.

SAN BERNARDO DE CLARAVAL. **Obras completas de San Bernardo**

I. Madrid: BAC, 1993.

_____. **Obras completas de San Bernardo V.** Madrid: BAC, 1987

_____. **Obras completas de San Bernardo VII.** Madrid: BAC, 1990.

_____. **De Diligendo Deo;** *“Deus há de ser amado”* Trad. de Matteo Raschietti. Petrópolis: Vozes, 2010.

SCHAMA, Simon. **O poder da arte.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

O ENUNCIADO: UMA APROXIMAÇÃO ENTRE ¹⁴¹ TOMÁS DE AQUINO E MIKHAIL BAKHTIN

THE STATEMENT: A RAPPROCHEMENT BETWEEN THOMAS AQUINAS AND MIKHAIL BAKHTIN

IVANALDO SANTOS¹

Resumo

O objetivo desse artigo é realizar uma aproximação entre dois importantes filósofos da humanidade, ou seja, Tomás de Aquino e Mikhail Bakhtin. Como esses pensadores escreveram uma vasta obra, com diversos temas e nuances, optou-se por se reduzir essa comparação unicamente a um ponto que ambos discutem abertamente, ou seja, o enunciado. Por causa disso, são apresentados elementos comuns entre Tomás de Aquino e Mikhail Bakhtin. Esses elementos estão relacionados com a discussão sobre o enunciado.

Palavras-chave: Enunciado - ligação - Tomás de Aquino e Mikhail Bakhtin.

Abstract

The aim of this article is to make a connection between two major philosophers of humanity, that is, Thomas Aquinas and Mikhail Bakhtin. As these thinkers wrote an extensive work with various themes and nuances, we decided to reduce this comparison only to a point that both openly discuss, namely the statement. In doing so, we present common elements between Thomas Aquinas and Mikhail Bakhtin. These elements are related to the discussion on the statement.

Keywords: Statement - connection - Thomas Aquinas and Mikhail Bakhtin.

Introdução

Inicialmente é preciso fazer um esclarecimento, ou seja, este artigo é fruto das discussões realizadas durante o estágio pós-doutoral, realizado no ano de 2011 na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FE-USP), sob orientação do Dr. Claudemir Belintane (USP). É preciso agradecer a licença para a realização do estágio pós-

¹Doutor em Estudos da Linguagem, professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Letras da UERN. E-mail: ivanaldosantos@yahoo.com.br

doutoral concedida pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) e a bolsa de estudo que foi concedida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Um agradecimento especial é realizado ao Dr. Claudemir Belintane (USP) pelo zelo na orientação do estágio pós-doutoral.

Realizado esse importante esclarecimento, afirma-se que o objetivo deste artigo é realizar uma aproximação entre dois importantes filósofos da humanidade, ou seja, Tomás de Aquino e Mikhail Bakhtin. Como esses pensadores escreveram, cada um, uma vasta obra, com diversos temas e nuances, optou-se por se realizar um estreitamento epistêmico e, com isso, reduzir essa comparação unicamente a um ponto que ambos discutem abertamente, ou seja, o enunciado.

Vale salientar que a pesquisa e o debate em torno do enunciado é uma das preocupações da filosofia contemporânea, especialmente da filosofia da linguagem e da filosofia analítica. De um lado, o enunciado é um dos eixos fundamentais da linguagem e da comunicação humana. Por causa disso, torna-se necessário ter domínio do seu conceito e de outras discussões filosóficas que emanam da sua estrutura. Por outro lado, desde o final do século XIX, com as pesquisas realizadas, por exemplo, por Frege e Brentano, e durante todo o século XX e início do XXI, a linguagem foi um tema de pesquisa que instigou a filosofia. Simultaneamente, a linguagem é vista, durante todo esse período histórico, como um elemento decisivo na constituição da humanidade e um objeto de estudo ainda pouco explorado pela pesquisa filosófica. Entre as várias formas de manifestação e materialização da linguagem, encontra-se o enunciado.

É por esse fator que o enunciado é um problema filosófico digno de ser explorado em um artigo científico. Como a pesquisa em torno desse problema é muito vasta, foram escolhidos apenas dois pensadores, de suma importância para os estudos linguísticos, para terem suas ideias apresentadas e, por conseguinte, comparadas, sendo eles: Tomás de Aquino e Mikhail Bakhtin. Por causa disso, o presente artigo é dividido em três partes: 1. o enunciado em Tomás de Aquino; 2. o enunciado em Mikhail Bakhtin; 3. comparação entre Tomás de Aquino e Mikhail Bakhtin.

É preciso esclarecer que o presente estudo leva em conta a sensata advertência que V. Muñoz Delgado² realiza, ou seja, não se devem buscar coincidências radicais entre a pesquisa escolástica sobre a linguagem e a lógica e o mesmo tipo de pesquisa desenvolvida pela filosofia contemporânea. Além disso, também é levado em consideração o fato de haver um íntimo diálogo entre Tomás de Aquino e a filosofia contemporânea. Esse diálogo é realizado por meio de reformulações e interpretações contemporâneas do esquema conceitual oriundo do Aquinate, especialmente de sua pesquisa sobre a linguagem e a lógica. Entre os pesquisadores que se dedicam à realização desse diálogo encontram-se: Anthony Kenny³ e Peter Thomas Geach⁴.

1 O enunciado em Tomás de Aquino

Tomás de Aquino (1225-1274) é um filósofo do século XIII que desenvolveu uma das mais sofisticadas estruturas de argumentação e de pensamento. Ele discutiu, com grande profundidade filosófica, quase todos os temas de pesquisa que interessam à história das idéias, entre os quais é possível citar: a ética, a política e a linguagem. É por causa disso que se afirma que o Ocidente não seria o mesmo sem Tomás de Aquino.

Para Tomás de Aquino⁵, a escrita surgiu porque o homem percebeu que precisa comunicar-se com os que estão fisicamente longe de si e, ao mesmo tempo, com seus antepassados, que viveram em épocas diferentes e, algumas vezes, longínquas. Por causa disso, a escrita representa as vozes, os conceitos e os elos com as coisas e as pessoas.

Na perspectiva linguística do Aquinate, é importante o estudo do som, da voz. No entanto, o mais significativo elemento para ser estuda-

² MUÑOZ DELGADO, V. **Lógica matemática y lógica filosófica**. Madrid: Ediciones de la Revista Estudios, 1962.

³ KENNY, A. **Aquinas**. a collection of critical essays. London: Macmillan, 1970.

⁴ GEACH, P. T. **Reference and generality**: an examination of some medieval and modern theories. Ithaca and London: Cornell University Press, 1970.

⁵ *I Peri hermeneias*, lect. 2.

do é a escrita. O motivo é que a escrita representa, ao mesmo tempo, o registro oficial da comunicação, ao contrário da voz, que se perde no vento, e o mais eficiente, a qual pode atingir grande quantidade de pessoas. Pense, por exemplo, no alcance que um livro ou um artigo de uma revista possui. Autores clássicos, como Aristóteles, o Apóstolo Paulo e o próprio Tomás de Aquino não teriam o alcance que têm se, ao invés de escrever e publicar seus textos, tivessem-se limitado apenas a comunicá-los verbalmente.

O problema é que, ao contrário do que parece, a escrita não é um problema linguístico fácil de ser investigado. A escrita se apresenta como um ente orgânico e até mesmo único. No entanto, quando observada de perto, por meio do olhar atento e analítico da filosofia, ela aparece dividida em muitas categorias. Entre essas categorias é possível citar: o signo, a palavra, o enunciado (a proposição) e a oração. Aristóteles⁶ e posteriormente Tomás de Aquino⁷, cada um usando o seu próprio estilo hermenêutico, foram os primeiros a demonstrar que a escrita não é uma unidade fechada, mas formada por vários elementos linguísticos que se comunicam entre si, sem, no entanto, perder sua autonomia. Entre esses elementos consta o enunciado.

De acordo com Mauricio Beuchot⁸, o enunciado, a proposição, é um tema de suma importância na pesquisa desenvolvida pelo Aquinate. O motivo é que o enunciado, enquanto signo mental, é a parte mais importante da lógica de Tomás de Aquino. Vale salientar que o presente artigo se limitará apenas ao enunciado e não adentrará a rica discussão tomista sobre a lógica⁹.

⁶ ARISTÓTELES. **Sobre la interpretación**. Navarra: EUNSA, 1989.

⁷ AQUINO, Tomás de. **Comentario al libro de Aristóteles** "Sobre la interpretación". Navarra: EUNSA, 1999.

⁸ BEUCHOT, M. Santo Tomás de Aquino. In: **La filosofía del lenguaje en la Edad Media**. 2. ed. México: UNAM, 1991, p. 87.

⁹ Sobre a lógica em Tomás de Aquino recomenda-se consultar: SCHMIDT, R. W. **The domain of logic according to Saint Thomas Aquinas**. The Hague: Nijhoff, 1966, onde há uma detalhada bibliografia do assunto. Além disso, recomenda-se consultar: RODRÍGUEZ, J. L. F. **Metafísica y lógica**: estudios sobre Tomás de Aquino. Universidad de Navarra: Navarra, 1991.

Para o Aquinate, o enunciado é a expressão básica do juízo. Não **145** é possível o ser humano expressar publicamente juízos que possuam sentido sem ser por meio do enunciado. O fato de uma pessoa pensar em um juízo, como, por exemplo, “O gato é preto”, mas não expressá-lo publicamente, por meio da escrita e até mesmo somente por meio da fala, não significa que esse juízo de fato exista ou tenha existido. O problema é como provar que esse juízo, que foi apenas pensado, mas não expresso publicamente, de fato existe? É bom recordar que a espécie humana não se comunica por meio da transmissão do pensamento, por telepatia. O ser humano é uma espécie essencialmente da comunicação interpessoal, por meio da fala e da escrita. Por isso o enunciado ganha destaque, ganha importância comunicativa e filosófica.

Em Tomás de Aquino, o enunciado é composto por signos e termos. O signo é aquilo que em si mesmo nos manifesta outra coisa, que não conhecemos diretamente e, por causa disso, tem a finalidade de nos conduzir a conhecê-la¹⁰.

Por sua vez, os termos são representações de algo natural¹¹, que são os sons, por artifício ou por convenção, e são susceptíveis de serem representados pela escrita¹². Para evitar que toda vez que um som seja representado seja também criado um termo novo, estabelece-se à convenção de um termo. O som pode ser até diferente. Essa diferença é estabelecida por vários fatores, como, por exemplo, o sotaque, o regionalismo e outras variações. No entanto, o termo é constante. Por exemplo, apesar de todas as variações que povoam o som, a constante “casa” ou “mesa” sempre será escrita da mesma forma.

Por causa disso, para o Aquinate, os termos são as partes que, ao longo da história da filosofia, foram classificadas como *tradicionais*, ou seja, os termos estão relacionados com as categorias de sujeito e predicado contidos no enunciado. É preciso deixar claro que, na perspectiva do Aquinate, os termos, em si mesmos, não podem determinar

¹⁰ *IV Sententiarum*, dist. 1, q. 1, a. 1.

¹¹ *I Peri hermenias*, lect. 4.

¹² *Ibid.* lect. 2.

a verdade ou a falsidade do enunciado. Somente o enunciado, em sua totalidade, pode determinar sua própria verdade ou falsidade, mas nunca os termos isoladamente.

É preciso esclarecer que, em Tomás de Aquino¹³, a verdade ou a falsidade do enunciado está relacionada diretamente com o ato de comparar o conteúdo interno, sintático, do enunciado com as coisas existentes no mundo real. Por exemplo, em um enunciado do tipo “João quebrou a perna”, é preciso verificar se, primeiro, o enunciado está sintaticamente correto e, segundo, se corresponde a algo que está presente no mundo real. Em Tomás, um enunciado do tipo “João é um leão” não está correto. Justamente porque ele nega a verdade sintática e a verdade oriunda do mundo real.

É preciso deixar claro que Tomás explica a questão da verdade e da falsidade do enunciado, de forma mais detalhada, com base na teoria da substância e do ser. Essa teoria não será apresentada neste estudo, mas esclarece-se que, para ele, o tempo acompanha as mudanças ocorridas dentro do verbo, se essas mudanças são ativas ou passivas. Se não houve mudanças no tempo e também no conteúdo verbal, não seria possível criar novas palavras, expressões e, por conseguinte, enunciados. Isso não significa que, em Tomás, o conteúdo verbal está entregue de forma absoluta ao sabor da causalidade, da forma como desejam alguns linguistas contemporâneos, mas que o tempo é um fator de mudança e de estabilidade do conteúdo verbal. Se esse conteúdo estivesse entregue somente ao tempo, ao acaso e ao devir, então é impossível construir um enunciado a partir de palavras que foram constituídas na antiguidade ou na Idade Média.

No Aquinate os enunciados, ou seja, as proposições, têm como termos principais, isto é, como sujeitos e predicados por excelência, os nomes e os verbos. Os nomes e os verbos são os termos *categorêmaticos*, ou seja, que significam por si mesmos. Os demais termos são *sincatagoremáticos*, ou seja, significa que estão em união com os termos

¹³ *Ibid.*, lect, 3.

anteriores¹⁴. O esquema proposto por Tomás segue o modelo: nomes e **147** verbos + complemento nominal ou verbal. Somente os primeiros termos (*categoremáticos*), ou seja, os nomes e os verbos possuem autonomia. Os demais (*sincategoremáticos*) são dependentes dos primeiros.

Para o Aquinate, em geral, os termos possuem *significação*. Não existe um termo que não possua significação. Dentro do enunciado, os nomes têm *suposição* e os adjetivos *copulação*. A significação das palavras é o conteúdo intelectual que provoca a atenção do ouvinte. Quando uma pessoa ouve, por exemplo, o enunciado “Maria é bela”, há uma compreensão, de algum nível, desse enunciado. Por sua vez, a suposição dos nomes substantivos é a relação que mantém com as realidades designadas¹⁵. Em um enunciado os nomes devem designar algo dentro da realidade. Por exemplo, em um enunciado do tipo, “João foi à praia”, a palavra “praia” deve designar algo dentro do mundo real. A palavra não deve ser apenas uma abstração, mas um elemento de ligação e reconhecimento do mundo real. Já a copulação dos nomes adjetivos é sua capacidade de ser predicado, pois são mais propriamente predicados do que sujeitos. Os nomes substantivos e os adjetivos se distinguem entre si pelas propriedades lógico-semânticas, as quais são peculiares a um e a outro.

Para Tomás¹⁶, há no enunciado a dimensão da suposição. Ele divide a suposição em *natural* e *acidental*. É natural quando se refere à própria essência da coisa. Por exemplo, quando se pronuncia um enunciado do tipo “Sente na cadeira”, está referindo-se a própria essência da coisa, nesse caso da cadeira. Já a palavra é acidental quando se refere a algum acidente da coisa. Por exemplo, quando se diz: “A cadeira está quebrada”, está-se referindo não à essência da cadeira, mas sim ao acidente de ela estar quebrada.

Tomás de Aquino estabelece o enunciado como sendo uma relação direta entre as categorias sintáticas, ou seja, sujeito e predicado. To-

¹⁴ *Suma Teológica*, I q. 31, a. 3, c.

¹⁵ *Ibid.*, I, q. 36, a. 4, ad 4m.

¹⁶ *III Sententiarum*, dist, I q. 2, a. 4, ad 6m.

davia, é possível haver distintas análises dessa relação. O fundamental e o que se sustenta dos outros elementos linguísticos é a interpretação do enunciado como relação sintática de um sujeito com um predicado e como a relação ontológica de uma propriedade com uma substância (ou de uma forma com uma matéria). Na perspectiva do Aquinate, não existe um enunciado que não contenha pelo menos um sujeito, um predicado e alguma variante do verbo ser, o qual estabelece a relação entre ambos. Por isso, na leitura estritamente tomasiana – e não exatamente tomista – é possível encontrar a fórmula: sujeito + predicado + variante do verbo ser. Um exemplo da perspectiva de Tomás são enunciados tradicionais, como, por exemplo, “João é grande” ou “Pedro é inteligente”. Nesses enunciados, sempre existe a presença da fórmula do Aquinate.

2 O enunciado em Mikhail Bakhtin

Mikhail Bakhtin (1892-1974) é um dos “maiores pensadores do século XX”¹⁷ e trouxe para “dentro da discussão filosófica a questão da linguagem enquanto instrumento humano”¹⁸ de construção da identidade, de estabelecimento do poder e da efetivação dos diversos tipos de relações humanas existentes e efetuadas no cotidiano.

Para Bakhtin, o início do século XX foi marcado por uma pesquisa abstrata sobre a linguagem. Uma pesquisa que visava compreender a linguagem como fluxo da fala ou outra categoria teórica descolada da realidade. Para ele, isso aconteceu, entre outros fatores, porque houve a “quase completa falta de elaboração do problema do enunciado” e, por conseguinte, passou a existir o “desconhecimento da real unidade da comunicação discursiva – o enunciado”¹⁹.

¹⁷ STAM, R. Mikhail Bakhtin e a crítica cultural de esquerda. In: KAPLAN, E. A. **O mal-eslar no pós-modernismo**: teorias e práticas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p. 149.

¹⁸ EMERSON, C. **Os cem primeiros anos de Mikhail Bakhtin**. Rio de Janeiro: Difel, 2003, p. 7.

¹⁹ BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 273.

Além disso, ele defende o pressuposto de que um dos fatores da **149** filosofia da linguagem é, muitas vezes, deparar-se com ambiguidades e contradições é a ausência de uma teoria do enunciado. Por causa disso, ele afirma que a “ausência de uma teoria elaborada do enunciado como unidade da comunicação discursiva redundando em uma distinção imprecisa da oração e do enunciado e, frequentemente, total confusão dos dois”²⁰. Por causa disso, ele enfatiza o estudo do enunciado. Em suas palavras:

[...] um estudo fecundo das formas sintéticas só é possível no quadro da elaboração de uma teoria da enunciação. Enquanto a enunciação, como um todo, permanecer terra incógnita para o linguista, está fora de questão falar de uma compreensão real, concreta, [...] das formas sintáticas²¹.

O presente estudo não entrará no debate se há ou não em Bakhtin uma teoria do enunciado ou da proposição e nem das relações existentes, na ótica bakhtiniana, entre o enunciado e o “contexto de uso”²² e, por conseguinte, os atos de fala baseados nas condições reais da fala²³. Muito menos será apresentada a influência de Wittgenstein e, por conseguinte, da teoria dos atos de fala em Bakhtin²⁴, mas se limitará a apresentar a discussão bakhtiniana sobre o enunciado.

Bakhtin tem uma perspectiva muito ampla sobre o enunciado, ligada diretamente “ao discurso escrito e ao lido”²⁵. Baseado nessa perspectiva, ele afirma que “aprender a falar significa aprender a construir enunciados (porque falamos por enunciados e não por orações isoladas e, evidentemente, não por palavras isoladas)”²⁶.

²⁰ BAKHTIN, 2010, p. 279.

²¹ *Idem*, **Marxismo e filosofia da linguagem**. 13 ed. São Paulo: Hucitec, 2009, p. 146.

²² *Ibid*, p. 96.

²³ *Ibid*, p. 146; BAKHTIN, 2010, p. 296-297.

²⁴ Sobre a influência de Wittgenstein em Bakhtin recomenda-se consultar: SANTOS, I.; NASCIMENTO, M, E. F. Bakhtin e Wittgenstein: teorias em diálogo. In: **Theoria**, Revista Eletrônica de Filosofia, v. 2, n. 1, p. 76-85, 2010.

²⁵ BAKHTIN, 2010, p. 272.

²⁶ *Ibid*, p. 283.

Por causa disso, Bakhtin²⁷ conceitua enunciado como um elo importante na cadeia da comunicação discursiva, pois é a posição ativa do falante no campo do objeto e do sentido da linguagem. Por isso, cada enunciado, antes de tudo, caracteriza-se por um determinado conteúdo semântico.

Fundamentado nessa premissa, Bakhtin apresenta seis propriedades do enunciado. Vamos apresentar cada uma delas.

A primeira propriedade são os limites do enunciado. Para ele²⁸, todo enunciado tem, por princípio, um início e um fim. O enunciado é uma unidade básica do discurso, mas não o próprio discurso. É justamente essa propriedade, ou seja, início e fim, que torna o enunciado uma unidade capaz de ser compreendida de forma independente. Se essa propriedade não existisse, não seria possível compreender, por exemplo, uma frase isolada em um diálogo entre duas ou mais pessoas ou um trecho de um romance.

A segunda são as réplicas e as relações comunicativas existentes no enunciado. Para Bakhtin²⁹, o enunciado não é apenas monológico, ou seja, exercido em um único contexto linguístico ou por apenas um único sujeito. É preciso ver que o enunciado está mergulhado em vários contextos e, em muitas situações, refere-se a mais de um sujeito. Por isso, o enunciado, ao mesmo tempo, é uma porta para vários contextos linguísticos e a possibilidade de penetração de outros sujeitos, que não deram início ao processo de comunicação, de participarem desse processo.

A terceira propriedade é o fato de o enunciado estar envolvido por um contexto linguístico-social. Em Bakhtin, o enunciado é envolvido por outros enunciados. Ao contrário de Tomás de Aquino, para o qual o enunciado é sempre uma relação, no mínimo, entre sujeito e predicado, Bakhtin³⁰ aceita que haja enunciados com apenas uma palavra. Na perspectiva bakhtiniana, por exemplo, é possível um enunciado

²⁷ BAKHTIN, 2010, p. 276; 289.

²⁸ *Ibid.*, p. 275.

²⁹ *Ibid.*, p. 276.

³⁰ *Idem*, 2009, p. 147.

do tipo “Olá” ou “Lindo”. Os contextos semântico e social, nos quais esse enunciado está inserido, é que vai determinar sua função sintática. Todavia, para ele³¹, o enunciado, no contexto semântico-social, nunca se mostra absolutamente sozinho. Sempre há outro enunciado ou alguma situação linguístico-social que o acompanha.

A quarta é o princípio de conclusibilidade. Para ele, esse princípio é o fato de que “o enunciado é uma espécie de aspecto interno da alternância dos sujeitos do discurso; essa alternância pode ocorrer precisamente porque o falante disse (ou escreveu) tudo o que quis dizer em dado momento ou sob dadas condições”.

Ele divide o princípio de conclusibilidade em duas categorias, sendo elas:

1) responder ao enunciado. Para Bakhtin³², pelo fato de o enunciado não ser uma estrutura linguístico-social fechada, passa a existir a possibilidade de se responder a ele, em termos mais precisos e amplos, e de se ocuparem outras posições dentro do discurso, como, por exemplo, cumprir uma ordem ou responder a uma pergunta. É por essa categoria que é possível, por exemplo, responder a uma pergunta do cotidiano do tipo “que horas são?”;

2) a dimensão expressiva do enunciado. Em Bakhtin³³, não é possível um enunciado absolutamente neutro. Ele não nega as dimensões formal, semântica e sintática do enunciado. Para ele, todo enunciado é um elemento formal dos constituintes gramaticais. Entretanto, ele observa que existe um conteúdo no enunciado que só pode ser compreendido por meio da dimensão extraenunciado. Trata-se da expressão, da carga emocional, valorativa e de outras naturezas que, muitas vezes, estão contidas dentro do enunciado. Por exemplo, um enunciado do tipo “Eu te amo” ou “Eu te odeio” não pode ser compreendido apenas do ponto de vista semântico-sintático, mas, para haver uma plena compreensão, é preciso levar em conta a dimensão extraenunciado.

³¹ BAKHTIN, 2010, p. 277.

³² *Ibid*, p. 280-281.

³³ *Ibid*, p. 289-291.

A quinta é a assimilação. Para Bakhtin³⁴, a experiência discursiva do indivíduo é formada e desenvolvida a partir da interação com a enunciação proveniente de outros indivíduos. Para ele, essa experiência pode ser classificada de assimilação criadora de palavras. Grande parte do amplo conjunto de palavras que envolvem as pessoas no cotidiano é fruto da assimilação. Seria até mesmo difícil pensar no conjunto de palavras humanas sem o processo de assimilação. Esse processo é eminentemente educativo, pois possibilita que o indivíduo mergulhe dentro do processo de comunicação.

A sexta e última propriedade é a totalidade. Em Bakhtin³⁵, por mais que um enunciado esteja inserido em um contexto discursivo amplo e inacabado, o enunciado sempre terá uma totalidade, ou seja, em si mesmo, o enunciado possui início e fim. Independentemente do discurso em que o enunciado esteja inserido (romance, catálogo artístico, etc.), é possível compreender o enunciado de forma independente do resto do discurso.

Essas seis propriedades tornam a teoria bakhtiniana capaz de estudar e compreender o enunciado como uma unidade autônoma da linguagem. Uma unidade de suma importância, pois dela depende a construção do texto e do discurso. Isso abre caminho para a comparação da perspectiva traçada por Tomás de Aquino e Mikhail Bakhtin.

3 Comparação entre Tomás de Aquino e Mikhail Bakhtin

É preciso deixar claro que há muitas diferenças entre Tomás de Aquino e Mikhail Bakhtin. São pensadores de épocas diferentes, em contextos históricos diferentes e com objetivos, muitas vezes, opostos. No entanto, o enunciado é uma possibilidade de unir esses dois pensadores e, devido à influência que ambos exercem na história das ideias, é possível unir os dois polos dessa história, ou seja, o século XIII, no auge da escolástica medieval, e o século XX, ou seja, o centro da virada linguística.

³⁴ BAKHTIN, 2010, p. 294.

³⁵ *Ibid*, p. 298.

Serão apresentados quatro pontos de união entre esses dois pen- **153**
sadores.

O primeiro ponto é a necessidade de haver uma discussão e mais precisamente a construção de uma teoria que trate diretamente do enunciado. Tanto para Tomás de Aquino³⁶ como para Mikhail Bakhtin³⁷ não se pode começar a debater sobre a linguagem de forma ampla, geral e sem fundamento concreto. Não se pode falar de *linguagem* de forma puramente abstrata. Se isso acontecer, não será possível se chegar a nenhuma conclusão sobre os elementos básicos e essenciais da comunicação. Para evitar esse problema, é preciso partir do elemento linguístico mais básico e, ao mesmo tempo, mais sólido, o qual é o enunciado. Em ambos, o enunciado não é um simples elo entre a palavra e o texto, mas o fundamento de qualquer expressão escrita. A palavra isolada pouco ou nada comunica. Apenas dentro do enunciado a palavra ganha sentido e significação. Por isso, uma teoria sobre o enunciado é fundamental para a compreensão do ato linguístico.

O segundo é o conteúdo semântico e o sintático do enunciado. Tanto para o Aquinate³⁸ como para Bakhtin³⁹, o enunciado é uma composição frasal, com sentido lógico, com conteúdo semântico e sintático. Vale salientar que, contemporaneamente, existe, nos círculos linguísticos, uma grande preocupação em pesquisar o enunciado a partir do conteúdo extrafrasal, ou seja, a partir dos conteúdos social e cultural. Bakhtin não nega a importância do conteúdo sociocultural na constituição do enunciado, mas, juntamente com Tomás de Aquino, ele demonstra que, antes de se verificar o conteúdo sociocultural, é preciso reconhecer e estabelecer o conteúdo semântico-sintático do enunciado. É justamente o conteúdo semântico-sintático que garante que, dentro do enunciado, haja um juízo de valor relacionado com as posturas sociais e culturais do ser humano.

³⁶ *IV Sententiarum*, dist. 1, q. 1, a. 1.

³⁷ BAKHTIN, 2010, p. 273; BAKHTIN, 2009, p. 146.

³⁸ *IV Sententiarum*, dist. 1, q. 1, a. 1.

³⁹ BAKHTIN, 2010, p. 276; 289-291.

O terceiro ponto é o enunciado ser uma totalidade semântico-sintática. Tanto Tomás de Aquino⁴⁰ como Bakhtin⁴¹ estabelecem que o enunciado é uma totalidade individual e plena. O enunciado tem início e fim, pode ser estudado e interpretado semanticamente e socialmente e, por conseguinte, exerce uma função dentro do texto e do discurso. Por causa disso, é possível, por exemplo, tomar isoladamente um enunciado, dentro de um texto, e realizar-se uma análise semântico-sintática de seu conteúdo.

O fato de o enunciado ser uma totalidade semântico-sintática – como é posto pelo binômio Tomás de Aquino-Bakhtin – é uma das mais importantes descobertas da lógica e da pesquisa sobre a linguagem. O motivo disso é que o enunciado, enquanto proposição frasal, é a unidade básica do texto e da construção de qualquer tipo de discurso lógico veiculado por meio da escrita. Por causa disso, desde Aristóteles até as investigações sobre a lógica do século XX, a pesquisa sobre o conteúdo lógico-textual parte do enunciado e não do texto em sua totalidade.

O quarto e último ponto é o fato de o enunciado conter a dimensão da verdade ou da falsidade. Tanto Tomás de Aquino⁴² como Bakhtin⁴³ reconhecem que a verdade ou a falsidade do enunciado está relacionada diretamente com o ato de comparar o conteúdo interno, semântico-sintático, do enunciado com as coisas existentes no mundo real. Por esse processo, é possível afirmar a verdade ou a falsidade de um enunciado. Por exemplo, um enunciado do tipo “João é um leão” poderá ser verdadeiro ou falso. Isso dependerá do conteúdo presente no mundo extraenunciado, no mundo real.

É surpreendente que o binômio Tomás de Aquino-Bakhtin defendam a necessidade de se verificar a dimensão da verdade ou da falsidade do enunciado. Há dois motivos para essa surpresa. O primeiro é a distância que separa os dois pensadores. Um, Tomás de Aquino, o mais

⁴⁰ *Suma Teológica*, I, q. 36, a. 4, ad 4m.

⁴¹ BAKHTIN, 2010, p. 298.

⁴² *I Peri hermeneias*, lect. 3.

⁴³ BAKHTIN, 2009, p. 147; BAKHTIN, 2010, p. 277.

influente dos pensadores escolásticos da Idade Média; o outro, Mikhail **155** Bakhtin, um dos mais influentes filósofos da linguagem do século XX. Épocas tão diferentes produziram pensadores que convergem para a discussão sobre a verdade e a falsidade do enunciado. O segundo é o fato de, contemporaneamente, haver uma busca, quase que frenética, pelos conteúdos socioculturais presentes no enunciado e, por conseguinte, deixa-se de lado a dimensão da verdade ou da falsidade que estão contidos em seu interior.

Como é possível perceber-se pelos quatro pontos de ligação que foram apresentados, há elementos comuns entre Tomás de Aquino e Mikhail Bakhtin. Esses elementos estão relacionados à discussão sobre o enunciado. É claro que se trata de pensadores com objetivos diferentes e que construíram suas pesquisas filosóficas em épocas e contextos culturais diferentes. No entanto, não é possível negar os pontos de ligação que foram apresentados.

Por fim, afirma-se que há uma necessidade de um aprofundamento sobre a influência e a interligação existentes entre os pensadores antigos e medievais, como Tomás de Aquino e a filosofia contemporânea. A causa disso é que não é possível perceber a filosofia contemporânea como sendo uma pesquisa puramente inovadora e autônoma, sem qualquer vinculação com a filosofia antiga e medieval. Essa percepção é fraca e incompleta. Para haver uma compreensão mais aprofundada sobre as diversas interfaces do pensamento contemporâneo, é preciso ir à busca de suas origens na antiguidade e na Idade Média.

Referências

- AQUINO, Santo Tomás. **I Peri hermeneias**. Turim: Obra Cristiana, 1983.
- _____. **III Sententiarum**. Turim: Obra Cristiana, 1983.
- _____. **IV Sententiarum**. Turim: Obra Cristiana, 1973.
- _____. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. **Comentario al libro de Aristóteles “Sobre la interpretación”**. Navarra: EUNSA, 1999.

ARISTÓTELES. **Sobre la interpretación**. Navarra: EUNSA, 1989.

BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 13 ed. São Paulo: Hucitec, 2009.

BEUCHOT, M. Santo Tomas de Aquino. *In: La filosofía del lenguaje en la Edad Media*. 2 ed. México: UNAM, 1991.

EMERSON, C. **Os cem primeiros anos de Mikhail Bakhtin**. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

GEACH, P. T. **Reference and generality**. an examination of some medieval and modern theories. Ithaca and London: Cornell University Press, 1970.

KENNY, A. **Aquinas**: a collection of critical essays. London: Macmillan, 1970.

MUÑOZ DELGADO, V. **Lógica matemática y lógica filosófica**. Madrid: Ediciones de la Revista Estudios, 1962.

RODRÍGUEZ, J. L. F. **Metafísica y lógica**: estudos sobre Tomás de Aquino. Universidad de Navarra: Navarra, 1991.

SANTOS, I.; NASCIMENTO, M. E. F. Bakhtin e Wittgenstein: teorias em diálogo. *In: Theoria*, Revista Eletrônica de Filosofia, v. 2, n. 1, p. 76-85, 2010.

SCHMIDT, R. W. **The domain of logic according to Saint Thomas Aquinas**. The Hague: Nijhoff, 1966.

STAM, R. Mikhail Bakhtin e a crítica cultural de Esquerda. *In: KAPLAN, E. A. O mal-eslar no pós-modernismo*: teorias e práticas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

CARACTERÍSTICAS MARCANTES DA ¹⁵⁷ ESPIRITUALIDADE DE SANTO ANTÔNIO

SALIENT FEATURES OF THE SAINT ANTHONY'S SPIRITUALITY

JOSÉ ANTÔNIO DE C. R. DE SOUZA¹

Resumo

Este artigo trata da espiritualidade de Santo Antônio (de Lisboa ou de Pádua), O. Min., 1190–1231, com base em sua *Opera sermonaria*, cujos traços mais expressivos são os seguintes: 1 - a devoção intensa à Trindade, em especial, à Segunda Pessoa da mesma, Jesus Cristo, Deus e Homem verdadeiro; 2 - a devoção a Maria imaculada, medianeira da salvação; 3 - a devoção aos santos; 4 - a frequência regular aos sacramentos da Penitência e à Eucaristia; 5 - a guarda, pelos fiéis em geral, dos domingos e dias santificados e as orações devocionais particulares e aos clérigos, ainda, o canto ou a recitação do Ofício divino, a oração pública, oficial da Igreja. 6 - a observância do Decálogo, dos Mandamentos da Igreja e, em especial, do mais importante de todos, o do Amor fraterno, que se concretiza mediante as *Obras de Misericórdia*, as sete espirituais, a saber: 1 - instruir ou ensinar os ignorantes; 2 - corrigir os que erram; 3 - dar bons conselhos; 4 - consolar ou confortar os angustiados; 5 - perdoar de coração os que nos ofendem; 6 - suportar com paciência as adversidades e as fraquezas do próximo; 7 - rogar a Deus, tanto pelos vivos quanto pelos falecidos. E as sete materiais: 1 - dar de comer a quem tem fome; 2 - dar de beber a quem tem sede; 3 - vestir os nus; 4 - dar abrigo aos peregrinos; 5 - assistir aos enfermos; 6 - visitar os presos; 7 - sepultar os mortos. Ressaltamos, ainda, que o Santo deu enorme importância ao cuidado que se deve ter com os pobres.

Palavras-chave: Espiritualidade antoniana: práticas devocionais - *Obras de Misericórdia* espirituais e materiais.

Abstract

In this study, we analyze Saint Anthony's, O. Min., (from Lisbon or Padua, 1190–1231), spirituality based on his *Opera sermonaria*, whose most relevant characteristics are the following: 1 - the devotion to the Holy Trinity, mainly to the Second Person, Jesus Christ, true God and man; 2 - the devotion to the immaculate Mary, mediatrix of the salvation; 3 - the devotion to the saints; 4 - to frequent the Sacraments of the Penance and Eucharist; 5 - all faithful must reserve the Sundays and Holydays and to do the devotional prayers and, parti-

¹ Professor Titular aposentado da Universidade Federal de Goiás e Investigador Integrado do Instituto de Filosofia/Gabinete de Filosofia Medieval da FLUP.

E-mail: joseacrs@gmail.com

cularly, the clerics, must chant or recite the Divine Office; 6 - all faithful must observe the Ten Commandments, the commandments of the Church, specially, the most important of them, it is, the fraternal Charity, which is realized through the *Works of Mercy*, the seven spirituals: 1 - to instruct the ignorant; 2 - to admonish sinners; 3 - to give good advices; 4 - to comfort the afflicted; 5 - to forgive offences willingly; 6 - to bear wrongs patiently; 7 - to pray for the living and the dead. And the seven material: 1 - to feed the hungry; 2 - to give drink to the thirsty; 3 - to clothe the naked; 4 - to shelter the homeless (pilgrim?); 5 - to visit the sick; 6 - to visit those in prison; 7 - to bury the dead. We emphasize that the Saint gave a great importance for the care which we must have to the poor.

Key words: Saint Anthony's spirituality: devotional practices - *Works of Mercy* spiritual and material.

Independentemente de sermos agnósticos, ateus ou crentes, bem como católicos ou membro de outra igreja cristã histórica antiga ou mais recente, sem eufemismos quanto a designá-las por evangélicas ou, como antes, protestantes, estão profundamente enraizados em nossa cultura os fatos de vermos Santo Antônio como um grande fazedor de milagres ou taumaturgo e o relacionamento dos devotos com ele ser muito pessoal e íntimo. Há quem o chame de «Chegado» ou «Brother»; acho pouco provável que ainda aconteça, *sed...*, havia moças casadoiras (no interior do Nordeste) que punham sua imagem de cabeça para baixo numa tina e não a tiravam desse lugar, até que ele arrumasse um namorado/noivo para elas; as imagens dele são as mais variegadas, se comparadas com as dos outros santos e, enfim, a Sueli, uma das personagens da minissérie «*Tapas e beijos*», que está sendo transmitida pela TV Globo, está aí para confirmar o que digo.

Se, sob os prismas da Antropologia e da religiosidade popular, trata-se dum fenômeno relevante, por outro lado, isso dificulta conhecer outras faces de Santo Antônio, entre outras, a do intelectual cultíssimo, que tentamos desvelar em nosso livro² e, igualmente, descobrir as características mais marcantes de sua espiritualidade.³

Neste estudo, tencionamos avançar mais amplamente sobre esse

²SOUZA, José Antônio de C.R. de. **O pensamento social de Santo Antônio**. Porto Alegre, EDIPCURS, 2001.

³ *Idem*. Santo Antônio e a espiritualidade franciscano-menorita. **Boletín de Teología**. Buenos Aires, v. 35, 2002, p. 3–31.

tema, inicialmente discorrendo sobre a vida do *Doutor Evangélico* e sobre **159** seus escritos, nos quais, obviamente, iremos encontrar essas características.

Santo Antônio nasceu à volta de 1190, em Lisboa, e foi batizado com o nome de Fernando. Faleceu em Arcela, na periferia de Pádua, em 13 de junho de 1231. Estudou com os cônegos regulares agostinianos na cidade natal, e em Coimbra, na canônica, junto à igreja de Santa Cruz, onde foi ordenado sacerdote, provavelmente em 1218. Dois anos mais tarde, isto é, em 1220, tornou-se Frade Menor, ocasião essa em que mudou o seu nome de batismo pelo qual se tornou conhecido. Passou os últimos onze anos de sua vida como filho espiritual de São Francisco.

Provavelmente, durante um ano e meio, Antônio viveu no eremitério de Monte Paolo, na Itália setentrional, onde, para além da rotina duma pequena comunidade de Irmãos Menores, ele tinha as obrigações de celebrar missa para os confrades, porque era sacerdote e, conhecer a fundo o modo de viver menorita, dado que o ignorava, pois se tornara um irmão Menor em Santo Antão dos Olivais, periferia de Coimbra e, em seguida, foi enviado como missionário ao Marrocos, sem ter feito o noviciado, como era praxe obrigatória para alguém fazer-se religioso. Igualmente, acredita-se, também, que aí terá elaborado o primeiro rascunho geral⁴ do *Opus evangeliorum* ou *Sermões dominicais*⁵. Mas, desde o correr de 1223, o Frade olisiponense não parou um instante.

De fato, primeiramente, com a aprovação do Santo Fundador, durante um breve período, o Frade português foi professor de Teologia dos confrades, no reinaugurado convento de Bolonha, mas, logo em seguida (verão de 1224), foi enviado como missionário na *Ocitània*, (*Langue d'Oc*), ou Provença, (Montpellier, Limoges e Toulouse) onde era divulgada a heresia Cátara ou Albigense. Poucos anos depois, foi

⁴ Ver SOUZA, 2001, capítulos I–III.

⁵ Neste estudo, utilizou-se a edição bilíngue STO. ANTÔNIO. *Sermões Dominicais e Festivos*. In: **Obras Completas**. Introd. trad. e notas de Henrique Pinto Rema. Porto: Lello & Irmão editores, 1987. vols. I e II. Ao citar um trecho, sempre indicaremos o sermão, o volume e a página em que se encontra.

igualmente missionar na Itália Setentrional, precisamente, na região do Veneto e, em 6 de junho de 1227, foi eleito Ministro provincial da Itália do norte, (Romanha–Emília), a mais importante de todas, cargo esse que desempenhou durante um triênio, após o qual, obteve dos superiores a licença para se fixar em Pádua e aí concluir os *Sermones festivi*, inacabados, pois a Irmã Morte o colheu em meio a essa tarefa.

Apesar dessa azáfama toda, Antônio arrumou tempo para escrever dois conjuntos de sermões: o primeiro ele intitulou *Opus evangeliorum* ou *Sermões Dominicais* (desde o antigo *Domingo da Septuagésima* até ao 4º *Domingo depois da Epifania*), designado assim pelo Santo, porque os *Evangelhos* dominicais, sua fonte principal, são esmiuçados *pari passu*⁶, e o segundo conjunto, denominado *Sermones in Solemnitatibus Sanctorum per anni circulum* ou *Sermones festivi*⁷, inacabado, escritos a pedido do Cardeal–bispo de Óstia, Reginaldo (Rinaldo) dei Conti di Segni, sobrinho dos pontífices Inocêncio III (1198–1216) e Gregório IX (1227–41), e, mais tarde, papa, sob o nome de Alexandre IV (1254–1261), na altura, Protetor dos Frades Menores, o qual, tendo tomado conhecimento dos *Sermones Dominicales*, apreciando o seu valor, e tendo visto e ouvido Antônio pregar aos integrantes da Cúria Romana (1230), solicitou-lhe que escrevesse algo parecido no tocante às festas dos santos.

O *Prólogo* geral dos *Sermões Dominicais* mostra a magnitude do projeto do Santo de Pádua, como ele procedeu e a quem foram dedicados:

...Para a honra de Deus, pois, edificação tanto do leitor como do ouvinte, a partir da mesma inteligência [compreensão] da Sagrada Escritura, com sentenças [frases] dum e doutro Testamento fabricámos uma quadriga, ‘a fim de que nela, juntamente com

⁶ Ver, CAEIRO, Francisco da Gama. **Santo António de Lisboa**. Lisboa: IN–CM, 1995, v. I, p. 191: «... O tema inicial do sermão dominical é, em regra, constituído por um texto do Evangelho do dia; a estes Sermões chamou mesmo o Santo ‘*Evangelia*’ ... Quase sempre o Santo emprega a expressão tema para indicar o texto-base de todo o sermão... mas considera algumas vezes como temas os textos bíblicos sobre os quais assentam as várias cláusulas em que dividiu o sermão e que funcionam também como ‘sermões’, embora sermões secundários, no sentido de partes integrantes do sermão principal...».

⁷ Tais sermões, formalmente, num total de 20, encontram-se na maior parte do volume segundo da sobredita edição, em seguida ao sermão relativo ao 4º *Domingo depois da Epifania*.

Elias, a alma se eleve dos bens terrenos e, por meio de celeste viver, chegue ao céu'. E como que 'na quadriga há quatro rodas', assim nesta obra se versam [são tratadas] quatro matérias, os Evangelhos dos domingos, factos históricos do Velho Testamento, tais quais se lêem na Igreja, os Intróitos e as Epístolas da missa dominical... Coligi estas matérias e concordei entre si, segundo o que me concedeu a graça divina e consentiu a 'frágil veia de minha ciência pequenina e pobrezinha' ... Fi-lo com medo e pudor porque me sentia insuficiente para tamanha e incomparável responsabilidade; venceram-me, porém, os pedidos e o amor dos confrades, que a tal empresa me impeliam...⁸

Conforme visto acima, em tais textos, encontram-se as características marcantes da espiritualidade antoniana, as quais, *grosso modo*, podem ser resumidas nas seguintes: 1) a devoção intensa à Trindade, em especial, à Segunda Pessoa, Jesus Cristo, Deus e Homem verdadeiro, humilde, pobre, obediente, sofredor, redentor e libertador dos seres humanos do pecado, do castigo eterno e das garras do Maligno.

Eis um belo exemplo de como o Santo se refere ao Verbo Encarnado, convidando os fiéis a meditar sobre o Mistério da Salvação:

... de que modo o Filho de Deus inclinou a cabeça da Divindade no ventre da Virgem pobrezinha... de quanta misericórdia e benignidade se manifestou para com os pecadores, que atraía a si com a doçura da sua pregação e comia com eles para os chamar à penitência; de quanta compaixão foi, ao chorar... sobre Lázaro... de quanta mansidão foi, quando quis falar sozinho com a Samaritana e permitiu ser tocado pela pecadora Madalena... de que modo foi ferido com varas e bofetadas, escarrado, coroadado de espinhos, saciado de fel e vinagre, e crucificado entre ladrões (como se fosse um deles)...⁹

⁸ STO. ANTÔNIO, 1987, p. 4-5.

⁹ 8º Domingo depois de Pentecostes, ed. cit., v. I, p. 744-745. Cf. também trechos semelhantes: Sermão concernente ao Domingo da Sexagésima, ed. cit., v. I, p. 40-41; Sermão respeitante ao Domingo da Paixão, ed. cit., v. I, p. 227-247; Sermão alusivo ao 3º Domingo depois de Pentecostes, ed. cit., v. I, p. 579; Sermão respeitante ao 13º Domingo de Pentecostes, ed. cit., v. II, p. 13-38; Sermão referente ao 3º Domingo depois da Epifania, ed. cit., v. II, p. 608; 12º Sermão festivo: Ceia do Senhor, ed. cit., v. II, p. 835 e seguintes; 15º Sermão festivo: Invenção da Santa Cruz, ed. cit., v. II, p. 890 e seguintes. Ver

2) a devoção à Maria, medianeira da salvação, concebida sem a mancha do pecado e modelo de todas as virtudes para os cristãos, entre outras, a fé inabalável, a disponibilidade, a obediência, a simplicidade, a humildade.¹⁰ O trecho infratranscrito demonstra a referida devoção amorosa à Mãe de Deus:

... Desde o pecado de Adão até ao advento de Cristo foi tempo vazio. Daí a expressão de Jeremias: 'Olhei para a terra e eis que estava vazia e como que sem nada', porque o diabo tinha devastado tudo [por isso] A ti, Virgem Santíssima, seja dado louvor e glória, porque hoje [estamos plenos pela bondade... do teu ventre... antes enfermos, agora, são; antes amaldiçoados, agora abençoados... 'E deu à luz o seu Filho primogênito'. Eis a bondade... correi, portanto, famintos, avarentos e usurários, para quem o dinheiro vale mais do que Deus, e 'comprai sem prata e sem comutação alguma' o grão de trigo que hoje a Virgem tirou do armário do seu ventre. Deu à luz.... O Filho do Deus... 'O Pai deu a deidade; a Mãe a humanidade, o Pai, a majestade, a Mãe a fraqueza....'¹¹

3) a devoção aos santos¹², em quem os verdadeiros cristãos podem espelhar-se, como exemplos, na prática das virtudes, tais como, a crença firme na Revelação, o amor fervoroso a Cristo e ao próximo; a paciência, o destemor, a coragem e a firmeza na fé ante as ameaças dos inimigos; a resistência perante as tentações, a simplicidade, a humilha-

CAEIRO, 1995, v. I, p. 192–193: [O *Epílogo* contém] «... em síntese muito curta, a matéria do sermão, ou de um de seus aspectos mais salientes, acabando-a com a invocação da misericórdia divina ou com o louvor de Deus e dos seus atributos...».

¹⁰ Cf. os quatro sermões em louvor à Nossa Senhora: *Natividade de Maria Virgem Santíssima; Anunciação de Maria Virgem Santíssima; Purificação Maria Virgem Santíssima; Assunção de Maria Virgem Santíssima* (STO. ANTÔNIO, 1995, v. I, p. 901–966), bem como o 8º *Sermão festivo: Purificação da Virgem Maria* (STO. ANTÔNIO, 1995, v. II, p. 747 e seguintes).

¹¹ 1º *Sermão festivo Natal do Senhor* (STO. ANTÔNIO, 1995, v. II, p. 621–622). Os versículos citados se encontram respectivamente, em *Jr* 4, 23; *Is* 55, 1. A última citação é de Santo Agostinho e se encontra em *In Ioannis Ev*, tractatus 8, 9, *PL* 35, col. 1455–1456.

¹² Cf. boa parte dos 20 *Sermones Festivi*, conforme o calendário litúrgico, então em vigor, entre outros, o 2º, em louvor a Santo Estêvão Protomártir, cuja festa é celebrada em 26 de dezembro; o 3º dedicado a São João Evangelista, cultuado em 27 de dezembro; o 19º em louvor a São João Batista, cuja festa é celebrada em 24 de junho, o 30º e último, em louvor a São Pedro e São Paulo, cuja solenidade era celebrada em 29 de junho.

de, a mansidão, etc. Sirva de ilustração a referência que Antônio faz a **163** São João Evangelista, o qual «... praticou boas obras, dedicou-se [às] obras de caridade...». ¹³

4) a frequência regular, respeitosa e piedosa ao Sacramento da Penitência. A propósito, eis um exemplo ilustrativo recolhido num sermão:

... 'E eis que aproximando-se um leproso O adorava dizendo: Senhor, se tu queres, podes purificar-me'. [Os três verbos] *veio, adorou e disse* [significam respectivamente] a contrição, a confissão e a fé, muito necessárias a qualquer pecador. Em primeiro lugar, tem de vir pela contrição... O leproso, portanto, vindo, adorava-o: eis a humildade da confissão, de que mais claramente diz S. Marcos: [1, 40]: 'E foi ter com ele um leproso, fazendo-lhe súplicas, e, pondo-se de joelhos disse: 'Se queres'. O pecador quando se aproxima da confissão, deve ajoelhar-se diante do sacerdote, vigário de Jesus Cristo, que lhe deu o poder de ligar e desligar. Na dignidade deste ofício deve o confessando ter tanta fé, que lhe diga: 'Senhor, se quiseres, podes purificar-me' e absolver-me de meus pecados...' E Jesus, estendendo a mão, tocou-o, dizendo: quero, sê limpo'... todos os dias Deus opera isto mesmo na alma do pecador através do ministério do sacerdote.... ¹⁴

Igualmente, a assídua Comunhão eucarística¹⁵, tendo considerado esses dois Sacramentos como meios de santificação pessoal e, em extensão, social, porque as pessoas renovadas com tais graças sacramentais iriam contribuir mais eficazmente para a construção e propa-

¹³ 3º Sermão festivo S. João Evangelista, (STO. ANTÔNIO, 1995, v. II, p. 663).

¹⁴ 2º Domingo depois da Epifania (STO. ANTÔNIO, 1995, v. II, p. 590-591). Ver também, Sermão relativo ao 1º Domingo da Quaresma (STO. ANTÔNIO, 1995, v. I, p. 87-112); Sermão concernente ao 4º Domingo depois de Pentecostes (STO. ANTÔNIO, 1995, v. I, p. 617); Sermão relativo ao 18º Domingo depois de Pentecostes (STO. ANTÔNIO, 1995, v. II, p. 209); 1º Sermão festivo, Natal do Senhor (STO. ANTÔNIO, 1995, v. II, p. 617-627); 10º Sermão festivo, Quarta-feira de Cinzas (STO. ANTÔNIO, 1995, v. II, p. 804-809); 15º Sermão festivo, Invenção da Santa Cruz (STO. ANTÔNIO, 1995, vol. II, p. 884-888).

¹⁵ 2º domingo depois da Epifania (STO. ANTÔNIO, 1995, v. II, p. 599): «... alguns por reverência ao corpo de Cristo, dizem: 'Senhor eu não sou digno' e frequentemente se abstêm da recepção da Eucaristia; outros, porém, recebem-no de bom grado, honrando o corpo de Cristo...». Ver igualmente, 4º Sermão festivo: Santos Inocentes Mártires (STO. ANTÔNIO, 1995, v. II, p. 687-688); 12º Sermão festivo: Ceia do Senhor (STO. ANTÔNIO, 1995, v. II, p. 842-843).

gação do reino de Deus na terra e nela implantar a Sua Justiça, a fim de que todos os homens vivam em paz e num mundo melhor:

... Buscar o reino é transformar em obras a própria justiça... este é o reino de Deus, que buscamos quando semeamos no espírito. Semear no espírito é buscar a justiça do reino de Deus, da qual se acrescenta: 'não nos cansemos, pois, de fazer o bem, porque a seu tempo colheremos, não desfalecendo'...¹⁶

5) aos fiéis, em geral, a guarda dos domingos e dias santificados e a ida à igreja em tais dias, para assistir à celebração do culto público oficial, bem como, as orações devocionais, dirigidas à Trindade, como formas de louvor, de súplica de perdão pelos pecados cometidos, de ação de graças pelos dons espirituais e benefícios materiais recebidos e de petição de novas graças materiais e espirituais e, aos clérigos, particularmente, para além dos mesmos, o canto ou a recitação do Ofício divino ou, como se diz hoje, da Liturgia das Horas. (*Matinas, Laudes, Prima, Terça, Sexta, Nona, Vésperas e Completas*).¹⁷

O *Doutor evangélico* explica o que é a oração e suas modalidades nos seguintes termos:

... A oração é afetuosa aderência do homem a Deus, entretenimento familiar e piedoso, estado da alma iluminada para gozar enquanto lhe é permitido. Petição é o empenho de obter bens temporais e o que é necessário à vida presente. Deus, se aprova a boa vontade do que pede, faz, todavia, o que ele mesmo julga melhor; em todo caso dá largamente àquele que pede bem... É normal que todos os homens, mas sobretudo os filhos deste século, desejem a tranquilidade da paz, a saúde do corpo, a clemência do clima e outras coisas que respeitam ao

¹⁶ 15º Domingo depois de Pentecostes (STO. ANTÓNIO, 1995, v. II: 127/130). Cf. também *Gl* 6, 9.

¹⁷ Ver NOCILLI, A.G. La Posizione dei peccatori nella Chiesa Cattolica secondo S. Antonio di Padova. In: **Atti del Congresso Internazionale di Studio sui Sermones di S. Antonio di Padova**. A cura de A. Poppi, Pádua: Ed. Messaggero, 1982, p. 125: "... *Alla preghiera occorre aggiungere, come elemento insostituibile dell' ascetismo, la lectio divina. Che la lectio divina occupi un posto rilevante nel dinamismo spirituale della comunità, frate Antonio lo as per esperienza. Ai tempi di Agostino la prassi di dedicare determinate ore del giorno alla lettura della Scrittura era ed è rimasta in seguito un'usanza generale nelle case religiose ...*".

uso e necessidade desta vida, mas que também são fontes de abuso e **165** de prazeres maus. Aqueles que de coração puro pedem estes benefícios temporais, só os peçam na medida em que são necessários. E também nisto mesmo sujeitem sempre a sua vontade à vontade de Deus...¹⁸

6) a observância do Decálogo, dos Mandamentos da Igreja e, em especial, do mais importante de todos, o da Caridade Fraternal, concretizado efetivamente por meio das catorze *Obras de Misericórdia*, (□ *Sede misericordioso como vosso Pai do céu é misericordioso* □)¹⁹, sete das quais se revestem numa dimensão espiritual, isto é, mais diretamente relacionada com a alma e as outras sete numa perspectiva temporal ou material.

Por isso, ensinando concretamente seus ouvintes/leitores acerca do que é a Caridade Fraternal, o Santo olisiponense disse que ela é:

... a mais fecunda de todas as virtudes... corrige o que erra, perdoa ao que peca contra si, dá de comer ao faminto; quando pratica alguma obra de misericórdia, pensa logo noutra que amadureça, produza boa obra...²⁰

Igualmente, ensinando-os a respeito de quem é o próximo e como se deve tratá-lo, o *Doutor Evangélico* declarou:

... Tua imagem é o outro homem a quem deves visitar com a esmola espiritual e a corporal... porque a alma nutre-se com o pão espiritual e o corpo com o pão corporal...²¹, e ainda, “tua imagem é o outro homem e, como te provê a ti naturalmente, de igual modo deves prover-lhe. Amarás, disse (Deus) ao próximo como ti mesmo, o que o ser humano deve fazer, porque é de uma textura mais delicada que os animais...²²

Falando sobre as Obras de Misericórdia, como expressão mais lídima da Caridade Fraternal, num sentido amplo, Santo Antônio diz o seguinte:

¹⁸ 5º Domingo depois da Páscoa (STO. ANTÔNIO, 1995, v. I, p. 444-445).

¹⁹ Cf. respectivamente, *Lc* 6, 36; *Mt* 5, 7.

²⁰ 15º Sermão festivo Invenção da Sta. Cruz (STO. ANTÔNIO, 1995, v. II, p. 897).

²¹ Domingo da Septuagésima (STO. ANTÔNIO, 1995, v. I, p. 30).

²² 2º Domingo depois da Epifania (STO. ANTÔNIO, 1995, v. II, p. 603).

... A mão... representa o trabalho, que devemos estender à utilidade do próximo... Usa duas [partes da mão] quando ministra ao próximo o alimento da alma e do corpo... Nesta mão, portanto, devemos ter as ofertas da virtude, da caridade e da esmola, o incenso da devoção interior, de modo que façamos com devoção tudo quanto fazemos... aquele que procura louvores [por causa] das suas boas obras nem ‘apresenta ofertas na casa do Senhor’ nem o ‘fumo do’ seu ‘incenso sobe à presença de Deus’...²³

Noutro sermão, referindo-se às *Obras de Misericórdia* espirituais e empregando uma linguagem simbólica, o Santo português afirma que todo verdadeiro crente tem de aconselhar o próximo que se afastou do caminho do bem para que retorne a ele, trazendo-o do vício para a virtude, não só com palavras, mas, principalmente, através dos bons exemplos:

... se o teu próximo é cego pela soberba, quanto está em ti ilumina os seus olhos com o exemplo da humildade; se é coxo pela hipocrisia, põe-no direito por meio de obras de verdade; se é leproso pela luxúria, limpa-o com a palavra e o exemplo da castidade; se é surdo pela avareza, propõe-lhe o exemplo da pobreza do Senhor; se [está] morto pela gula e embriaguez, ressuscita-o com o exemplo e virtude da abstinência; aos pobres, porém, anuncia a vida de Cristo....²⁴

Nas passagens dos sobreditos sermões, embora não explicitamente verbalmente cada uma das *Obras de Misericórdia* espirituais, Santo Antônio faz referência à maior parte delas, senão vejamos: **1 - instruir ou ensinar os ignorantes** acerca de tudo que eles precisem, em particular, a respeito do conteúdo da *Boa Nova* anunciada por Jesus Cristo; **2 - corrigir os que erram**, mediante as chamadas de atenção, mas, principalmente, por meio dos bons exemplos, opostos às más atitudes ou vícios referidos; **3 - dar bons conselhos** aos que precisam e, muitas vezes, vêm ao nosso encontro em busca duma palavra de orientação.

²³ 16º sermão festivo, *Rogações* (STO. ANTÓNIO, 1995, v. II: 918).

²⁴ 2º Domingo do Advento (STO. ANTÓNIO, 1995, v. II, p. 458).

Não podem esses conselhos «atear lenha na fogueira» ou semear ódio **167** entre as pessoas; **4 - consolar ou confortar os angustiados**, de acordo com a recomendação de Paulo na *2ª Epístola aos Coríntios*: «..., pela consolação com que nós mesmos somos consolados por Deus, possamos consolar os que estão em qualquer angústia!»²⁵, isto é, quando estão desesperados ou por causa de problemas pessoais, ou familiares, tais como, uma doença prolongada dum parente ou o consumo de álcool, de drogas, uma gravidez inesperada etc., animá-los e «dar-lhes força etc.;

5 - perdoar de coração os que nos ofendem. Com efeito, Jesus ensina: «*Se perdoardes aos homens as suas ofensas, vosso Pai celeste também vos perdoará. Mas se não perdoardes aos homens, tampouco vosso Pai vos perdoará*».²⁶ O perdão verdadeiro não é da boca para fora, brota do fundo do coração e está enraizado no Mandamento do Amor;

6 - suportar com paciência as adversidades e as fraquezas do próximo. Aceitar os outros ao nosso redor, tal como eles, efetivamente, são, isto é, com suas limitações, fraquezas, defeitos, bem como as vicissitudes da vida requerem exercitar sempre a paciência, a fim de não praguejarmos ou, até mesmo, blasfemar, nem tampouco, «darmos patadas» a torto e a direito;

7 - rogar a Deus, tanto pelos vivos quanto pelos falecidos, a saber, por quem não se conhece, pela conversão dos pecadores, pelo papa, pelos bispos, pelos sacerdotes, pelos religiosos e religiosas; pelos governantes do mundo todo e da própria nação, etc. e, também, pelos fiéis defuntos, a fim de que, purificados de seus pecados, venham a gozar da Visão Beatífica, da Bem-aventurança eterna.

Entretanto, praticar sempre as *Obras de Misericórdia*, espirituais ou materiais, igualmente ensina o Santo de Pádua, impõe-nos que, também, roguemos a Cristo nos conceda sua graça, pois, do contrário, poder-se assumir um comportamento como o túbio, o inconstante na prática do bem:

... roguemos ao Senhor Jesus... pai misericordioso, nos infunda a sua misericórdia, para que tenhamos misericórdia para con-

²⁵ *2Cor* 1, 3-4.

²⁶ *Mt* 6, 14-15.

nosco e para com os outros, não julgemos nem condenemos ninguém, perdoemos ao que peca contra nós e demos a todo o que pede o que somos e o que temos.²⁷

Por sua vez, as sete *Obras de Misericórdia*, consideradas numa dimensão material ou corporal, são as seguintes: **1 - dar de comer a quem tem fome; 2 - dar de beber a quem tem sede.** Jesus teve comiseração das multidões famintas que o seguiam para receber o Pão da Palavra e, por isso, disse aos seus discípulos: «*Dai-lhes vós mesmos de comer*» e, noutra ocasião, falou: □ *Todo aquele que der ainda que seja somente um copo de água fresca a um destes pequeninos, porque é meu discípulo, em verdade eu vos digo: não perderá sua recompensa.* □ ²⁸ **3 - Vestir os nus.** É também um preceito evangélico: “*Quem tiver muita roupa partilhe com quem não tem, e faça o mesmo quem tiver alimento.* □ ; ²⁹ **4 - dar abrigo aos peregrinos; 5 - assistir os enfermos; 6 - visitar os presos.** São duas ações misericordiosas que convidam a ir ao encontro do próximo, através do voluntariado e que, certamente, o Santo de Pádua as terá feito cotidianamente; **7 - sepultar os mortos.**

As quatro primeiras *Obras de Misericórdia* deste conjunto tem a ver diretamente com os pobres, ou despossuídos ou necessitados e também caracterizaram a vida³⁰ e, indubitavelmente, a espiritualidade de Santo Antônio, até porque, ele próprio declarou enfaticamente o seguinte:

... O falar é vivo quando as obras falam. De palavras estamos cheios, mas vazios de obras, pelo que somos amaldiçoados por Deus, como Ele amaldiçoou a figueira quando ‘viu que não tinha fruto algum, senão folhas’... ³¹

²⁷ 2º Domingo depois da Epifania (STO. ANTÓNIO, 1995, v. II, p. 615).

²⁸ Cf. *Lc* 9, 13; *Mt* 10, 42.

²⁹ Cf. *Lc* 3, 11.

³⁰ GOMIS, Juan B. Ideas sociales de San Antonio. **Verdad y Vida**, v. 13-16, 1946, p. 674: “... *obra para contemplar y contemplaba para obrar, es decir, vivía en él, sin extinguirse por nada ni por nadie, el espíritu de la santa oración, cual deben servir todas las cosas...el meollo de sus enseñanzas consiste en dar a conocer a Dios Padre, a Jesucristo... y en elevar la condición humana, especialmente la de los pobres, necesitados e ignorantes...*”.

³¹ Sermão alusivo ao Domingo de Pentecostes (STO. ANTÓNIO, 1995, v. I, p. 509).

Portanto, tendo presente que a Caridade Fraternal se concretiza mais precisamente nas *Obras de Misericórdia*, que, noutras palavras, consiste em ter compaixão pelo próximo e ser solidário com ele, será examinada essa característica da espiritualidade antoniana, convergindo a atenção para os ensinamentos e exortações do *Doutor Evangélico* no tocante ao desvelo e ao cuidado que o cristão praticante deve ter para com os carentes. De fato,

... O amor [ao] próximo chama ao monte, às alturas da dilecção fraternal... o homem exterior, a fim de que os membros e os sentidos sirvam o próximo e lhe ministrem o necessário... Sob o monte aquele que ama o próximo... o suporta ... lhe administra o necessário...³²

Nessa perspectiva, tendo sempre diante dos olhos os mais necessitados³³, o Santo deixou uma regra para os cristãos de todos os tempos, respeitante à riqueza e aos bens materiais, que, certamente, se observada por todos, tornaria as relações socioeconômicas mais justas e o mundo melhor:

... se o que tiver bens deste mundo, depois de guardado o necessário para ser alimento e vestido, vir o seu irmão, pelo qual Cristo morreu, padecer necessidade, deve dar-lhe o que sobeja. E se não der e fechar as suas entranhas ao seu irmão pobre, digo que peca mortalmente, por não existir nele a caridade de Deus...³⁴

³² 20^o *Sermão festivo Apóstolos Pedro e Paulo* (STO. ANTÓNIO, 1995, v. II, p. 985).

³³ Sermão respeitante ao *Domingo de Pentecostes* (STO. ANTÓNIO, 1995, v. I, p. 507): “... O estrume reunido em casa exala mau cheiro; disperso, fecunda a terra. Também as riquezas, quando se acumulam sobretudo do que não é seu, mas do alheio, geram o mau cheiro do pecado e da morte. Se, porém, são dispersas pelos pobres, e restituídas aos seus próprios donos, fecundam a terra do espírito e fazem-na frutificar ...”.

³⁴ 2^o *Domingo depois de Pentecostes*, ed. cit., v. I, p. 571. A propósito, cf. MELÍCIAS, Vitor. O pensamento social em Santo António. In: **Actas Congresso Internacional Pensamento e Testemunho 8^o Centenário do Nascimento de Sto. António**. Braga: UCP/Família Franciscana Portuguesa, 1996, vol. I, p. 280: [Sto. António ensinava] «... uma economia do uso sóbrio dos bens, segundo a qual quem possui e usa legitimamente os bens não os pode legitimamente usar para além das suas normais e razoáveis necessidades, porque então deixam de ser seus...”.

Se a mencionada regra vale para os todos os fiéis, na visão do Santo de Pádua, ela se aplicava, com muito mais rigor, aos prelados de seu tempo, os quais, em geral, eram ricos e, muitos deles avarentos e gananciosos, pois, conforme seu entender, os donativos em bens e dinheiro que recebiam dos fiéis visavam não só a cobrir as próprias despesas com alimentação, vestuário e moradia deles e do respectivo clero diocesano, bem como os gastos com a conservação dos lugares de culto e com a celebração dele e, ainda, com as obras pias em favor dos pobres, a começar pela esmola. Por isso os dignitários eclesiásticos tinham de ser:

... misericordioso para com os pobres, a quem pertence tudo quanto possui, depois de reter só o necessário. Do contrário, 'haveria roubo dos pobres em sua casa' e por isso, seria considerado ladrão...³⁵

Entretanto, dirigindo-se a todos os fiéis, de sua época e de hoje, o Santo alerta que não se pode confiar e esperar que Deus seja misericordioso nos momentos difíceis da vida, se não puder ser misericordioso com o próximo que sofre ao lado:

... Quem é misericordioso para com os outros, Deus será misericordioso para com ele. Os judeus, sem misericórdia... ofereceram... um copo [com]... vinagre misturado com fel... Cristo provou a amargura. Isto mesmo fazem hoje a Jesus Cristo os falsos cristãos, piores que os judeus, e por isso não acharão misericórdia no tempo da tribulação...³⁶

Razão tinha e tem Antônio, pois as transformações socioeconômicas pelas quais o mundo urbano medieval estava a passar, desde o século anterior, tornando ricos (ambiciosos e avarentos) os proprietários das inúmeras corporações de ofícios e de outras atividades econômicas, por exemplo, os armadores, os banqueiros, graças à exploração do tra-

³⁵ 9º *Sermão festivo, Cadeira de São Pedro* (STO. ANTÔNIO, 1995, v. II, p. 795).

³⁶ 23º *Domingo depois de Pentecostes* (STO. ANTÔNIO, 1995, v. II, p. 375).

balho do jornaleiro e do aprendiz e, indiretamente, de seus familiares, **171** bem como da insolvência dos que contraíam dívidas, no transcorrer do século XIII, certamente em decorrência da pregação dos Menores e Pregadores, os leigos passaram a dar esmolas nas igrejas, destinadas especificamente aos pobres e tinham consciência de que:

... o supérfluo é aquilo que sobra depois de atendidas as necessidades pessoais, dos familiares e dos dependentes. Em uma hierarquia de ordens, era normal que essas necessidades incluíssem os gastos com uma vida decente. A margem varia, assim, de um 'status' para outro. Contudo, se o próximo está passando dificuldades, supõe-se que nosso donativo seja retirado daquilo de que não temos necessidade absoluta ... ³⁷

Mas um testemunho/denúncia do Santo, acerca do referido quadro socioeconômico, parece, de suma importância, todavia, meramente a título de ilustração, de um lado, o ser humano se afastaria de seu propósito e, de outro, para que o leitor saiba, em sua *opera*, são numerosas as páginas nas quais critica duramente os ricos avarentos e usurários desalmados de seu tempo, do passado e de hoje, cujos corações Satanás já despedaçou, devido à sua ganância. De fato, o primeiro é tão sovina a ponto de sequer dar um vintém de esmola. O outro, aparentando compadecer-se do trabalhador pobre em necessidade, primeiro, dispõe-se a emprestar-lhe dinheiro, usando um discurso falacioso e cheio de artimanhas, em que, na proposta, consegue embutir juros elevados. Mais tarde, sem ter a mínima compaixão, querendo de volta o capital emprestado e o lucro, surrupia-lhe até o último centavo:

... 'O povo despedaçado' é o povo dos avarentos e dos usurários... [pois] os demônios despedaçam com a avareza o coração do avarento ou do usurário... Os raptos e os usurários, porque roubam o alheio, são chamados cidade sanguinária... o sangue dos pobres é frio, tal como também [algo que possuem]. A pobreza e a nudez não permitem aquecê-los, mas quando o ca-

³⁷ MOLLAT, M. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: ed. Campus, 1989, p. 125.

lor da necessidade apertar, então invadem, emprestam, para lhes sugar o sangue... a mentira reside na língua, as extorsões no coração, a rapina na mão... o avarento tem a luz do favor humano e o ardor [pelo] lucro temporal... O diabo [retém completamente] o usurário: a mão pela rapina, para não dar esmola; o coração, despedaçando-o [com] a ânsia de adquirir, para que não pense [em] fazer [o] bem; a língua, pela mentira, para que não reze nem pratique outro bem...³⁸

A propósito do que se acaba de escrever, Juan Gomis observa:

... San Antonio, impresionado por los procederes... de los usuarios, no halla palabras y expresiones suficientemente duras e infamantes para denunciarlos... El egoísmo sin medida de los usureros... conmovió su alma misericordiosa, compasiva y justa, y desbordó en la más indignada de las actitudes contra la usura, verdadera y no interrumpida fábrica de nuevos pobres y de nuevos necesitados...³⁹

Em seus escritos, usando de belas comparações, com vista a fixar a ideia na mente dos fiéis que o ouviam e os estimular a dar esmolas, Santo Antônio destacou insistentemente a importância desse ato, ensinando que, além de ser um tesouro muito especial para aquele que a dá aos necessitados, os quais representam Jesus pobre e humilde, não só granjeia-lhe méritos, durante sua caminhada neste mundo, rumo à Pátria derradeira, mas também minimiza o sofrimento de quem a recebe:

... Grande tesouro é a esmola... Entesoura no céu aquele que dá a Cristo; dá a Cristo o que distribui ao pobre. 'O que fizestes', diz, 'a um dos meus mais pequeninos, a mim o fizestes'. 'Esmola, em grego significa misericórdia'. 'Chama-se misericórdia por irrigar o mísero coração' O homem rega a horta para colher fruto. Rega também tu o coração do pobre miserável com a esmola, a que chamam água de Deus, a fim de colheres o fruto na vida eterna. O céu seja para ti o pobre; põe nele o teu tesouro,

³⁸ 6º *Sermão festivo Epifania do Senhor* (STO. ANTÔNIO, 1995, v. II, p. 720-721-722).

³⁹ GOMIS, 1946, p. 691-692.

a fim de que o teu coração esteja ali sempre e sobretudo nesta **173**
santa Quaresma...⁴⁰

Essas ideias, isto é, a obrigação de o cristão praticante dar esmolas aos despossuídos, bem como a recompensa eterna ao que faz isso, está presente, mais uma vez, a dura realidade cotidiana do pobre de ontem, de hoje e de amanhã, os quais, para além da fome, da sede, do frio e das doenças de que padecem, não têm onde se abrigar, (incontáveis são, como se sabe, os moradores de rua das megalópolises ou os residentes em condições precaríssimas, na periferia das mesmas), que escorraçados da convivência social, por causa da sua má aparência e da sua atitude que incomoda e que questiona, é reiterada num trecho dum Sermão Festivo, por meio duma bela comparação recolhida nas *Escrituras*, mas também inspirada na natureza:

.. A amendoeira é o esmoler. Diz-lhe Isaías: ‘De manhã florescerá a tua semente’. A semente é a esmola, que de manhã, ou seja, a seu tempo, antes das outras acções mundanas, tal como a amendoeira antes das outras árvores deve florescer na mão do cristão... Diz Naum que ‘os gafanhotos pousam na sebes em dia de frio’. Assim, os pobres, no frio da pobreza que os aperta, pousam, à letra, ao longo das sebes, pedindo esmola aos transeuntes, lançados fora pelos homens como se fossem leprosos. Ou então, as sebes, em que há paus aguçados e picos, denotam as picadas, as dores e as enfermidades dos pobres. Eis quão grande é a sua aflição. Por isso, precisam de consolação. ‘O gafanhoto engordará com a flor’, o pobre consola-se com a esmola... Agora o Senhor ‘está à porta, na pessoa dos seus pobres

⁴⁰ 10^o Sermão festivo *Quarta Feira de Cinzas* (STO. ANTÔNIO, 1995, v., II, p. 803). Cf. também Mt 25, 40; Agostinho, *Sermo* 217, 3, 1, PL 38, p. 1043; Isidoro de Sevilha, *Etym.* X, PL 82, p. 384. A propósito, notemos, ainda, a oportuna reflexão de BECKHÄUSER, A. O pão de Santo Antônio. **Grande Sinal Revista de Espiritualidade**. v. 49, 1995, p. 200 : “... As obras de misericórdia fazem parte da vida evangélica, da vida cristã. Contando a parábola do bom samaritano, Nosso Senhor nos ensina claramente que cada um deve aproximar-se do necessitado, ser próximo daquele que necessita de compaixão. Fazer o que estiver em nossas mãos para auxiliá-lo em sua necessidade... se [a pessoa] não tiver força nem para segurar o anzol será preciso dar-lhe também, e em primeiro lugar, o peixe... Claro que num segundo momento, ou simultaneamente, vem a promoção, que consistirá em criar todo um conjunto de condições para que a pessoa tenha condições de se autopromover...”

e bate'. Abre-se-lhe quando se dá de comer ao pobre... Também a consolação do pobre comunica com o ar da devoção, relativamente a ele, que recebe, e com o fogo da caridade, relativamente a ti que dás. 'Deita a esmola no seio do pobre e ela pedirá por ti', para que os pecados te sejam perdoados, o teu espírito seja iluminado pela graça e a glória eterna te seja concedida...⁴¹

Além da mencionada «regra» geral de comportamento moral e religioso para todos os fiéis no tocante ao próximo necessitado, igualmente, em muitas páginas de seus sermões, o Frade lusitano reiterou-a, não sem motivo, aos abastados, lembrando-os de que, antes, que esta vida passageira termine e com ela todas as ilusões, inclusive as proporcionadas pelas riquezas. Eles deviam receber e dar «esmolas» (alimento, bebida, roupa, abrigo) aos pobres que batiam em suas casas, os quais, em gratidão, iriam orar por eles a Deus e, no futuro, por causa da prática do Mandamento do Amor, seriam recompensados com a Vida Eterna. Vejamos um exemplo:

... Fazei-vos... ó ricos, amigos dos pobres, e recebei-os nos vossos tabernáculos, para que quando vos faltar a mamona da iniquidade, quando vos tirarem toda a palha temporal, vos recebam nos tabernáculos eternos, onde há a formosura da paz, a confiança segura, o descanso opulento da saciedade eterna ... [pois, o pobre com] o dom da esmola, retoma forças e dá graças a Deus e ao dador pelo benefício recebido..., [mas os adverte que, façam isso] não só com a mão mas com o afecto do coração, para que a avareza não fique a chorar a esmola...⁴²

De fato, tem toda razão Vitor Melícias, com quem se concorda plenamente, ao afirmar que a esmola:

⁴¹ 13º Sermão festivo Páscoa da Ressurreição (STO. ANTÓNIO, 1995, v. II, p. 853, 854, 855). Cf. também, *Ecl* 11, 5; *Is* 17, 11; *Na* 3, 17; *Ap* 3, 20 e *1Rs* 25, 3.

⁴² Sermão referente ao 9º Domingo depois de Pentecostes (STO. ANTÓNIO, 1995, v. I, p. 791-792).

... mais não é do que uma devolução dos bens ao seu verdadeiro dono, os mais necessitados... pois que a esmola é um acto de justiça, de suum cuique tribuere, i. e., quando se dá esmola não se dá nada de seu, devolve-se o que já é do outro, o qual por estar mais necessitado... adquiriu direito preferencial e prioritário...⁴³

Certamente que o fato de Santo Antônio ter, com frequência, dado esmolas aos pobres e ter pregado aos fiéis sobre como devem agir em relação a eles, levaram o povo e os frades Menores a criarem aquela prática piedosa, relacionada com a angariação de donativo destinado «ao pão dos pobres», bem como à sua distribuição regular, todo dia 13 de cada mês, em suas igrejas e capelas conventuais (e noutras não franciscanas, também).⁴⁴ De fato, há uma estampa ou *santinho* que recorda isso. Nela, como de costume, com o Menino no colo, sobre um Livro aberto, o Santo está dando um pão a um velho pobremente vestido.

Mas um episódio significativo referente ao Amor Fraternal e misericordioso de Antônio pelos despossuídos em geral e, neste caso específico, pelos endividados, com certeza, não o único, fato esse registrado por uma fonte não hagiográfica, o que tem um peso maior, em vista de sua imparcialidade, ocorreu logo depois de sua pregação quaresmal de 1231. Certamente também, com frequência assídua, ele visitava os prisioneiros e encarcerados na cadeia da cidade de Pádua e de outras mais por onde andou anunciando a Palavra, por meio dos exemplos e da pregação doutrinal.

Com efeito, o Santo apresentou-se aos governantes de Pádua, não em seu próprio nome, nem tampouco no de sua Ordem, mas,

⁴³ MELÍCIAS, 1996, p. 280-281.

⁴⁴ SILVEIRA, I. O Santo Antônio do povo. **REB**, v. 55, 1995a, p. 586: "... A prática do pão dos pobres ou pão de Santo Antônio continua ativa, não apenas em igrejas franciscanas. Digam os iluminados o que julgarem bem sobre a devoção popular a Santo Antônio, sorriam perante os 'milagres' que os devotos lhe atribuem, que eu, pouco iluminado, tenho por 'milagre' contínuo e atual de Santo Antônio o espírito de caridade, de solidariedade, de gratidão que ele continua provocando em muita gente. Mendigos que dormem na praça da Sé ou sob qualquer abrigo bem cedinho vão apanhar o pão que Santo Antônio lhes dá através da portaria do convento de São Francisco de São Paulo. Lembro o fato porque o presenciei muitas vezes...".

na Verdade e na força estimulante dos *Evangelhos*⁴⁵, pedindo-lhes que anistiassem os que tinham contraído dívidas junto aos prestamistas, usurários ou não, e impossibilitados de saldá-las, lotavam a cadeia da cidade. Tal perdão só ocorria quando o devedor ou o avalista tinham recursos empatados noutros negócios que lhes serviam de garantia. Os trabalhadores mal remunerados não tinham essa chance.⁴⁶

Então, como se fosse um fruto concreto resultante das pregações quaresmais do Menorita olisiponense⁴⁷, após as deliberações de praxe, em 15 de março, a *Comuna* patavina expediu um diploma legal em que está escrito e determina o seguinte:

Estatuto antigo, aprovado em 1231, no décimo quinto dia, antes do final de março, sendo podestà Estêvão Badoer.

Em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo. Assim seja.

A pedido do venerável frei Antonio da Ordem dos frades menores, foi estabelecido e ordenado que ninguém por causa de algum ou de muitos débitos pecuniários, do passado, do presente ou do futuro, fique retido na prisão, desde que tenha a intenção

⁴⁵ TAPIA, B. O evangelismo de Santo Antônio de Pádua como expressão da espiritualidade franciscana e popular. In: **Antônio, homem evangélico na América Latina - Compilação das Conferências apresentadas no 1º Congresso Antoniano Latino-Americano**. Santo André: Ed. Mensageiro de Sto. Antônio, 1996, p. 88, 89, 91: "... Antônio... Não evadiu as implicações sociais do Evangelho; seu anúncio foi veraz, não se alinhou politicamente nem com o Império nem com as comunas. Seu impacto social, patrocinando a causa dos pobres e marginalizados, nutre-se da consciência da dimensão ético-moral e social do cristianismo, à imitação de Jesus Cristo, defensor do pobre e da viúva frente a fariseus e negociantes da religião.

Amou o povo com um profundo amor de caridade. Um amor que, em contato com a dor alheia, faz-se 'com-paixão' e misericórdia, ternura e vigor, como o entende a religiosidade popular ... seu compromisso franciscano com o povo, os 'menores', a gente simples é anúncio do Evangelho como mensagem libertadora e humanizadora ... a ação social é a consequência natural de um apostolado ...".

⁴⁶ GASPAROTTO, C. Perchè Sant'Antonio venne a Padova. **Il Santo**. v. 5, 1965, p. 151: «... questo poteva avvenire quando il debitore, o l'avallatore, fosse di 'alto rango'. Ma quando si trattava di un 'umile', costretto da avverse congiunture a chiedere quel poco di denaro necessario a che la famiglia sopravvivesse – e ciò specie nel duro periodo invernale – il caso era spesso disperato e la famiglia, privata del suo capo, cadeva in una miseria sempre più nera...».

⁴⁷ SILVEIRA, I. Santo Antônio Evangelizador 'poderoso em obras e palavras'. **REB**, 1995b, p. 140: "... No dia 15 de março de 1231, Sábado antes do Domingo das Palmas, encerrava Frei Antônio a jornada de pregação quaresmal em Pádua. Pelo que dizem as duas Legendas ... foi um sucesso. Não podemos saber sobre o que pregou, mas podemos adivinhar que bateu duro também na questão sócio-econômica da república de Pádua. É o que se deduz do 'Estatuto' que Pádua promulgou então, não relatado pelas Legendas ...".

de abrir mão de seus bens, [para os quitar], e isto vale tanto para os devedores quanto para os avalistas. Mas se uma renúncia ou uma cessão ou uma alienação [dos mesmos] for feita fraudulentamente tanto pelos devedores quanto pelos avalistas, elas não têm valor nem devem prejudicar os credores. E quando a fraude não puder ser comprovada de modo evidente, estará sob o julgamento do podestà. E que este estatuto não venha a sofrer nenhuma modificação, nem, alteração, nem diminuição nem supressão, ou suprimido, ou por quem o deseje fazer isso, por intermédio do concelho, mas, que permaneça imutável para sempre...⁴⁸

A modo de conclusão, indiscutivelmente, tal gesto de Santo Antônio estava concretamente alicerçado nos ensinamentos evangélicos⁴⁹ de Jesus acerca do Mandamento do Amor e, na sua expressão visível, que são as *Obras de misericórdia*, neste caso, a comiseração pelos pobres endividados e encarcerados. Todavia, igualmente, aquele pedido do Santo também teve uma amplitude sociopolítica na medida em que se devia aplicar e se estender, inclusive, para o futuro, àqueles prisioneiros fadados a quitar as dívidas contraídas com a própria vida, porque iam passar o resto dela na cadeia, obviamente, uma injusta desproporção a ser, também, corrigida, entre o delito cometido e o castigo atribuído. Essa solicitação do *Doutor Evangélico* aos governantes de Pádua foi, efetivamente, mais uma atitude marcante de sua espiritualidade.

⁴⁸ Cf. GLORIA, A. *Gli Statuti del Comune di Padova dal secolo XII all' anno 1285*. Padova, [s.n], 1873, p. 178. A tradução é nossa.

⁴⁹ CANTINI, Gustavo. Vita apostolica e azione sociale di S. Antonio. In: **Atti delle due settimane antoniane tenute a Roma e a Padova nel 1946**. Vaticano: Poliglota Vaticana, 1947, p. 247: «... Poi, dal Vangelo há alzato lo sguardo a colui che vive nel Vangelo; a Gesù, Figlio di Dio e Figlio dell'uomo. Lo há veduto amico dei deboli, dei poveri, dei dereletti, degli oppressi, dei malati; há veduto che Gesù si è avvicinato a loro per farli forti, per farli ricchi, per defenderli, per guarirli. Antonio è andato dietro le orme del Maestro divino, ad imitazione del suo Serafico Padre; e per il popolo... ha lavorato, faticato, immolato interamente la sua vita senza concedersi mai un momento di requie...». Cf. também MOSER, A. A concepção moral de Santo Antônio de Pádua. In: **Antônio, homem evangélico na América Latina - Compilação das Conferências apresentadas no 1º Congresso Antoniano Latino-Americano**. Santo André: Ed. Mensageiro de Sto. Antônio, 1996, p. 54: "... ainda que numa linguagem e numa compreensão social bem diferentes da nossa, Santo Antônio não deixa de interpelar as pessoas e as estruturas do seu tempo. Doutor Evangélico que é, intui que o mundo novo passa por essas transformações no duplo nível: pessoal e social".

BECKHÄUSER, A. O pão de Santo Antônio. **Grande Sinal Revista de Espiritualidade**. v. 49, 1995.

CAEIRO, Francisco da Gama. **Santo António de Lisboa**. Lisboa: IN-CM, 1995, v. I.

CANTINI, Gustavo. Vita apostolica e azione sociale di S. Antonio. *In: Atti delle due settimane antoniane tenute a Roma e a Padova nel 1946*. Vaticano: Poliglota Vaticana, 1947.

GASPAROTTO, C. Perchè Sant'Antonio venne a Padova. **Il Santo**. v. 5, 1965.

GLORIA, A. **Gli Statuti del Comune di Padova dal secolo XII all' anno 1285**. Padova, [s.n], 1873.

GOMIS, Juan B. Ideas sociales de San Antonio. **Verdad y Vida**, v. 13-16, 1946.

MELÍCIAS, Vitor. O pensamento social em Santo António. *In: Actas Congresso Internacional Pensamento e Testemunho 8º Centenário do Nascimento de Sto. António*. Braga: UCP/Família Franciscana Portuguesa, 1996, vol. I.

MOLLAT, M. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: ed. Campus, 1989.

MOSER, A. A concepção moral de Santo Antônio de Pádua. *In: Antônio, homem evangélico na América Latina - Compilação das Conferências apresentadas no 1º Congresso Antoniano Latino-Americano*. Santo André: Ed. Mensageiro de Sto. Antônio, 1996.

NOCILLI, A.G. La Posizione dei peccatori nella Chiesa Cattolica secondo S. Antonio di Padova. *In: Atti del Congresso Internazionale di Studio sui Sermones di S. Antonio di Padova*. A cura de A. Poppi, Pádua: Ed. Messaggero, 1982.

SANTO ANTÓNIO. Sermões Dominicais e Festivos. *In: Obras Completas*. Introd. trad. e notas de Henrique Pinto Rema. Porto: Lello & Irmão editores, 1987. vols. I e II.

SILVEIRA, I. O Santo Antônio do povo. **REB**, v. 55, 1995a.

_____. Santo Antônio Evangelizador ‘poderoso em obras e palavras’. **REB**, **179** 1995b.

SOUZA, José Antônio de C.R. de. **O pensamento social de Santo Antônio**. Porto Alegre, EDIPCURS, 2001.

_____. Santo Antônio e a espiritualidade franciscano-menorita. **Boletín de Teología**. Buenos Aires, v. 35, p. 3-31, 2002.

TAPIA, B. O evangelismo de Santo Antônio de Pádua como expressão da espiritualidade franciscana e popular. *In: Antônio, homem evangélico na América Latina - Compilação das Conferências apresentadas no 1º Congresso Antoniano Latino-Americano*. Santo André: Ed. Mensageiro de Sto. Antônio, 1996.

POESIA E MÍSTICA EM SAN JUAN DE LA CRUZ¹ 181

POETRY AND MYSTIC SAN JUAN DE LA CRUZ

JOSILENE SIMÕES CARVALHO BEZERRA²

Resumo

Compreender a simbologia que permeia a obra de um pensador como San Juan de la Cruz é um caminho fértil para os que buscam entender o que alguns comentadores chamam de poesia mística. Essa compreensão tem no aspecto simbólico-narrativo a expressão de um discurso que tenta revelar o que em *si mesmo* permanece oculto aos olhos e ao pensamento racional discursivo, isto é, a experiência do mistério. Esse trabalho tem como objetivo apresentar alguns aspectos relevantes quando se busca pensar a base mística dos textos sanjuanianos.

Palavras-chave: San Juan – Simbolismo - Medieval - Literatura - Mística.

Abstract

Understanding the symbolism that permeates the work of a thinker like San Juan de la Cruz is a fertile path for those seeking to understand what some commentators call the mystical poetry. This understanding keeps in its symbolic-narrative aspect the expression of a discourse that attempts to reveal what remains hidden itself in the eyes of discourse and rational thought, that is, the experience of mystery. This paper aims to present some relevant aspects considering the Mystical basis of San Juan's works.

Keywords: San Juan - Symbolism - Medieval - Literature -Mystic

Introdução

O poético que se confunde com o místico torna a experiência individual da ascese, na aparição do indizível. (NUNES, 2009, p. 31).

Juan de Yepes y Álvarez ou, como ficou conhecido, San Juan de la Cruz, nasceu em Fontiveros, Ávila, em 1542 e faleceu em 1591. Considerado um dos maiores poetas e místicos da história da literatura

¹Esse artigo é parte da Dissertação de Mestrado intitulada *Poesia e espiritualidade no Cântico espiritual de San Juan de la Cruz* defendida no Núcleo de Pós-Graduação em Letras/UFS/2011.

²Mestre em Letras pela Universidade Federal de Sergipe e professora de Língua Espanhola do Instituto Federal de Sergipe/Lagarto (IFS).

espanhola da segunda metade do século XVI³, sua produção literária, embora breve, o faz representante ímpar de uma tradição de pensadores que souberam unir filosofia, religiosidade e poesia. A obra de San Juan pode ser dividida em dois grandes momentos:

- a) Escritos breves:
 - 1) Poesias: dois romances, cinco poemas e cinco glosas.
 - 2) Ditos de luz e amor: cerca de 200.
 - 3) Cautelas e Quatro Avisos: trata-se de normas para a convivência religiosa.
 - 4) Epistolário: em torno de 33 cartas e alguns fragmentos.
- b) Obras maiores:
 - 5) Subida do Monte Carmelo: três livros.
 - 6) Noite escura: dois livros.
 - 7) Cântico Espiritual: duas redações (CEa e CEb)
 - 8) Chama de amor viva: duas redações – quatro estrofes⁴.

É importante observar que San Juan comenta suas obras quase na totalidade, fato que facilita o trabalho de quem empreende uma análise interpretativa do seu pensamento. Sua vocação religiosa remonta à adolescência quando, em 1551, ao se transladar junto com a família para Medina do Campo (Valladolid), com apenas nove anos de idade, ingressa como “coroinha” na igreja e, paralelamente aos estudos de humanidades no Colégio Jesuíta, dedica-se a pedir esmolas visando a ajudar o Hospital local. Aos vinte e um anos, ingressa como noviço na Ordem dos Carmelitas e assume o nome de Fray Juan de Santo Matías. O aspecto contemplativo e a raiz caritativa dos Carmelitas o atraem fortemente. Observa José Vicente Rodríguez: “Nascido pobre

³ O século XVI foi, seguramente, o século de Ouro do Amor. Como diz José María Moliner: “fue el siglo de los grandes enamorados, de los amantes perfectos, de los buscadores del más allá. Fue el siglo de San Juan de la Cruz” (MOLINER, 1991, p. 29).

⁴ Esta divisão segue a análise de Federico Ruiz na Introdução geral da obra de Juan de la Cruz (*In: CRUZ, 1993, p.15*).

e sabendo por experiência pessoal o que significa passar necessidade, **183** parece que não lhe custa, a Juan, andar pedindo “para as crianças da doutrina” (1987, p.30).

Pode-se dividir a atividade literária de San Juan em três fases principais: 1) a obra poética iniciada na prisão em 1584; 2) uma segunda fase, que corresponderia à preparação dos comentários em prosa às *canções na noite*; e, finalmente, a terceira, que seria a fase dedicada aos comentários ao *Cântico* e à *Llama* (Thompson, 2002. p. 85).

Do ponto de vista acadêmico, o marco decisivo na vida de San Juan foi, sem dúvida, seu ingresso, em 1564, na Universidade de Salamanca, onde recebe o título de melhor aluno nos estudos de Filosofia e Teologia. Em Salamanca, estudou gramática, latim, retórica, matemática e lógica. Aos vinte e cinco anos é ordenado sacerdote; no entanto, insatisfeito com o ambiente religioso carmelita, regressa a Medina e encontra quem, talvez, tenha tido a maior importância na sua vida pessoal, Teresa de Ávila. Reformadora e fundadora de ordens, Teresa convida Juan a somar-se à sua tarefa e juntos iniciam o que ficou conhecido como a Reforma do Carmelo. Penitência, moderação e vida de oração passam, a partir de então, a estar na base dos carmelitas “descalzos”. Como bem observa José María Moliner: “na Espanha havia um ambiente especial que despertava a fome de Deus” (1991, p. 28).

O espírito reformador não tardou a ser reprimido e, em 1577, San Juan é enviado a Toledo para responder a processo inquisitório por rebeldia:

Os carmelitas calçados não perdoam o santo que lhes abandonou, que se meteu a reformar a Ordem, que lhes haja marginado como a gente relaxada. Crêem que se deveria mudar algo, deveria ter feito de outra maneira (*Ibid.*, p. 68).

Nove longos meses na prisão e sob regime de completa miseria- bilidade, segundo alguns autores, alimentando-se apenas de pão e água, foram decisivos para a sua fortificação espiritual e maturidade literária. O que era “pena” se tornou motivo de *Romances*, *Poemas* e, principal-

mente, de inspiração para a redação do *Cântico Espiritual*. Nenhuma descrição expressa melhor o ambiente hostil desses nove meses de prisão do que as palavras de Moliner afirmando que San Juan suportou não somente as péssimas condições da cela onde se encontrava, tendo para seu conforto somente uma tábua de madeira e um colchonete de palha, mais as intervenções médicas nas quais partes dos seus membros foram cortadas para evitar, devido às chagas, a gangrena. San Juan, nas palavras do comentador, retribuía os cortes com sorriso (*Ibid.*, p. 72).

Após conseguir fugir do cárcere, em 1578, San Juan levou uma vida de intensa participação monástica. Foi nomeado Prior do convento dos Mártires, Superior da Ordem do Descalços de Madrid (1588) e, finalmente, em 1591, destituído de todos os cargos e abatido fisicamente, refugia-se no deserto de la Peñuela (Jaén) e morre aos quarenta e nove anos no dia 14 de dezembro desse mesmo ano. Uma morte não menos emblemática do que sua vida: nas primeiras badaladas dos sinos que anunciavam o fim da noite, San Juan fecha os olhos.

Contexto e influências

Sua experiência mística, inefável, a expressará de forma inclassificável. Busca uma forma para poder traduzir sua vivência e o faz em um <<lirismo integrador>> de várias tradições literárias (a greco-latina, a italianizante, a bíblica: a marca dos *Cânticos dos Cânticos*, a lírica tradicional) e chega a umas estrofes belíssimas, insólitas, que levam de novo ao incompreensível, mas guardando um sentimento intensíssimo (ALVAR, 2009, p.267).

O contexto literário do século XVI está profundamente marcado pelos fatos históricos que o caracterizam, ou seja, instabilidade religiosa promovida pela Reforma, perseguição religiosa promovida pela Contra-Reforma, especialmente com a instauração da Santa Inquisição e, também, pelo ambiente aventureiro instaurado pelas novas descobertas de novos mundos (América). Do ponto de vista da fé, “a crise política gerada pela corrupção instaurada no seio da igreja e as constantes excomunhões eram uma sombra constante sobre os que ousavam

pensar” (SCIADINI, 1989, p.10). Na sua *História da Literatura Espanhola* 185, José García López afirma que a literatura, tanto no seu aspecto geral, como a chamada literatura mística do *Siglo de Oro*, se define como uma busca de unidade entre aspectos filosóficos e teológicos (2004, p. 221). Na base dessa “novidade literária”, estaria a clássica distinção entre os aspectos racionais e afetivos no que concerne à busca de união com Deus.

A poesia de San Juan é marcada por um encontro em que a realidade é transfigurada, visto que se converte em poética, carregada de valor cognoscível e transcendente, tendo Deus como limite de toda a fundamentação do universo⁵.

Memória, participação e Escritura servem de base para a compreensão da poesia transfigurada de San Juan. O símbolo utilizado da “noite” é imagem da *noite escura da alma*, que aproxima a mística da poesia, ou seja, é como se o ponto máximo da experiência mística e da plenitude da contemplação necessitassem de trânsito entre o paradoxo da luz e das trevas para realizar-se como processo de unificação. Comenta Rafael Boeta Calvo:

A noite é uma treva radical e o mundo desapareceu: ninguém pode ver a amada que caminha a cegas através da noite. A noite é misteriosa, imprescindível. A fuga da amada é uma viagem em direção ao desconhecido (2000, p. 44).

O amor que anima a vida de Juan de la Cruz e o inspira nos seus escritos assume toda força de uma vocação, de uma paixão, como deixa transparecer no verso em que a Esposa busca desesperadamente o Esposo que a feriu de amor, caminha em direção ao Esposo indiferente às criaturas naturais: “nem colherei as flores / nem temerei as feras”(CRUZ, 1993, p.584). A amada invoca os pastores e a natureza perguntando por Ele e dialogando com esta última. A beleza inefável

⁵ Observa López Castro: “dentro do processo transformador em que mística e poesia transcorrem, o ser iluminado, o que sabe que Deus está presente no fundo da alma, faz todo o possível para obter uma percepção direta e imediata da realidade” (1998, p. 16)

do Amado é refletida no verso: “Deixando-me assim ferida, morrendo com feridas de amor” (*Ibid.*, 1993, p.584).

É indispensável ao trabalho literário refletir sobre os materiais e processos de que se compõe o texto em suas relações com outros. O poeta e o místico são “um” na *noite escura da alma*, e a mística é um ato de encontro e criação. Finalmente, é imprescindível, também, reconhecer o desafio de tratar de um tema tão complexo.

A clara opção por uma reflexão menos “doutrinal” e mais poética ou literária é o que separaria os grandes místicos espanhóis dos teólogos de vertente dogmática (*Ibid.*, p. 222). Com base nos estudos de alguns autores como San Juan e Tereza D’Ávila, poder-se-ia afirmar que a interioridade, tema tão bem desenvolvido por pensadores como Agostinho de Hipona, seria o núcleo das reflexões desse período. Compreender a alma e fazê-la partícipe do amor divino é, como bem observa José García López, “a finura e profundidade das análises psicológicas realizadas pelos místicos” (2004, p. 222).

Vale ressaltar que mística, no caso específico do *Século de Ouro*, não deve ser pensada como “mistério” ou “segredo” privativo de uns poucos, mas, ao contrário, os místicos espanhóis buscaram, com seus textos, popularizar suas experiências de amor a Deus e ao próximo, mediante obras de cunho poético que mantinham a profundidade de suas reflexões, associada a uma vivência que os fazem intérpretes privilegiados do seu tempo. Um dado relevante que corrobora o que foi dito acima é o fato de os autores escreverem em espanhol e não em latim, como seria o recomendado. A exaltação da língua vulgar é o eco mais forte de uma cultura renascentista que despontava (*Ibid.*, p. 223). Afirma Luce López-Baralt: “São João é o maior espiritualista da língua, e também, o mais apaixonado poeta amoroso do Renascimento espanhol” (1998, p. 12).

Do ponto de vista doutrinal, as escolas poderiam ser classificadas entre as ordens religiosas: de um lado, os agostinianos e franciscanos e, de outro, os dominicanos e jesuítas. Esses últimos estão bem mais voltados para os aspectos intelectuais do conhecimento. Os carmelitas, por sua vez, foram capazes de conciliar os dois aspectos (intelectual

e afetivo) em uma mesma faceta. Segundo Patrício Sciadini, a espiritualidade jesuíta é a “primeira nascente onde João mata sua sede de infinito” sem, no entanto, abrir mão da criação do seu próprio “poço” no qual bebe águas mais profundas. A sua decisão em ser carmelita maravilhará a todos (1989, p. 17). Observa ainda Sciadini que “o Carmelo sempre seduziu grandes profetas. A luta contra a idolatria e o aspecto profundo de contemplação mística atraíram, de maneira decisiva, San Juan de la Cruz” (*Ibid.*, p. 18).

Alguns estudiosos afirmam que ele teve acesso ao pensamento dos místicos alemães, como M. Eckhart, Tauler, Suso e Ruysbroeck e teria vivenciado diversas teorias espirituais. Afirma Alois Haas:

Com a mística espanhola do século XVI, a Espanha possui um tesouro espiritual que, apesar da sua altíssima substância espiritual, desde o ponto de vista da história de sua tradição está estreitamente ligada à mística renana da Alemanha e da Suíça da tardia Idade Média (2002, p.11).

Um dado fundamental que não pode ser esquecido quando se trata das influências no pensamento sanjuaniano diz respeito à entrada, no século XVI, na Espanha, do neoplatonismo e das teorias dos grandes místicos renanos, que falam dos caminhos para se chegar a Deus através de um esvaziar-se de ideias e de sensações. Essas influências, mais que hipotéticas, são realidades textuais atestadas por inúmeras citações desses autores nas obras de San Juan. A ideia de que é preciso se guiar pela fé e não permitir que os sentidos alterem a afetividade é uma característica desses grandes místicos. Como afirma José María Moliner:

Para San Juan de la Cruz a alma não é algo que está no interior do corpo, ainda que haja expressões que façam pensar nele, mas está difundida por todo ele. Todo o corpo está animado, dinamizado, vivificado pelo espírito, e todo o espírito está encarnado, corporeizado, dando forma à matéria. (1991, p. 103).

Segundo o neoplatonismo, como se verá mais adiante, para estar pleno de Deus é preciso esvaziar-se de tudo o que não é Deus e, para a mística renana, para esvaziar-se, é preciso negar, pois, para que Deus possa habitar, a alma tem que estar livre de todas as coisas. No entanto, o valor do misticismo de San Juan de la Cruz não consiste somente na sua originalidade, mas na maneira como ele expressou e vivenciou a mística, ou seja, na qualidade poética das suas obras. Os comentários aos seus escritos, feitos por ele mesmo, surgiram da necessidade de justificar a expressão poética da sua experiência mística. Diz ele no *Prólogo ao Cântico Espiritual*:

E colocarei primeiro todas as canções juntas e logo, por sua ordem, irei colocando cada uma de per si para a declarar; das quais declararei cada verso, colocando-o no princípio da sua declaração, etc. (CRUZ, 1993, p. 563).

Dessa forma, pode-se afirmar que os seus comentários expressam uma sistematização das suas experiências. Sobre o misticismo de Juan de la Cruz, é imprescindível o que dizem alguns estudiosos e críticos da obra como, Jean Baruzi e Dámaso Alonso. Para Baruzi, a mística espanhola criou seus símbolos independentemente das condições históricas do seu tempo; para Alonso, a maneira pela qual Juan transformou temas não religiosos e profanos em poesia religiosa é considerada magistral, pois há uma certa aproximação, como já foi dito anteriormente, entre os seus escritos e dos poetas do Renascimento espanhol, como por exemplo, Garcilaso de la Vega e Boscán. San Juan, através das interpretações feitas ao Divino, transformou poesia em sacralidade.

A poesia de San Juan é imensurável, como afirma Menéndez Pelayo:

Mas ainda há uma poesia mais angélica, celestial e divina que não parece deste mundo, nem é possível medi-la com critérios literários, e isso é mais ardente de paixão que nenhuma poesia profana, e tão elegante e perfeita na forma, e tão plástica e figurativa como os mais valiosos frutos do renascimento. São as *Canções Espirituais* de San Juan de la Cruz... (1015, p. 55-56).

Como guia espiritual, San Juan de la Cruz legou seus ensinamentos místicos sob a forma de poemas. O que ele experimentou ele ensina, no entanto, não emprega, jamais, a primeira pessoa. O silêncio resoluto no qual se encerra não será jamais traído. O poeta aplica a si mesmo os seus ensinamentos sobre a renúncia até do próprio ser (cf. CAVALCANTI, 2005, p. 134). Um aspecto bastante ilustrativo quando se trata de compreender o contexto histórico no qual o pensamento sanjuaniano se desenvolve é pensá-lo em conjugação com a visão plástica do Barroco. Para esse aspecto, a obra de Emilio Orozco Díaz, *Estudios sobre San Juan de la Cruz y la Mística del Barroco*, é importantíssima. Segundo o autor, literatura mística e pintura estavam estritamente ligadas uma a outra na Idade de Ouro (1994, p.29).

Não se deve esquecer que o próprio San Juan era pintor e escultor. Sua obra mais conhecida e que ganhou uma versão moderna através de Salvador Dalí é *Cristo crucificado* (Anexo I). Nesse desenho se podem ver todo o drama existencial e a originalidade do seu autor ao retratar um Cristo visto de cima para baixo. Veja-se a descrição feita pelo comentador:

É uma imagem, ainda que seja em esboço, das que conduzem à devoção. Se vê o Cristo morto que pende dos braços da cruz, dobrando os joelhos sob o peso do corpo, como se fosse desprender-se e cair para frente. A cabeça cai também pesadamente sobre o peito, envolta por uma espessa cabeleira. É certo que talvez se exagerou no retorcer dos braços, em particular o esquerdo que parece desconjuntado do ombro (...) (*Ibid.*, p. 56).

Assim, tanto a estética barroca quanto a mística, que se desenvolvia paralelamente, foram elementos decisivos para a elaboração de sua obra. O uso de imagens marcadas pelos paradoxos entre luz-treva, noite-dia e, principalmente, pelo ascetismo que as envolvia, foi recurso utilizado por San Juan no intuito de ilustrar melhor o que, mediante o verso, só podia ser captado pelo coração.

No caso de San Juan, as imagens são um esforço para explicar a “subida” ou elevação espiritual. Ele desenha uma gravura intitulada

Monte Carmelo, que se converteu na máxima expressão do seu pensamento (Anexo II). Não é preciso falar sobre a importância que a iconografia assume para a poesia e a pintura barroca espanhola. A imagem como fonte de devoção era algo que, segundo os comentadores, fazia parte da concepção de mundo barroca. San Juan e Teresa de Ávila tinham consciência do poder conversor que as imagens possuíam. Em *a Subida do Monte Carmelo*, diz San Juan: “que ajudem a alma a mais devoção, pela qual (sempre) se há de escolher a que mais move” (III, 6).

Outro aspecto curioso da personalidade de San Juan é sua habilidade para usar o teatro como meio para a representação do drama espiritual. Segundo Díaz, o Santo tinha como costume representar cenas de martírio no claustro do mosteiro revelando e possibilitando, com isso, a participação no sofrimento e alegrias daqueles que, como ele, tiveram a coragem de assumir a cruz como caminho, de modo que, entalhador, pintor e ator são aspectos de um mesmo homem, que, movido pelo amor, foi capaz de morrer por amor. A vida de San Juan é, sem sombra de dúvida, expressão máxima da sua fé.

2 A experiência poético-mística: simbolismo e transcendência

Como entender um discurso que se apresenta como uma experiência pessoal de Deus e sua relação com um tipo particular de linguagem, a poesia, como seu caminho de expressão? Esta questão já formulada por Miguel Garrido no seu artigo *Poesía y Mística (Algunas conclusiones teórico-críticas tras las celebraciones sanjuanistas)* (1992), é algo imprescindível para que entendamos por que a escolha por uma via interpretativa e não outra neste trabalho. Para uma melhor exposição da problemática, seguiremos passo a passo a análise realizada por M. Garrido de que existem três modos de se interpretar a poesia sanjuaniana, são eles:

1) embora poéticos, os textos de San Juan seriam essencialmente místicos. Essa linha interpretativa parte da ideia de que a poesia é apenas um “meio” de expressão da “mensagem” ou do “conteúdo”.

2) a poesia de San Juan é expressão, por um lado, social e, por **191** outro, psíquico. Nesse sentido, os textos seriam propícios a uma interpretação psicanalítica ou marxista.

3) A poesia sanjuaniana seria, essencialmente, “poética”, que se enriqueceria com adicionais místicos e espirituais.

Além destes três pontos, é bem verdade que resta a possibilidade de que o leitor, ao modo da *teoria da recepção*, formule um sentido próprio para os textos, no entanto, é importante não esquecer que, no caso de San Juan, é o próprio autor que descreve o sentido das imagens e palavras empregadas. Sendo assim, a poesia é trabalho construído a partir de um “mosaico” de alegorias (cf. 1992, p. 208) que expressa simbolicamente uma experiência de amor que não tem espaço nem tempos definidos. A poesia está a serviço da vivência mística subjetiva do autor, mas, nem por isso, deixa de ser poética. No entanto, seria absurdo desconsiderar o valor poético da obra sanjuaniana, como também tomá-lo somente como acessório. Poesia e Mística formam uma unidade inseparável em que, nas palavras de Garrido, a linguagem utópica, descontextualizada e ambígua da poesia permite uma forma de expressão em que a experiência mística encontra espaço para apresentar-se sob o aspecto analógico (*Ibid.*, p.210)⁶.

A poesia, em função da impossibilidade de redução da mística às categorias linguísticas, pode ser interpretada como o melhor modo de expressão⁷. Sendo assim, estamos, no caso de San Juan, diante de uma poesia mística. Afirmar Garrido: “Nem somente mística, nem so-

⁶ López Castro, ao analisar a relação entre mística e poesia em San Juan, afirma que: “o fogo místico da união total, cuja luz interior arde no coração, é dificilmente comunicável através da linguagem discursiva” (1998, p. 65). Por essa razão, estaria justificado uso, por parte de San Juan, de epítetos antitéticos como, por exemplo: *Cautério suave, presenteada chaga*, etc.

⁷ Vale ressaltar que, embora mística e poesia, como afirma Rafael Boeta Calvo, andem juntas, não há, em San Juan, uma confusão, isto é, uma perda dos limites. Com isso o crítico chama a atenção para o fato de que embora a linguagem seja insuficiente diante da infinitude de Deus, o trabalho de construção poético não pode ser compreendido como algo que acaba no silêncio e nada mais. San Juan constrói um discurso simbólico que aponta para a superação do real sentido da vida, mas, ao mesmo tempo, revela a beleza que o mundo assume como imagem divina. Diz Rafael Boeta Calvo: “O símbolo e a imagem poética, em San Juan ou em quem seja, falam de algo mais além do senso comum ou do cotidiano das palavras, mas não as destroem nem as submergem no vazio do silêncio” (2000, p. 41).

mente poesia, ainda que poesia pela mística, e toda outra interpretação reducionista está fadada ao fracasso” (*Ibid.*, p. 210). Benedito Nunes, ao expor a relação entre filosofia e poesia, faz uma observação que se ajusta perfeitamente ao que se está aqui postulando. Segundo ele, os poetas não deixam de ser poetas quando fazem filosofia, nem filósofos deixam de ser filósofos quando fazem poesia (cf. 2007, p. 15). Há, assim, segundo Benedito Nunes, uma “vizinhança” ou “proximidade” que permite uma “filosofia da poesia” ou “uma filosofia da literatura” (*Ibid.*, p. 15). Seguindo esse raciocínio, pode-se perfeitamente dizer que há uma *vizinhança* entre poesia e mística que converte a reflexão sanjuaniana em uma *poesia mística*.

É exatamente pela possibilidade de “trânsito” que filosofia, mística e poesia são faces de uma mesma experiência de mundo em que o divino se revela no fundo da alma e se expressa por meio de uma linguagem que é, por princípio, metafórica. Uma vez mais são esclarecedoras as palavras de Benedito Nunes, que diz: “O poético que se confunde com o místico torna a experiência individual da ascese, na aparição do indizível” (2009, p. 31). Experiência, aparição e indizibilidade confluem em um estado de contemplação em que a linguagem é invenção, mais do que descrição. Por essa razão, José María Moliner diz: “quando a palavra que precisa não existe, ele a inventa e cria belos neologismos. Às vezes se limita a empregar vocábulos pouco usados, caso os tenha como mais expressivos e gráficos” (2004, p. 164).

Considerações finais

Com o que vimos, podemos dizer que Deus é inominável, restando ao homem somente o “dizer negativo”. Negação que tem dois aspectos: esvaziamento e transcendência. Esvaziamento no sentido de completa supressão de atributos ou conceitos, mas, para que isso ocorra, é necessário o movimento de nomeação e atribuição, logo, também de transcendência. J. M. Moliner aproxima a escrita de San Juan à pintura de Greco (Ver Anexo III). Os dois, poeta e pintor, viveram em um mesmo tempo e coincidiram em um mesmo momento, sem se

conhecerem. Em 1577, San Juan e Greco estavam em Toledo. San Juan, **193** preso em sua sela escura, escrevia o *Cântico Espiritual* e Greco, paralelamente, pintava seus quadros plenos de formas alongadas, sinuosas que parecem ascender ao céu (cf. MOLINER, 2004, p. 170). Essa aproximação é interessante porque diferencia e, ao mesmo tempo, caracteriza os textos sanjuanianos dentro do estilo *maneirista*⁸ de ver o mundo. Diz o comentador:

As transparências ocorrem na prosa do santo quando continuamente sobrepõe diferentes termos em planos desiguais. O infinito sobre o finito, o sobrenatural sobre o natural, o matrimônio místico sobre o humano, a solidão cósmica e psicológica. Se advinha um elemento debaixo de outro; como através de uma fina veladura, se compreende como, entre o criado e o incriado, existe uma relação que nos faz passar do tipo ao protótipo (*Ibid.*, p. 170).

Na pintura de Greco, o “alargamento” do corpo assemelha-se ao expandir-se da alma em direção a Deus. A estilização das figuras sanjuanianas é um tema à parte que permite, de fato, uma interpretação plástica da relação entre a Amada e o Amado. Ao contrário de outros religiosos que passaram a escrever poesias depois de um longo tempo, San Juan já começa sua vida religiosa compondo versos que expressam seus desejos mais profundos e, graças ao lirismo, se situa como marco decisivo da poesia espanhola a partir do século XVI.

No caso de San Juan de la Cruz a poesia não se diferencia do seu “olhar” o mundo. Um olhar que está marcado pela certeza e desejo incessante de contemplar a beleza que perfaz todas as coisas existentes. O mundo é, para San Juan, pura poesia divina. Sentir-se como parte integrante de uma natureza, que exala o “perfume” do seu Criador, é a tarefa primeira e última de toda alma que anseia em regressar ao seio do amor divino. Diz o frei:

⁸ Antonio Alatorre define o maneirismo como uma escola que acumula e exagera nos adornos, nos ornamentos e complicações. (cf. ALATORRE, 2003, p. 83).

Quanto mais alto chegava
 deste lance tão subido,
 tanto mais baixo e rendido
 e abatido me encontrava;
 disse: Não haverá quem alcance;
 e abati-me tanto, tanto,
 que fui tão alto, tão alto,
 que lhe dei, à caça, alcance. (*Coplas*, 10, p. 1061)

No *Cântico Espiritual*, San Juan expressa o amor sem restrições, razão total e única da sua existência, isto é, existir somente para amar, visto que o amor anima a sua vida e lhe inspira nos seus escritos. Nessa perspectiva, o *Cântico Espiritual* assume uma força vocacional e passional, tornando-se assim um reflexo da alma do próprio autor, ou seja, sua própria alma e o seu amor vivido e exaltado nos momentos decisivos da sua existência.

Pela análise dos elementos eróticos presentes no *Cântico Espiritual*, pode-se vislumbrar os elementos místicos da tradição pagã mediante a união erótica presente na leitura neoplatônica, particularmente no *Banquete* de Platão, em Plotino na *Eneáda* III,5, intitulada *Sobre o amor*, e que entra na literatura medieval graças à interpretação que fará Dionísio, o Pseudo-Areopagita. Sobre a influência neoplatônica, são importantes as palavras de José C. Nieto:

A tradição mística neoplatônica-cristã penetra de tal maneira o pensamento de Juan, que seria de pouca significação apontar suas diversas fontes para estabelecer uma ordem de prioridade, ou para pesar e definir sua influência (1982, p. 49).

Para San Juan, a alma humana e suas ânsias de unificar-se com aquilo que deseja transcende e incorpora no finito o Infinito. Trata-se, noutro sentido, de um acalmar-se das ânsias e da via negativa como caminho para se chegar a Deus. Assim sendo, poesia e êxtase confluem na força poético-erótica que, para alguns críticos, permite fazer uma leitura não somente “religiosa” do texto, mas profana. No entan-

to, a criação se manifesta no sujeito como participação em Deus, em **195** que a poesia e a divindade fundem-se no ato unitivo entre o criador, como espírito ou força que ordena em seus súbitos, e a criatura. Nessa ideia de criação como *autocriação*, o sujeito é pensado como objeto e não admite uma visão unilateral, visto que a alma na condição passiva permanece aberta para receber Deus, bem como para seguir e aceitar o que leva até Ele. Sendo assim, importa não desconsiderar o caráter iniciático dos versos sanjuanianos.

O esquecimento e a perda de si mesmo são as condições de retorno à unidade originária⁹, em que místico e poeta coincidem, em que palavra e silêncio não alcançam o querer que habita no fundo do ser, isto é, a voz e a escrita dão lugar ao silêncio, pois a poesia é a encarnação do corpo divino e, por extensão, da superabundância da forma germinativa e seminal do amado. É através da participação que *artista* e *místico* se comunicam revelando a vida em um dinâmico processo estético em que as metáforas encarnam verdades ao abrir caminhos e nomear os movimentos do espírito.

Com razão afirma H. J. Koelreutter:

Conceito e valores se acham reduzidos ao papel subjetivo da linguagem que um determinado compositor ou artista utiliza em sua obra para descrever a realidade... o homem não pode desempenhar um papel de um observador objetivo e distanciado, porque se torna forçosamente envolvido em tudo que cria, mas também em tudo que aprecia... (KOELREUTTER *apud* SCHÜLLER, 1990. p.160).

O êxtase leva o poeta/místico à busca da unidade como forma de representação estética e libertadora, em que o concreto e o transcendente são resultados de um esforço em que o singular e o universal

⁹ O tema da nostalgia decorrente da perda da originária condição da alma, a queda, constitui a reflexão sobre a origem do homem e será a base da reflexão sanjuaniana do Eros com impulso que conduz à unidade entre a Amada e o Amado como se verá mais adiante. Sobre esse aspecto são importantes as palavras de Rafael B. Calvo, que diz: “A nostalgia da origem divina, o ser no absoluto anterior à existência; a esperança é a de voltar ao absoluto divino como uma volta à origem mediante a união mística na noite” (2000, p. 44).

cobram absoluta soberania, visto que é imprescindível oferecer o singular na sua multiplicidade.

As experiências místicas se convertem em experiências poéticas e divinas em que a participação é a ação do objeto sobre o sujeito. Assim, pode-se dizer que há três elementos presentes na poesia de San Juan: poesia, mística e sensualidade.

Lúcia Castelo Branco, no seu livro *Eros Travestido*, em uma tentativa de explicar as relações entre erotismo e misticismo, destaca que

parece existir um ponto comum e essencial a que os estudiosos chegaram. Trata-se das relações entre continuidade e descontinuidade que estariam na experiência erótica e que implicariam a dialética da morte e vida em torno da qual o erotismo se articula (1985, p.16).

Nessa linha de interpretação, pode-se dizer que o *Cântico Espiritual*, pelo seu modo de representação e poesia teatral, retrata, de um lado, a transfiguração de Deus na natureza e, de outro, o caminho de mortificação em que o homem se aproxima de Deus através do sofrimento e do sangue derramado de Cristo, que representa, simbolicamente, uma natureza dual. Assim, tem-se, de um lado, o erótico e, do outro, a pureza, a essência da procriação.

Referências

DE LA CRUZ, San Juan. Cântico espiritual. *In: Obras completas*. Revisión textual, introducción y notas al texto de José V. Rodríguez. Introducción y notas doctrinales de Federico R. Salvador. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1993.

_____. *Noche oscura*. *In: Obras completas*. Revisión textual, introducción y notas al texto de José V. Rodríguez. Introducción y notas doctrinales de Federico R. Salvador. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1993.

ALONSO, D. *La poesia de San Juan de la Cruz*. Madrid: Aguilar editor, 1946.

ÁVILA, T. *Escritos de Teresa de Ávila*. Trad. de Adail Ubirajara Sobral *et*

allí. São Paulo: Loyola, 2001.

ALATORRE, A. **El sueño erótico en la poesía española de los siglos de oro**. México: FCE, 2003.

ALVAR, C. *et allí*. **Breve história de la literatura española**. Madrid: Alianza, 2009.

ARIAS, J. **La Biblia y sus secretos**. Madrid: Sentillana, 2004

ÁVILA, T. **Escritos de Teresa de Ávila**. Trad. de Adail U. Sobral *et allí*. São Paulo: Loyola, 2001.

BARUZI, J. **San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística**. Trad. de Carlos Ortega. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2001.

BARALT, L.L. **Asedios a lo indecible: San Juan de la Cruz canta al éxtaseis transformante**. Madrid: Trotta, 1998.

BALLESTERO, M. **Juan de la Cruz: de la angustia al olvido**. Barcelona: Ediciones Península, 1977.

BEZERRA, C.C. **Dionísio Pseudo Areopagita: mística e neoplatonismo**. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. **Comprender Plotino e Proclo**. Petrópolis: Vozes, 2006.

CRISÓGONO DE JESÚS. Relaciones de la mística con la filosofía y la estética en la doctrina de San Juan de la Cruz. **Escorial** v. 9, n. 25, p. 353-36, 1942.

CAVALCANTI, G. H. **O Cânticos dos Cânticos: um ensaio de interpretação através de suas traduções**. São Paulo: Edusp, 2005.

CALVO, R.B. Experiencia simbólica en San Juan de la Cruz. **Revista de Ciencias de las Religiones**, n. 5, p. 37-60, 2000.

DÍAZ, E.O. **Estudios sobre San Juan de la Cruz y la mística del barroco**. Granada: Universidad de Granada, 1994.

GARRIDO, J. **Relectura de san Juan de la Cruz**. Navarra: Verbo Divino, 2002.

_____. **Poesía y mística**. Centro Virtual Cervantes. Actas XI, 1992, p. 205-213.

HASS, A.M. Visión en azul, estudios de mística europea, tradução de Victoria Cirlot y Amador Vega, Barcelona: Siruela, 1999

LÓPEZ CASTRO, Armando. San Juan de la Cruz: una estética de la indeterminación. *In*: MEARS, H.C. **O estudo panorâmico da bíblia**. São Paulo: Vida, 1982.

_____. **Sueño de vuelo. Estudio sobre San Juan de la Cruz**. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1998.

MENÈNDEZ PELAYO, M., **Estudios de crítica literária**, 1ª serie, 3ª edición, Madrid, 1915.

NUNES, B. A. **A clave do poético**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SCIADINI, P. **San Juan, o poeta de Deus**. São Paulo: Palas Athena, 1989.

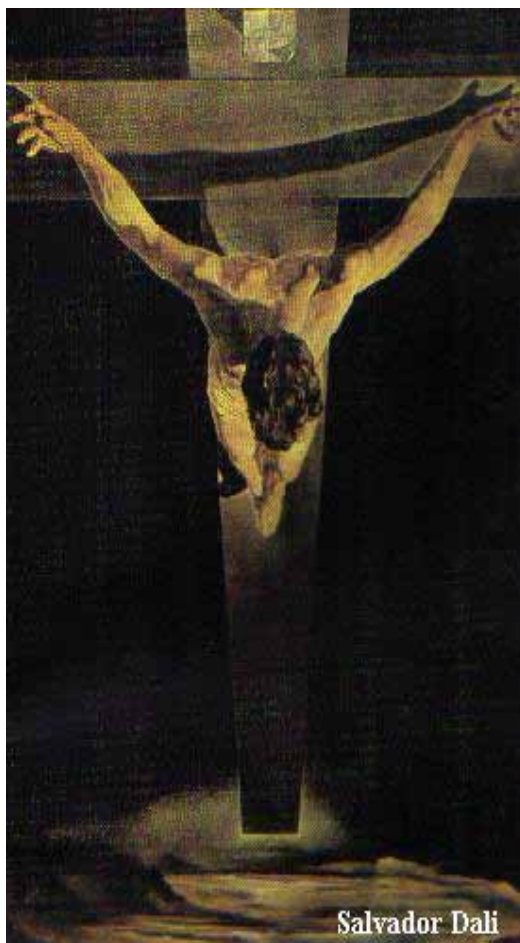
THOMPSON, C. P. **Canciones en la noche: estudio sobre san Juan de la Cruz**. Barcelona: Trotta, 2002.

VALENTE, J.A. - LARA GARRIDO, J., **Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz**. Madrid: Tecnos, 1995

ANEXOS 1



Desenho realizado por San Juan de la Cruz de um Cristo crucificado. Note-se o ângulo completamente inovador do olhar do observador. Este desenho serviu de base para um dos quadros mais famosos de Salvador Dalí, O Cristo crucificado:

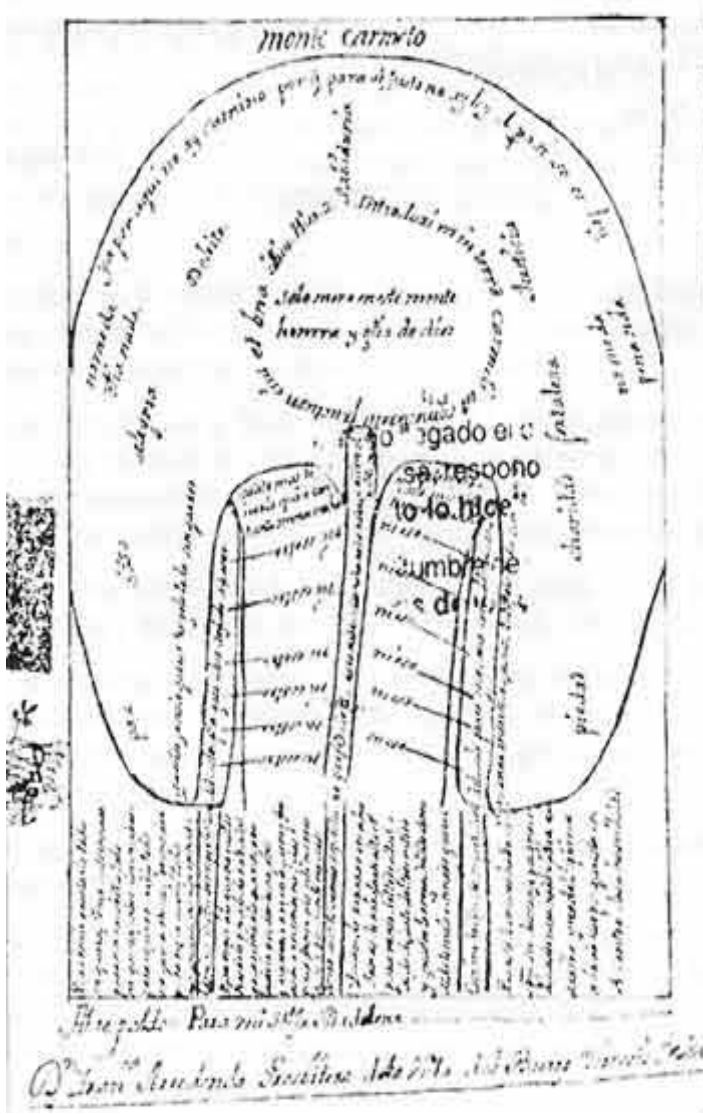


Salvador Dali

Cristo crucificado

Anexo 2

Subida ao Monte Carmelo





El Greco, *A ressurreição de Cristo*

*O detalhe dessa pintura ressaltado são as formas dos corpos quase se transfigurando em chamas em direção ao céu.



http://2.bp.blogspot.com/_Dy7Z6ULpszg/TF58C6LGQ8I/AAAAAAAAACok/NEwRHPzQeB8/s1600/El_Greco_St_Dominic_in_Prayer.JPG

A 'TERCEIRA VIA': DA CONTINGÊNCIA PARA A ²⁰³ EXISTÊNCIA DE DEUS NA TEODICEIA TOMISTA

A 'THIRD WAY': CONTINGENCY FOR THE EXISTENCE OF GOD IN THE THOMIST THEODICY

WITOLD SKWARA¹

Resumo

O Doutor 'angélico' elabora a "terceira via" como o argumento proveniente "*ex possibili et necessario*", todavia, nos tempos mais recentes, ele é considerado, como a prova '*a posteriori*' da contingência do Mundo transmutável para a existência do Ser necessário, ou seja, de Deus. Hoje em dia, o argumento contingente se encontra no centro de atenção, de modo que algumas de suas interpretações possuem um caráter demasiadamente "ecclético", quer na Teodiceia moderna, quer na contemporânea. De modo particular, a *versão* da "terceira via" para a existência de Deus, em geral, "sofre" uma transposição da argumentação, do "cosmós" para o "anthropós", isto é, para o campo da *antropologia filosófica*, mais acessível e mais legível à mentalidade atual, pela qual o Ser Humano não só percebe a contingência generalizada do Universo em que reside mas também imerso, nela participa.

Palavras-chave: Tomás de Aquino - Ser contingente - Ser necessário.

Abstract: Doctor 'angelic' elaborates the "third way" as the argument from "ex et necessary possibility," however, in recent times, it is considered as proof "a posteriori" the contingency of the trans-changing world, to the existence of the necessary, ie, God. Today, the argument contingent is in the center of attention, so that some of his interpretations have a character too "eclectic," Theodicy in either modern or contemporary in. In particular, the version of the "third way" for God's existence, in general, "suffers" a transposition of the argument, the "cosmos" for "anthropos", i.e. to the field of philosophical anthropology, more accessible and more readable to the current mindset, where the Human Being not only realizes the general contingency of the universe in which it resides, but also immersed in it participates.

Keywords: Thomas Aquinas - Be contingent - Be necessary.

¹ Doutor pela Universidade Católica Portuguesa – UCP, em Braga, Portugal. Professor da Cosmologia e da Filosofia Medieval no Departamento de Filosofia da UFPE – Recife. E-mail: witold.skwara@hotmail.com

No contexto metafísico da ‘Teologia Natural’, Tomás de Aquino alcança a existência de Deus pelos caminhos “a posteriori”, isto é, na ordem física, a partir dos efeitos e do mundo; lá, descobre o fundamento ontológico que precede as criaturas, no qual tudo se unifica adquirindo a harmonia e o esplendor.

Eis o texto clássico de Tomás de Aquino sobre o argumento contingente:

O terceiro caminho deriva da possibilidade, desenvolvendo-se da forma como exporemos. Na natureza, encontramos coisas que têm a possibilidade de ser e não ser, pois constatamos que se geram e se corrompem e, conseqüentemente, lhes é possível tanto o ser como o não ser. Mas é impossível que existam sempre, pois aquilo que pode não ser em algum tempo não o é. Por isso, se tudo pudesse não ser, em algum tempo não haveria nada de existente. Ora, se isso fosse verdade, também nesse caso não haveria nada de existente, pois aquilo que não existe só começa a existir por meio de alguma coisa que já existe. Por isso, se em algum tempo não tivesse havido nada de existente, teria sido impossível para qualquer coisa começar a existir e, assim, também nesse caso, nada existiria, o que é absurdo. Por isso, nem todos os entes são puramente possíveis, devendo necessariamente haver alguma coisa cuja existência é necessária. Mas toda coisa necessária tem a sua necessidade causada por outra – ou não. Ora, é impossível ir ao infinito nas coisas necessárias, que têm sua existência causada por alguma outra coisa, como já foi demonstrado a respeito das causas eficientes. Por isso, não podemos deixar de admitir a existência de algum ente que tenha em si mesmo a sua própria necessidade, não a recebendo de qualquer outro, mas que causa em outras coisas a sua necessidade. E a isso todos os homens chamam DEUS (*S. Th.* p. I, q. 2, a. 3)².

² “*Tertia via est sumpta ex possibili et necessário, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse: cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possibilis esse et non esse. Impossibile est utem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquot inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilis, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitates sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam suae necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis alius, quod omnes dicunt Deum*” (*S. Th.* p. I, q. 2, a. 3).

Em consideração, a “terceira via”: do ser contingente ao Ser Ne-205cessário, constata: se as criaturas nascem, crescem e morrem, então, elas são contingentes e, portanto, são possíveis, quer dizer, não possuem o ser em virtude de sua essência. Sim, elas existem, mas não necessariamente, porque também podem não ser, e houve um tempo em que não eram. Assim, sendo contingentes, as criaturas são possíveis. Aqui, vem a pergunta: como explicar a passagem da possibilidade à existência atual e, portanto, a passagem àquele grau de ser ou de necessidade que, de fato, possuem? Se tudo fosse sempre possível, teria havido um tempo em que nada teria existido e agora nada existiria. Pois bem, se quisermos explicar a existência atual dos entes, isto é, a passagem do estado possível ao estado atual, é preciso admitir uma **causa** que não foi e não é, de modo algum, contingente ou possível, porque ela é sempre em ato. E, essa causa se chama DEUS³.

O ponto de partida deste argumento é afirmação: no mundo que nos circunda, existem os entes contingentes, numa constante mutabilidade e vulnerabilidade, naturalmente constatadas pela evidência sensitiva do sujeito cognoscente. Além disso, esses entes, entendidos como as substâncias, são sujeitas à lei da corrupção, segundo a qual todas as coisas nascem e morrem.

Tal concepção acena para o *bilemorfismo aristotélico*, em que os entes existentes permanecem limitados pelo tempo, pois aparecem quando recebem a ‘forma’ - elemento constitutivo, ou desaparecem, quando o seu “substrato físico” perde a ‘forma’, devido à fragilidade do “sínolo substancial” estabelecido entre a ‘matéria’ e a ‘forma’. Esse quadro hilemórfico ocorre, sem cessar no mundo da multiplicidade em que vive o Ser Humano; melhor, no mundo ‘sublunar’; enquanto o ‘supralunar’, constituído de “substrato etérico” possui o caráter imperecível⁴.

³ Tomás de Aquino aborda o argumento contingente em duas obras: *Suma Theologica* (I, q. 2, a. 3.) e *Summa contra Gentes*, chamada também *Filosófica* (I, c. 15; II, c. 15); na primeira, o ‘Doutor Angélico’ interpreta a natureza do ente possível pelo prisma das categorias cronológicas, e, na segunda, conjuga o argumento contingente com a teoria metafísica da causalidade.

⁴ A concepção do ente necessário e contingente de *Aristóteles* é relacionada com a visão cosmológica de *Ptolomeu*, na qual se distinguem: o mundo sublunar transformável e corruptível construído pelos quatro elementos (a terra e água, o ar e fogo), procedendo num movimento

Os entes que atingimos pelos sentidos são contingentes, isso quer dizer, eles nascem e morrem. Mas, não é possível proceder ao infinito na série dos entes que se geram e perecem sucessivamente. Deve se admitir, por isso, que existe um 'Ser Necessário' que tenha "em si" toda a razão de sua existência e do qual procedem todos os outros entes. E ele se chama DEUS (*S. Th.* p. I, q. 2, a. 3)

O Doutor angélico enumera alguns atributos de Deus, a saber: Ele é subsistente⁵; a existência constitui a sua essência⁶; Nele, as duas se identificam⁷; é o ato puro, sem qualquer potencialidade⁸; é simples, imutável e transcendente em relação à Criação⁹; Deus é o Ser absolutamente necessário, ou seja, existe por si mesmo¹⁰.

retilíneo; e, pelo contrário, o mundo supralunar, perfeito e imutável, constituído da "quinta essência" – o éter incriado, permanecendo num perene movimento circular, responsável por todas as fases do 'devir' presente no âmago da multiplicidade.

De tal conjectura cosmológica resulta que o mundo supralunar é necessário e, simultaneamente, eterno, a envolver, todos os astros e as esferas celestes, enquanto o mundo sublunar, sujeito à lei inexorável da desintegração e destruição, é contingente e transitório, passageiro e acidental.

Baseando-se nos pressupostos da cosmologia ptolomaica, Aristóteles chegou a identificar a necessidade com a existência cronologicamente infinita, entretanto, a contingência com a duração cronologicamente determinada pelos momentos do 'nascimento' e da 'morte'. Cf. ARISTÓTELES. *De coelo et mundo*, I, 12; MANSION, 1946, p. 72-73; KURDZIALEK, 1971, p. 599-601; STEENBERHEN, 1961, p. 147-148; DECLoux, 1967, p. 108-111.

⁵ *In*: *Metaphisica*, III, lect. 3.

⁶ *Suma Theologica*, I, q. 13, a. 11.

⁷ *Ibid.*, I, q. 2, 1; q. 3, a. 4.

⁸ *Ibid.*, I, q.3, a.2.

⁹ *Ibid.*, I, q. 3, a.7; I, q. 9, a. 1; I, q. 28, a. 1, ad 3.

¹⁰ MAZIERSKI, 1958, p.70-78.

Nessa altura, cabe observar que, numa perspectiva histórica, o **207** argumento contingente concebido por São Tomás sofreu, no seu tempo, as influências de Aristóteles¹¹ e Avicena¹², de Averrois¹³ e Maimóni-

¹¹ Além dos aspectos físicos, **Aristóteles** envolve também em sua cosmovisão, os aspectos metafísicos, enquanto identifica a necessidade com o ato do ser. Visto que não distingue claramente a essência da existência, chega a entender o ato como a forma substancial (cf. *Metaph.*, XII, 6, 1032 a 15-20; 1039 b 25-30, 1050 b 1025).

Ao analisar o problema do movimento, Aristóteles detecta nele os dois elementos constitutivos do vir-a-ser; sempre co-ligados, a potência e o ato. O ato do ser implica a existência anterior da potência de qualquer mutabilidade; nesse sentido a potência precede o ato. Não obstante, disso não resulta de que a potência fosse última fonte do ser real. Para tanto, a potência explica-se apenas mediante o ato numa escala cósmica. Por isso, deve-se reconhecer - quer no nível lógico, quer no nível real -, o primado absoluto do ato em relação à potência, como tal (cf. *Ibid.*, VIII, 8, 1049 b 5-27).

Esta tese alcança a expressão teista já que afirma a existência do Ato Puro e Absoluto, próprio somente à natureza de Deus (cf. *Ibid.*, XII, 7, 1027 b 29-30 (*Metafizika*. Trad. de K. Lesniak, Warszawa, 1983, p. 315). E este ato foi entendido essencialmente como a forma. Porém a forma mais perfeita é o Intelecto. Por isso, Deus - o Ato Puro e Absoluto -, é o Intelecto Supremo.

A influência metafísica de Estagirita na elaboração da “terceira via” refere-se, principalmente, à teoria do ato e da potência, assimilada e aprofundada por São Tomás de Aquino, no contexto existencial, consoante a concepção do Ser. A teoria sobre o primado absoluto do Ato Puro foi interpretada como o primado da potência da existência, anterior ao ato da existência. De acordo com essa afirmação, é justificada a existência do Ser Necessário, o que quer dizer, a Causa Eficiente de todos os seres contingentes.

Além disso, a influência do Estagirita repercutiu também, até certo ponto, no campo cosmológico, quando se estuda a concepção do Ser Necessário e do ser contingente, contemplados pelo pensador grego, numa perspectiva das convicções ptolomaicas. No entanto, é difícil questionar o fato de que a “terceira via” foi inspirada totalmente - além da metafísica -, também pela cosmologia aristotélica.

¹² Foi **Avicena** que, pela primeira vez, distinguiu, com sutileza, na estrutura da criação os dois elementos constitutivos: a existência e a essência. Isso permitiu-lhe perceber a diferença fundamental entre a natureza de Deus, - ‘*neesse esse*’, e a natureza dos entes criados, - ‘*possibilia esse*’. O Aquinate aceita essa terminologia, à qual, por sua vez, acrescenta ainda; ‘*non esse*’, ou seja, a possibilidade da não existência.

Em seguida, o “pensador árabe” fala sobre os dois tipos dos seres necessários: um, ‘*neesse per se*’ - Deus, cuja existência infinita se traduz por si mesma, e o outro, ‘*neesse per aliud*’, cuja existência finita é somente proveniente da Causa Eficiente, Plenitude do Ser -, adquirida do princípio absoluto - ‘*principium essendi*’ -, que produz a existência de todas as coisas. Em tal perspectiva metafísica, Deus se ostenta como o artífice do universo. Dessa maneira, o criacionismo aviceniano - apesar de certa tonalidade neo-platônica -, tornou-se um ponto de partida para o autor cristão da “terceira via”, construída na ‘contingência’ e ‘necessidade.’ (cf. STEENBERGHEN, 1961, p. 148) acentua o neoplatonismo de Avicena e denomina a sua doutrina como a metafísica emantista.

¹³ Enquanto Avicena entendeu a contingência no sentido metafísico encontrando o seu argumento na distinção real entre a essência e existência, então, **Averrois** traduziu a contingência no sentido físico percebendo o seu fundamento na posse da matéria, isto é, no efeito da sua potencialidade. A semelhante interpretação encontra-se na “terceira via” de São Tomás, na qual o ente

des¹⁴, todavia, não ficou aprisionado nas meras peripécias metafísicas da Idade Média, mas, posteriormente, foi transportado para as épocas moderna e contemporânea, em que a discussão referente se alargou, granjeando tanto os adeptos como os adversários e tomando a figura, às vezes, eclética¹⁵.

De modo particular, a *versão* contemporânea da “terceira via” para a existência de Deus, em geral, opera uma transposição da argumentação do “cosmós” para o “anthropós”, isto é, para o campo da *antropologia filosófica*, mais acessível e mais legível à mentalidade atual, no qual o Ser Humano não só percebe a contingência generalizada do Universo em que reside, mas também imerso, nela participa, em diversos níveis: no macrocosmo e no microcosmo, no mundo orgânico e não-orgânico, no mundo vegetal e no animal, numa palavra, simultaneamente, no mundo ‘sublunar’ e no ‘supralunar’, sem qualquer distinção, o que era inadmissível outrora.

possível é descrito, de modo seguinte: “*Quod possibile est non esse, quandoque non est*”.

Essa afirmação acentua o fato de que o ente contingente é delimitado temporalmente pelos momentos do ‘nascimento’ e da ‘morte’, como também é sujeito à lei da transitoriedade. A limitação temporal resulta, pois, da composição do ser, da matéria e da forma, cujo ‘sínolo’ é frágil e vulnerável. Tal afirmação referente à natureza do ente contingente, principalmente, no seu aspecto “essencial”, é o resultado da influência de Averrois.

¹⁴ Outra fonte que contribuiu para a origem da ‘terceira via’ é, certamente, a teodicéia de **Moisés Maimônides** (*P. Geny, E. Koplowitz e E. Gilson*). Fiel ao monoteísmo e à idéia da criação ‘*ex nihilo*’, ele sustenta: se existe o mundo real que não é eterno, mas contingente, é preciso também admitir - além dos seres corruptíveis -, a existência de um ser incorruptível e abstrato, em cuja natureza não há nenhum elemento potencial, nem limitativo. Por consequência, ele deve ser imaterial e incorruptível; é o Ato Puro - Deus pessoal. Esta afirmação do pensador judeu, presente no argumento da ‘terceira via’ autoriza-nos a constatar a sua influência sobre a metafísica de São Tomás de Aquino (cf. KLOSAK, 1957, p. 102-104).

¹⁵ Os diversos autores contemporâneos referem-se ao argumento de contingência, sugerido por **G. W. Leibniz**, em sua obra: *Teodicéia*, onde se lê: “Deus é a primeira razão das coisas, porque elas ficam limitadas, assim como tudo quanto vemos e experimentamos; são contingentes e não contêm em si nada que lhes possa atribuir a necessidade própria da existência. É evidente que o tempo, o espaço e a natureza - coligados entre si, uniformes intrinsecamente e indiferentes para com tudo -, podiam assumir outros movimentos e outras figuras num sistema completamente diferente. Convém, pois, buscar a razão da existência do mundo que constitui o conjunto dos seres contingentes, não alhures, mas numa substância que possui a razão da existência em si mesma, sendo, pois, necessária e eterna” (LEIBNIZ, 1846, p. 114).

O Componente básico do mundo material é o *átomo*¹⁶, como 209 também o *elemento*, obviamente, referido à ‘Tabela de Mendelejew’, exibindo o caráter *real* e, de certo modo, a *organização* no tempo e no espaço; mesmo assim, não lhe pertence o atributo da necessidade.

Hoje a **física** constata a mutabilidade desses elementos químicos, quer natural, dentro das estrelas; quer artificial, provocada pelo homem. Também a estrutura do átomo apresenta-se vulnerável, no interior do qual, os elétrons podem ser emitidos ‘para fora’ ou absorvidos ‘para dentro’, ou ainda, as suas partículas ínfimas são capazes, em determinadas condições, de transformarem-se umas em outras, conduzindo o “corpo” do átomo à total desintegração (por exemplo: nas estrelas, nos aceleradores – CERN¹⁷, nas bombas ou usinas nucleares). A instabilidade do ‘elemento’ e a do ‘átomo’ demonstram a contingência da *substância física*, como tal¹⁸.

Algo semelhante acontece nas entranhas do “gigantismo sideral” em que tudo se agita e tudo se interconecta, a começar pelas *nebulosas* que produzem as *estrelas* e as *galáxias*; as estrelas não são eternas, elas

¹⁶ Já na Antiguidade os pré-socráticos **Lêucipo** e **Demócrito**, conduzidos pelo gênio intuitivo, sustentavam que o Universo é constituído pelos “átomos”; partículas indivisíveis e invisíveis, eternas e imutáveis. Com isso, eles abriram as ‘portas’ na estrutura da matéria - tecido cósmico -, para o conhecimento moderno, à luz do qual, o átomo se apresenta como a multiplicidade organizada dos seus componentes ínfimos, sujeitos à desintegração.

¹⁷ O maior acelerador da Europa e do mundo (**CERN** – Centre Europeen de Recherches Nucléaires), perto de Genebra, contém uma câmara de colisão circular de elétrons e de prótons, situada sob a cadeia montanhosa do ‘Jura’, a 100 metros de profundidade, num túnel com 27 quilômetros de comprimento. Ao longo de toda circunferência, os imanes, distribuídos a espaços regulares, guiam as partículas a velocidades elevadas. No seio da câmara de vácuo, as partículas sofrem os choques violentos e transformam-se em energia pura, reencontrando as condições semelhantes que reinavam no Universo pouco depois do ‘Big Bang’. A “bola de fogo”, assim formada, sobrevive um instante muito curto (10⁻²⁵segundo), mas depois a energia liberada transforma-se em duas formas de matéria; aparecem as *novas partículas*, como que saídas do “nada” (cf. WEINBERG, 1996, p. 241-152).

¹⁸ Em outras palavras, por um lado, a “substância” cósmica perde e esgota irrecuperavelmente o seu potencial energético, pela dispersão e desintegração, sob a forma de calor, caminhando para a inércia total e a morte térmica, quando chegar ao *zero* “O” absoluto, ou seja, - 273° C; por outro lado, se é verdade que o próton decai “pulverizando” o núcleo do átomo, então esta teoria significa que a “substância” cósmica lentamente agoniza, como que sofrendo de um cancro, o qual afeta e consome a própria matéria. Tais constatações insinuam que, nem a matéria, nem a energia, nem o movimento são eternos, e se terão o fim, certamente tinham o começo, e, se ainda permanecem, é porque são contingentes.

nascem e morrem; e as galáxias que se afastam ou aproximam, para colidir entre si, numa explosão espetacular. Em nosso *Sistema Solar*, a **Terra** possui apenas uma lua, enquanto outros *planetas* possuem algumas. Além disso, o lugar da Terra tão frágil é rigorosamente definido; se ela ficar mais perto do Sol, vai-se tornar desértica e inflamável; se ela ficar mais distante do Sol, vai-se cobrir, por completo, de gelo e de neve.

A *mudança* constante do ‘macrocosmo’ e a *relatividade* das suas estruturas demonstram a contingência, ou melhor, a transitoriedade que ocorrem no tempo e no espaço; penso aqui no *Big Bang* – a ‘Grande Explosão’¹⁹, há 15 bilhões de anos e no hipotético *Big Crunch* – o ‘Grande Esmagamento’²⁰.

Mais ainda, nos depara-se com a **história filética** dos seres vivos, desde o organismo monocelular até o ‘Homo Sapiens’, todos eles envolvidos no parâmetro da evolução criadora e transformadora, no sentido genealógico. Ao longo dos tempos imemoráveis, as formas distintas das *plantas* e dos *animais* surgiam sucessivamente na “Árvore da Vida”, onde, aos poucos, aperfeiçoavam-se e desenvolviam-se, substituíam e desapareciam irreversivelmente, dando o lugar às outras formas mais elevadas²¹.

Já que as “**espécies**” dos viventes não são tão necessárias, tanto mais, os seus componentes – “indivíduos”, que permanecem marcados pela instabilidade biológica, o que significa, pela contingência.

Radicado no ‘microcosmo’ e no ‘macrocosmo’ o Ser Humano reflete as duas tonalidades da contingência: uma, *somático-biológica* e outra, *psicoespiritual*, a respeito das quais já falaram os adeptos da corrente platônica. Santo Agostinho afirma laconicamente em “*Confissões*”: “eu

¹⁹ Cf. FILKIN, 1998, p. 80-84.

George Lemaître (1894-1966), um padre católico e o mais famoso astrônomo belga, o principal cosmólogo teórico a trabalhar no observatório do Vaticano, advogava a tese do estado inicial de alta densidade, a que chamou “*átomo primevo*”. Foi ordenado sacerdote em 1927, no mesmo ano em que obteve o grau de doutor (PHD) e publicou o seu trabalho sobre a origem do universo. Era uma figura popular na Academia de Ciências Pontifícias. Porém, os astrofísicos daquele tempo demoravam muito a levar em consideração a sua teoria pioneira do “Átomo Primevo”.

²⁰ Cf. HAWKING, 1996, p. 74.

²¹ TEILHARD DE CHARDIN, 1995, p. 115-140.

não viveria aqui, se antes não existisse em Ti, oh! meu Deus!"; e no **211** outro lugar: "interroguei ao universo acerca do meu Deus e ele me respondeu: não sou eu, mas foi ele quem me criou" ²².

De maneira bela e original, expressa também a contingência do Homem, Blaise Pascal, aquele que intuiu, na estrutura do Universo, os dois abismos: um, do infinitamente grande, e outro, do infinitamente pequeno, isto é, do imenso e do ínfimo; confessando em sua obra: *Les Pensées*:

Quando penso na brevidade da minha vida, inserida na eternidade, antes dela e depois dela; quando penso no lugar tão pequeno que ocupo e que vejo, absorvido pela imensidão infinita do espaço, que não conheço e ele não me conhece; tomado de espanto, eu admiro, por que me encontro aqui e não lá?... por que agora e não outrora?... quem me fixou aqui? Pela ordem de quem e pela vontade de quem foram me destinados este lugar e este tempo? ²³.

Evidentemente, a contingência da *natureza humana* se refere, antes de tudo, à esfera *físico-biológica*, visto que a nossa vida é incorporada ao fluxo fenomênico do mundo, cuja existência depende dos numerosos fatores: geográficos, climáticos, ambientais, etc.

O aspecto da nossa contingência acentua a filosofia existencialista. Martin Heidegger descreve a vida humana como "Sein zum Tode" ²⁴, o que se traduz: "Ser para Morte". De fato, a fragilidade da nossa condição, de modo particular, aparece no sofrimento, na enfermidade, no isolamento físico ou psíquico.

Todavia, a contingência do Ser Humano revela-se, também, no *domínio espiritual*, em outros termos: intelectual, ético e emocional:

- quando se adquire o conhecimento fragmentado, dúbio, confuso...

²² AGOSTINHO, 1964, p. 284.

²³ PASCAL. *Mysli.* nr 205, Warszawa, 1952, s. 87. In: STANISLAW, 1993.

²⁴ HEIDEGGER, 1941, p. 186-188 e 267-277.

- quando se entra numa crise axiológica pela inversão dos valores...
- quando se experimenta o sentimento de medo e de insegurança...

Apesar de gozar o privilegio de *pensar* e de *querer*, o “Homo Sapiens” não se considera como um Ser, nem necessário, nem absoluto, ao contrário, ele tem a *consciência* da própria contingência ontológica e ética, sendo *voltado* para Alguém que o transcende e permanece imutável²⁵.

Todas as abordagens feitas até agora nos níveis cosmológico e antropológico, permitem determinar as principais características do ser contingente como tal, a seguir: ele é limitado no tempo e no espaço; é finito na posse das qualidades; é alternável e relativo, dependente e corruptível, numa palavra, ele é sempre potencial.

A mutabilidade, tanto *progressiva* em qualquer desenvolvimento, quanto *regressiva* em qualquer decréscimo, junto com a corruptibilidade, indica, no *ser contingente*, a falta da identidade entre a *essência* e a *existência*, mais ainda, comprovam a fragilidade do ‘sínolo’ entre a ‘matéria’ e a ‘forma’.

A heterogeneidade ontológica do Universo e do “*Homo Sapiens*” atesta que o ser contingente, qualquer que fosse, possui somente a existência, mas ele não é a existência, em si mesmo; ele só é “*esse habens*”, mas não constitui “*esse subsistens*”, no interior da própria estrutura; ele contém, em sua natureza, a *possibilidade* para existir, entretanto, somente em virtude do *Ser Necessário* ²⁶, absoluto e autos-suficiente, espiritual e pessoal, dotado de plenitude ontológica, em que a *essência* e a *existência* se *identificam* entre si. O ‘ser contingente’ não explica a própria realidade, por isso, numa semelhança, ele é a “testemunha” do Ser Necessário,

²⁵ As biografias ilustram e testemunham a “contingência” existencial de tantos homens que enfrentavam o longo e penoso caminho em busca dos valores superiores e perenes, por exemplo: *Agostino de Hipona* (Confissões), *J. M. Newman* (Apologia pro vita sua), *Thomas Merton* (Electet Silence),...

²⁶ KLOSAK, 1957, p. 120-121 e 127.

como que apontando para o **Ser superior e transcendente**, diferente em relação do Universo e do Homem, cujo nome é DEUS.

O discurso sobre o “argumento contingente” para a prova da existência de Deus pode suscitar diversas dificuldades²⁷. Devido à amplitude temática, nos limitaremos, sinteticamente, a duas:

- **A primeira objeção:** o ente necessário é apenas uma lei da natureza que governa a realidade inteira

Resposta: as leis da Natureza não existem fora dela e sem ela; constituem unicamente as relações que ocorrem entre os fragmentos concretos do Cosmo. Nenhuma relação pode existir sem o termo e o limite próprios. Por isso, as leis da Natureza - temporal e espacial - são provenientes e dependentes dos fatores materiais e transitórios. Daí resulta que tudo quanto é mutável e imperfeito, de modo algum, pode tornar-se uma justificação do Ser Perfeito e Necessário.

Por outro lado, os adversários do argumento contingente fazem a distinção entre a *lei necessária ideal* e a aplicação dela real. Isso é impossível, já que se trata aqui dos fatos físicos e mensuráveis. Além disso, a física moderna reconhece que as Leis da Natureza têm um caráter *estatístico e relativo* (probabilístico), então, até certo ponto, estão sujeitas à eventual correção, o que contraria a compreensão do Ente Necessário, absolutamente o mesmo e inalterável (por exemplo: a lei da gravitação e a mecânica quântica)²⁸.

²⁷ Entre as objeções que surgem em torno do “argumento contingente” cabe mencionar aquelas mais significativas: (1) a ‘terceira via’ é a camuflada prova ontológica de São Anselmo (Kant); (2) o ‘argumento contingente’ refere-se exclusivamente à esfera lógica (E. Whittaker); (3) o ‘ser necessário’ é um conjunto, ou seja, uma soma dos seres contingentes; (4) o ‘ser necessário’ é um devir contínuo (os adeptos de Bergson); (5) o ‘argumento contingente’ comete o erro “petitio principii”; (6) o ‘ser necessário’ é a ‘alma do mundo’; (7) Kant na “Razão Pura”, mediante o recurso das “antinomias”, pretende fragilizar e desvirtuar a validade da ‘terceira via’

²⁸ Cf. SELVAGGI, 1988, p. 332-343.

- **A segunda objeção:** como o equivalente do Absoluto, o materialismo considera a “substância cósmica” eterna, sempre aperfeiçoando-se. Ela explica-se por si mesma, sem ter necessidade de recorrer ao Ser Necessário

Resposta: já foi constatado: a soma dos entes contingentes não é capaz de *substituir* o Ente Necessário, porque as suas naturezas distintas se excluem, reciprocamente.

É inegável que o Universo, sem cessar, *evolui* e se aperfeiçoa, num processo de adquirir as novas qualidades. E, encontrando-se ainda no caminho do seu desenvolvimento não se pode equiparar com Ente Necessário. Pois tal Ente, para ser Ele mesmo, nada acrescenta e nada perde, em sua essência; não diminui e não aumenta, sempre permanece ilimitado.

Não obstante, na estrutura da *matéria* se percebe, em demasia, as deficiências e imperfeições, para poder atribuir-lhe a *necessidade* no sentido pleno. Quanto à *incorruptibilidade* da matéria, defendida pelas ciências, ela não significa, nem a posse da autonomia ontológica, nem o domínio da eternidade. Até, a própria física, mediante as teorias do *Segundo Princípio da Termodinâmica* e do *decaimento* do ‘próton’ no ‘átomo’, insinuam a degradação e a finitude do “estofa cósmico”, que perde inexoravelmente o “calor” e a “massa”, marchando na direção da “morte térmica”²⁹

É difícil aceitar que a *matéria* ‘cega’ conferiu a si mesma a existência perpétua, a vida biológica, o instinto animal, ou o pensamento humano, sem presença e sem impulso do Ente Necessário: Suprema Causa de todas as causas.

Na aproximação final da “Terceira Via” elaborada por São Tomás de Aquino, mais uma vez, cabe lembrar que o Mundo, em seu conjunto e em cada um de seus elementos, não existe necessariamente,

²⁹SKWARA, 2009, p. 104 e 113-114. A breve explicação da pressuposta “morte térmica” do ‘estofa cósmica’ encontra-se também na nota 18 deste artigo.

ou seja, é contingente, porque pode ser ou não ser, pode “nascer ou 215 morrer”. E, se ele existe no tempo e no espaço, de modo vulnerável, não existe por si mesmo - pois sua essência não se identifica com a existência -, mas em virtude do Outro, cuja essência se identifica com o Ser, isto é, Deus. Tal é o núcleo metafísico que sustenta o “argumento contingente” de ‘Doutor Angélico’. Trata-se aqui da redescoberta do sentido profundo e, também, do fundamento último daquilo que existe; da estupefação diante do mistério e do indizível, do Universo e de Deus.

A força persuasiva do “argumento contingente” ultrapassou as fronteiras da Filosofia Medieval e não cessa de repercutir, sob o véu das diversas formas do pensamento humano nas épocas: moderna e contemporânea, entre os adeptos e opositores.

A validade do ‘argumento’ questionam, em geral, os materialistas, os panteístas, o ‘criticismo kantiano’, os militantes do evolucionismo radical. Atualmente, quase todos representantes da filosofia cristã reconhecem o valor do ‘argumento’ proveniente da contingência, mas se registra no meio deles uma grande divergência acerca da sua interpretação: uns, ficam presos literalmente ao texto do Aquinate, enquanto os outros tentam modernizá-lo, seja no aspecto cosmológico, seja no antropológico.

Referências

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Trad. de Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Editoradas Américas,, 1964

AQUINO, Santo Tomás de. **Suma theologica**. Trad. de Alexandre Corrêa. Porto Alegre: EST/Sulina/USC, 1980. v. 1.

CARRERAS, J.M. **El argumento de contingencia y la lógica moderna**. [S.l.]: Pensamiento, 1966.

DECLoux, Simon. **Temps, Dieu, liberté dans les Commentaires Aristotéliens de Saint Thomas**. Louvain, [s.n], 1967.

DEGL'INNOCENTI U. **La validità della terza via**. Roma: Doctor Communis, 1954.

FILKIN, David. **O univrso de Stephen Hawking**. Lisboa: Publicações Alfa, 1998.

HAWKIN, W. Stephen. **Breve história do tempo: do Big Bang aos Buracos Negros**. 4. ed. Lisboa: Gradiva, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. [S.l.]: Halle, 1941.

HOLSTEIN, Henri. L'origine aristotélicienne de la "tertia via" de Saint Thomas. **Revue Philosophique**. Louvain, 1950.

JALBERT, Guy. **Neécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez prédécesseurs**. [S.l.]: Ottava, 1961.

KLOSAK, Kazimierz. **Wposzukiwaniu PierwszejPrzyczyny**. [S.l.]: Warszawa, 1957.

KOWALCZYK, Stanislaw. **Filozofia boga**. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1993.

_____. **L'argument de contingence formulé par Saint Thomas d'Aquin**. [S.l.]: "Divus Thomas", 1972.

KURDZIALEK, M. Ather. Quinteessenz. *In: Historisches wörterbuch des philosophie*. [S.l.]: Basel, 1971. vol. I.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Essais de théodicée**. Paris: [s.n.], 1846.

MANSION, Suzanne. Le jugement d'existence chez Aristote. **Revue Philosophique**. Louvain, 1976.

MAZIERSKI, Stanislaw. **Pojecie koniecznosci w filozofii sw. Tomasza z Akwinu**. [S.l.]: Lublin, 1958.

MERTON, Thomas. **Electet silence**. New York, [s.n.], 1970.

NEWMAN, John Henry. **Apologia pro vita sua**. London: [s.n.], 1908.

PASCAL, Baise. *Mysli*. nr 205. [S.l.]: Warszawa, 1952.

PATTERSON, Brown. St. Thomas doctrine of Necessary Being. **The Philosophical Review**, 1964.

SELVAGGI, Filippo. **Filosofia do mundo**. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

SKWARA, Witold. **Fundamentos de uma ecofilosofia em Teilhard de 217
Chardin**. Porto Alegre: Edições EST, 2009.

STEENBERHEN, Fernand Van. Dieu caché. **Revue Philosophique**. Louvain, 1961.

TEILHARD DE CHARDIN. **O fenômeno humano**. Trad. de José Luiz Archanjo. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

WEINBERG, Steven. **Sonhos de uma teoria final**. Lisboa: Gradiva, 1996.

A Revista *Perspectiva Filosófica* recebe artigos, resenhas, ensaios e traduções em fluxo contínuo. Os textos devem ser enviados ao Conselho Editorial que avaliará previamente a adequação dos mesmos à política editorial da revista. Aqueles que forem avaliados positivamente nesta primeira etapa, serão encaminhados à pareceristas, membros do Conselho Científico ou Especialistas Ad Hoc. Uma vez aprovado o texto será publicado no primeiro número disponível da revista. Os trabalhos devem estar de acordo com as seguintes regras:

Os textos com no máximo 15 laudas (43.800 caracteres) devem ser encaminhados no formato Word até a versão 2010, com as seguintes especificações: tamanho de folha A4, espaço entre linhas 1,5 cm, fonte Times New Roman ou Arial 12, exceto nas citações em destaque e nas notas de rodapé, em que se diminui, respectivamente, para 11 e 10 o tamanho da fonte. Quanto às margens do texto, deve-se obedecer às seguintes especificações: Superior 3,0 cm, Inferior 2,0 cm, Esquerda 3,0 cm e Direita 2,0 cm.

Elementos ou estrutura do texto:

- identificação (título em português e em inglês, autor, com sua devida titulação e instituição a que pertence);
- resumo e abstract (em letra 11, espaço entre linhas 1,5 (no máximo 200 palavras ou cerca de 10 linhas), acompanhado de palavras-chave (no máximo 5), separadas por vírgula);
- corpo do artigo (em que apresenta a problematização, levantamento de hipóteses, argumentação, comprovação das hipóteses, conclusões etc., podendo ser ou não dividido em introdução, capítulos e conclusão (nas citações, ao longo do corpo do trabalho, as referências podem ser em nota de rodapé ou pelo sistema autor-data);
- referências (relação das obras com dados completos, organizadas em ordem alfabética pelo último sobrenome do autor);
- grego (as citações de termos gregos devem ser transliteradas

ou em fonte New Athena Unicode);

- endereços (postal e eletrônico do autor ou responsável (imprescindível o endereço postal para que, depois, possamos enviar os dois exemplares a que o autor tem direito).

Endereços para correspondência:

E-mail: perspectivafilosofica@gmail.com

Universidade Federal de Pernambuco

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Departamento de Filosofia

Av. da Arquitetura, s/nº, CFCH – 15º andar – Cidade Universitária

Recife – PE – Brasil – CEP 50740-530

Telefones: (81) 2126.8297 – Fax: (81) 2126.8298

1. **Aisthe: Revista de Estética**
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, RJ, Brasil
2. **Análise & Síntese**
Faculdade São Bento da Bahia
Salvador, BA, Brasil
3. **Analytica: Revista de Filosofia**
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, RJ, Brasil
4. **Ágora Filosófica**
Universidade Católica de Pernambuco
Recife, PE, Brasil
5. **ARCHAI: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental**
Universidade de Brasília
Brasília, DF, Brasil
6. **Argumentos: Revista de Filosofia**
Universidade Federal do Ceará
Fortaleza, CE, Brasil
7. **ARTEFILOSOFIA**
Universidade Federal de Ouro Preto
Ouro Preto, MG, Brasil
8. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**
Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil
9. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil
10. **Cadernos Espinosanos: Estudos sobre o século XVII**
Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil
11. **Cadernos Nietzsche**

Universidade de São Paulo

São Paulo, SP, Brasil

12. Cadernos UFS de Filosofia

Universidade Federal de Sergipe

Aracajú, SE, Brasil

13. COGNITIO: Revista de Filosofia

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

São Paulo, SP, Brasil

14. Diacrítica

Universidade do Minho

Braga, Portugal

15. Discurso

Universidade de São Paulo

São Paulo, SP, Brasil

16. Dissertatio

Universidade Federal de Pelotas

Pelotas, RS, Brasil

17. Dois pontos

Universidade Federal do Paraná

Curitiba, PR, Brasil

18. Educação e Filosofia

Universidade Federal de Uberlândia

Uberlândia, MG, Brasil

19. Estudos Lacanianos

Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, MG, Brasil

20. Filosofia Unisinos

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

São Leopoldo, RS, Brasil

21. Hypnos

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

São Paulo, SP, Brasil

22. Kriterion

Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, MG, Brasil

23. Manuscrito

Universidade Estadual de Campinas

Campinas, SP, Brasil

24. Natureza Humana

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

São Paulo, SP, Brasil

25. O que nos faz pensar

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, RJ, Brasil

26. Philosophica

Universidade Federal de Sergipe

Aracajú, SE, Brasil

27. Princípios

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Natal, RN, Brasil

28. Aurora: Revista de Filosofia

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Curitiba, PR, Brasil

29. Ethica

Universidade Gama Filho

Rio de Janeiro, RJ, Brasil

30. Scientiae Studia

Universidade de São Paulo

São Paulo, SP, Brasil

31. Scintilla

Instituto de Filosofia São Boaventura

Curitiba, PR, Brasil

32. Síntese

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, MG, Brasil

33. Stromata

Facultades de Filosofia y Teología de San Miguel

San Miguel, Argentina

34. Theophilos

Universidade Luterana do Brasil

Canoas, RS, Brasil

35. Tempo da Ciência

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Toledo, PR, Brasil

36. Trans/Form/Ação

Universidade Estadual Paulista

Marília, SP, Brasil

37. Veritas

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, RS, Brasil