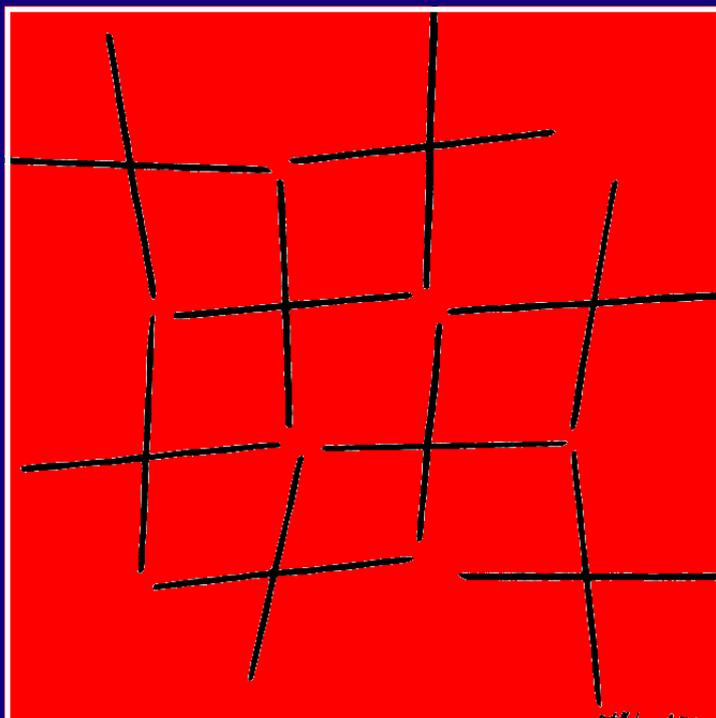


Rui Josgrilberg – Jean Lauand

ESTUDOS EM ANTROPOLOGIA E LINGUAGEM

Rui Josgrilberg – Jean Lauand



Estudos em Antropologia e Linguagem



CEMOROC
EDF-FEUSP



FACTASH EDITORA

Rui Josgrilberg é

professor do Programa
de Pós-Graduação em
Educação, do Programa
de Pós-graduação em
Ciências da Religião
e do Curso de Graduação
em Teologia da
Universidade Metodista
de São Paulo.

Sócio fundador da
Sociedade Brasileira
de Fenomenologia.

Email:
rui.josgrilberg@metodista.br

Estudos em Antropologia e Linguagem



Rui Josgrilberg – Jean Lauand

Estudos em Antropologia e Linguagem

CEMOrOe
EDF-FEUSP


FACTASH EDITORA

São Paulo
– 2014 –

Copyright © by Jean Lauand e Rui Josgrilberg, 2014
Nenhuma parte desta publicação pode ser armazenada,
fotocopiada, reproduzida, por meios mecânicos, eletrônicos ou outros
quaisquer, sem autorização prévia dos autores.

Capa e Projeto Gráfico:
Tarlei E. de Oliveira

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Josgrilberg, Rui
Estudos em antropologia e linguagem : Rui Josgrilbert ; Jean Lauand. São
Paulo: Factash Editora, 2014.

224 p. 14 x 21 cm.

ISBN 978-85-89909-70-9

1. Teologia 2. Filosofia 3. Educação I. Título

CDD 260
100
370

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

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

O Conselho Editorial dos livros do Cemoroc é constituído pelos seguintes Professores Doutores:

Diretores:

Jean Lauand (Feusp-Umesp)

Paulo Ferreira da Cunha (Univ. do Porto)

Sylvio G. R. Horta (FFLCH-USP)

Membros:

Aida Hanania (FFLCH-USP)

Chie Hirose (Fics)

Enric Mallorquí-Ruscalleda (California State Univ., Fullerton)

Gabriel Perissé (ESDC)

Lydia H. Rodriguez (Indiana Univ. of Pennsylvania)

María de la Concepción P. Valverde (FFLCH-USP)

Maria de Lourdes Ramos da Silva (Feusp-Fito)

Pedro G. Ghirardi (FFLCH-USP)

Pere Villalba (Univ. Autònoma de Barcelona)

Ricardo da Costa (UFES)

Roberto C. G. Castro (Fiam)

Sílvia M. Gasparian Colello (Feusp)

Sílvia Regina Brandão (Uscs)

Terezinha Oliveira (Uem)



Sumário

Rui Josgrilberg

O mito, uma interpretação metafórica	11
1. Introdução	13
2. Mito: aclarações sobre relações com a linguagem	17
3. A questão fundamental e o mistério	27
4. Uma mudança metafórica na compreensão do mito?	45
5. O poder da metáfora: hermenêutica amplificadora	59
6. O mistério nos mitos e nossa vivência do mistério	77
7. Leitura Metafórica do Mito	87
8. O texto metafórico mítico: exercício de leitura metafórica do mito da criação em Gênesis 1.1-5 e Gn 1.26.	99
9. Epílogo	123

Jean Lauand

Amthal, a pedagogia metafórica de Deus na Bíblia e no Alcorão	127
Em torno da definição de mathal	127
O uso da palavra mathal na Bíblia	128
A raiz M-Th-L no Alcorão	130
O mathal como revelação/velação	132
Os radicais da língua árabe e as metáteses	134
O pensamento confundente oriental	136
O radical m-th-l e suas metáteses	140
Os diversos níveis de leitura do mundo como mathal	144
Introdução a Tomás de Aquino	147
1. Introdução: atualidade de Tomás	147
2. O quadro histórico de Tomás: um século de contradições	151

3. O “Movimento da Pobreza”, Aristóteles e a Universidade	156
4. A <i>quaestio disputata</i> , essência da universidade	163
5. A Criação pelo Verbo: fundamento do conhecimento e da inesgotabilidade do conhecimento	167
6. O filosofar cristão	191
7. O método de Tomás: fenômeno e linguagem	198
8. Ser e Participação em Tomás	202
10. Tomás do Deus Criador	211
11. A alma como forma	214
12. Nota sobre a unidade do ser humano.....	218

O mito, uma interpretação metafórica¹

RUI JOSGRILBERG

1. Introdução
2. Mito: esclarecimentos sobre a linguagem
3. A questão fundamental e o mistério
4. Mudança metafórica na compreensão do mito?
5. O poder da metáfora e uma hermenêutica amplificadora
6. Leitura metafórica do mito
7. O texto metafórico: exemplo de leitura metafórica do mito da criação em Gênesis 1.1-6
8. Epílogo

1. Este texto serviu como base para um curso sobre *Hermenêutica de textos religiosos* no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Apresenta algumas reditas necessárias ao desenvolvimento do curso, retomadas como contexto para novos conteúdos. Percebe-se o tom coloquial de alguns parágrafos.



1. Introdução

*«Le mythe sera envisagé ici comme
une forme de discours qui élève
une prétention au sens et à la vérité.»*

Paul Ricoeur

O que diz o mito? “Mito” significa palavra e como palavra o mito diz algo. Durante séculos o ser humano se encontra face à questão do sentido do mito. Parece que essa questão que o acompanha originariamente relaciona-se a algo que revela a usa própria essência. O “trabalho do mito” (Blumenberg) é posto como uma tarefa humana sem fim. A nossa época busca a compreensão do mito com a colaboração de quase todas as ciências humanas e vê no mito uma possibilidade de compreender melhor o fenômeno originário da cultura.

Um aspecto excêntrico do ser humano é sua necessidade de armazenar marcas importantes de seu passado, guardar coisas, preservar documentos. Essa excentricidade é parte de sua disposição e excedência como abertura para o ser. Suas memórias são variadas e os modos de exercê-las também. Somos seres de tradições vivas e mortas. O ser humano guarda lembranças dos queridos, dos mortos, dos distantes. São fontes necessárias para o reconhecimento de si mesmo individualmente, socialmente e culturalmente através da memória e complexas identidades narradas. Os textos fazem uma mediação importante para reencontrarmos mundos e seres humanos que nos antecederam

mesmo que de forma indireta. Socialmente mantemos arquivos em cidades, o povo preserva tradições, revivem tempos... Uma explicação puramente pragmática e funcional não dá conta de toda a profundidade dessa memória. Os povos em todas as partes guardam tradições orais e/ou escritas. Essa prática é essencial à identidade de qualquer grupo humano. A temporalização, a memória, e o discurso se entrelaçam na consciência do tempo. No meio dessas tradições entesouradas encontramos *os mitos*. Essas narrativas provocam uma estranheza por sua inatualidade (e atemporalidade cronológica), pela intriga metafórica e simbólica, por despertar pensamentos adormecidos, e por resistir ao esquecimento com o passar de épocas. Dispomos de um grande número de coletâneas de mitos e excelentes estudos, que em geral são testemunhas das dificuldades que o assunto apresenta. Os mitos chegam a nós como narrativas cujas origens desvanecem na história e suspendem o tempo profano (apesar de podermos situá-los cultural e cronologicamente com certa margem de acerto); possuem uma atração e uma estética próprias ao acenarem a *um mundo dos primórdios* que foi ou é vivido e praticado por um povo. São marcas de nossas *archês*², os princípios originários de nossa humanidade.

2. Utilizamos o plural de *archê* de forma aportuguesada, como *archês*, em lugar do plural grego que seria *archai*. *Archê* não é uma palavra que aparece nos mitos gregos, mas tornou-se importante para a leitura dos mitos pelos filósofos posteriores. Nos mitos gregos a palavra mais usada é *gênesis* e seus cognatos. A palavra foi usada primeiramente pelos pré-socráticos. Em Hesíodo tem conotação de começo temporal. Cf. J-P. Vernant, *As origens do pensamento grego*, Difel, Rio de Janeiro/São Paulo, 1977, p. 81 s.

Para muitos, o mito desafia insistentemente, questiona nossa humanidade, e abre novas perspectivas para a antropologia filosófica. Como seu questionamento parece apontar para algo essencial ao modo de ser humano exploramos essa questão como uma questão que a antropologia antepõe a todas às outras explorações filosóficas, inclusive à ontologia, como uma questão originária. Para isso, reposicionamos a questão filosófica fundamental de Heidegger sobre o sentido do ser.

Tomamos o caminho que trata o mito como uma metáfora e uma metáfora geradora de uma coleção de metáforas, e nos propomos a examinar o tema como alusão ao desenvolvimento do horizonte cultural dos grupos humanos. Procuramos desenvolver a proposta de Ricoeur de uma *interpretação metafórica do mito*.³ Esse caminho passa pela fenomenologia hermenêutica, que mesmo ao tratar de um texto com marcas culturais específicas traz igualmente o índice do universal em cada manifestação. O ponto de encaixe da hermenêutica com a fenomenologia, o enxerto da hermenêutica na fenomenologia como diz Ricoeur, nasce de uma necessidade dada pela natureza mesma da linguagem. A linguagem é, de algum modo mediação, segundo Ricoeur, mas uma mediação essencial e *sine qua non* do humano. A metáfora é tomada aqui como o fenômeno originário da linguagem. Ela descreve o elemento essencial e dinâmico da língua. O processo formador da uma língua está

3. Cf. o verbete “Mythe. Interprétation philosophique” na *Encyclopaedia Universalis*, vol XI, Ed. Enc. Universalis, Paris, 1971, pp. 530-537, de Ricoeur.

de algum modo vinculado à transfusão ou translocação de sentidos. Comparação, analogia, transposição, etc. são outras formas da caracterizarmos a metáfora. Quando um sentido entra num processo alquímico com outro pode acontecer a “inovação semântica” (Ricoeur); a inovação semântica nos sugere o dinamismo essencial da língua ou o seu nervo que a faz viva. Desde que a linguagem foi deslocada para o centro das reflexões sobre as questões humanas, e de que a metáfora, de simples tropo retórico passou a questão central da inovação semântica (de Vico a Ricoeur, passando por Gracián, Herder, Nietzsche, Ortega, Marías, Unamuno, Cassirer, entre outros), o mito foi revalorizado como um arquivo de humanidade e chave hermenêutica para nossa autocompreensão. E a metáfora tratada na retórica, na teoria literária, na semiótica, na linguística, saltou para o centro da questão hermenêutica e ontológica.

2. Mito: esclarecimentos sobre relações com a linguagem

*“Deux domaines, celui du mythe et celui du
raisonnement. Les postulats du langage
ne sont pas les mêmes.”*

BRICE PARAIN

Abordar o mito já é tratar de linguagem. Devemos esclarecer de início alguns conceitos desse fenômeno essencial do ser humano: a fala, a palavra, a linguagem, a língua, especialmente a distinção entre sentido e significação.

Linguagem significa aqui mais que mediação se mediação significa algo instrumental. Linguagem é uma faculdade (potência humana para) segundo a qual o ser humano dispõe e entrelaça sua presença ao sentido da realidade através de signos sonoros.

Língua é um sistema, um todo estrutural e estruturante de signos sonoros. A dualidade do signo entre significante e significado, deveria trazer outra distinção do lado do significado, o que moveria a distinção em direção de uma filosofia da linguagem que aborda o “sentido” como um horizonte onde o significado adquire delimitações. Entretanto, e coerentemente, Saussure evita o uso do termo “sentido” e usa quase sempre “significado”, mantendo-se no estrito campo da ciência. “Sentido” como nós o usamos aqui, caberia em linguagem saussuriana dentro de sua obscura ideia de “conceito” (*conceptus*) que ele remete ao campo da psicologia referindo-o como uma imagem mental sobre a qual é elaborada uma imagem acústica

ou um signo. A ideia de sentido, em nosso uso, não nos conduz primeiramente à linguística, mas à hermenêutica. *Sentido* adquire para nós a conotação especial de uma um ampliação, abertura, e indefinição que mantém em tensão o *significado* mesmo quando ele é bem definido ou transformado em conceito no interior da língua.

A fala, descrita em termos saussurianos (*parole*) é o uso do código da língua por um indivíduo. Pela fala o componente diacrônico se introduz na língua (que, segundo Saussure, é sincrônica).

Tentamos manter viva a ideia de língua como *enérgeia* (Von Humboldt), ou uma estrutura viva e criadora onde sentidos e significados são expressos. Na esteira de Humboldt, Cassirer mantém que linguagem é formadora de mundos humanos. Como tal ela é também o principal fator de constituição de uma pré-compreensão que acompanha o ser humano em suas ações e criações culturais. Onde o espírito humano coloca sua marca, aí está linguagem. Toda objetivação acontece com a participação da linguagem. Uma verdade não aparece de modo objetivo até que seja referida com um nome ou uma frase. A intencionalidade humana depende da linguagem para fazer da coisa intencionada um objeto intencional que prepara o caminho para proposições. A linguagem serve de divisor de águas, para a ciência contemporânea, entre os antropoides e nossa espécie. Qual a diferença entre uma pedra-utensílio usada pelo chimpanzé, a reserva de alimento acumulada por certos animais ou o mimetismo impressionante de algum deles, e uma pedra lascada

encontrada em um sítio arqueológico? Qual a diferença entre uma sequência de sons de um animal que avisa o tipo de perigo e sua fonte, a espécie de ameaça, ou seja, uma *quase* frase, e uma frase humana? Comprovadamente o animal fica refém do contexto que lhe provocou a reação. O ser humano, por outro lado, pode ter os cromossomos muito iguais a alguns animais (até 98% de alguns antropóides), entretanto o que faz a diferença é o rearranjo dos mesmos, o que determina funções completamente distintas mesmo onde há semelhanças. A marca distintiva da intencionalidade humana e da linguagem que lhe acompanha está gravada na objetivação da coisa que ele transcende *temporalmente*, transcende as determinações circunstanciais, e projeta um mundo fluindo entre passado, presente e futuro: pela linguagem o ser humano se constitui em “presença” (*Dasein*, em categoria heideggeriana).

Em segundo lugar, a estrutura linguística nos permite “sintonizar” o sentido e expressá-lo fonologicamente. “Sintonizar” não significa aqui reproduzir o sentido, mas entrar na sua dinâmica, na sua *enérgeia* e traduzir o sentido em significados dentro de uma estrutura fonética. Em nossa abordagem a linguagem estabelece uma relação de sentido que prepara uma relação em termos de significado.

Sentido e significação

Fundamental para o prosseguimento será esclarecer melhor a distinção entre *sentido* e *significado*. A não diferenciação

produz uma série de descaminhos semânticos, o que provoca contínuos equívocos em vários campos das ciências humanas. Sentido aponta para uma amplitude semântica maior que a do significado e que a estrutura da língua permite explorar. Aponta também para o dado de que o significado linguístico tem uma origem que não é apenas interna à língua ou à consciência. Sentido possui uma amplitude semântica que torna o significado explorável, polissêmico e disposto a interpretações.

Significado é o modo como o sentido é delimitado na língua. O significado assume as características próprias da proposição, seja do ponto de vista da lógica, seja do ponto de vista da linguística e suas ramificações. Em sua relação com o sentido abre a proposição para uma esfera aberta a novos significados e que propicia transgressões linguísticas (Guimarães Rosa é um belo exemplo) e implica a tarefa hermenêutica. Temos uma nova semântica, uma semântica interpretativa. Como nos diz A. J. Greimas “uma semântica interpretativa” não é mais seriamente contestada hoje.⁴ Essa semântica implica que o significado transite por diversos sentidos, onde inclusive pode incorporar ou produzir novos. Isso nos leva a pensar que muitas frases ou textos não apenas são, mas estão “sendo”. A semântica interpretativa não necessariamente se opõe à semântica estrutural ou contextual. Mas, se opõe a uma semântica linguística de estrita observância do funcionamento interno da língua e que

4. Greimas, A., *Du sens*, Paris, Du Seuil, 1970, p. 17.

só trata de campos semânticos delimitados por significados que a própria língua sustenta internamente. Essa linguística tem dificuldade em reconhecer a dimensão extralinguística do sentido, mesmo quando afirmada através do significado linguístico. De fato, a linguística parece sentir-se mais à vontade quando visa mais a forma do conteúdo que quando visa o conteúdo da forma: o sentido é reconhecidamente a parte mais escorregadia da linguística.

Portanto, a passagem da realidade ao significado pressupõe margens de sentido que sobrepõem o significado. Entretanto, não se trata de duplicação. Significado é significado *na* língua (sentido dado no signo linguístico ou em outros códigos semióticos, cuja possibilidade de compreensão foi aberta por uma língua); é no vivido mesmo que o significado é formalizado na língua, e constatamos a existência do fundo de possibilidades no qual formulamos especificamente nossa expressão. *O significado tende à delimitação na frase e no discurso. O sentido tende a disseminar-se e abranger outros campos semânticos. O significado tende ao conceito; o sentido tende à metáfora. O sentido não é uma esfera à parte, mas uma reserva de sentido por onde transitamos com significados.* O significado transita em muitos e distintos discursos. Já aí temos o significado se amoldando a diferentes possibilidades de expressão. Porém, o significado se confronta também com possibilidades ainda insuspeitadas. O sentido abre a proposição e o significado à inovação semântica, ao poeta. O sentido pode ser comparado à água da fonte e a língua à sua separação em recipientes (ou

encarnação em signos) e aos diversos usos determinados pelos sistemas signos. O significado oculta, em boa parte, a latência do sentido.⁵ Sem a abertura ao sentido, a real inovação semântica tende a ser “explicada”, por muitos autores, como uma “anomalia semântica”, ou como uma “exceção” concedida a poetas.

Sentido e experiência transcendental

A experiência do sentido que descrevemos aqui não tem uma explicação empírica; é parte de nossa experiência fenomenológica. Não é o que diz se uma proposição é verdadeira ou falsa. Sentido, como em Deleuze, é a manifestação inesgo-

5. Há algumas coincidências entre o que propomos aqui e as considerações de G. Deleuze em seu primeiro livro *La logique du sens*, publicado em 1969. Começa com a fenomenologia mostrando como o sentido é alcançado pela intencionalidade de um núcleo noemático que não visa somente a algo, mas esse algo no *como se..* do significado, isto é, o ato intencional visa a coisa em um sentido expresso em significados linguísticos. Deleuze passa da fenomenologia à psicanálise e prioriza esta última; seu novo caminho o faz abandonar os avanços de sua primeira obra. Nós priorizamos e nos mantemos na abordagem fenomenológica. A. Greimas, por outro lado, em seu *Du sens*, de 1970, não apenas demonstra que qualquer abordagem do sentido é um movimento que já parte da linguagem, e qualquer referência ao sentido não pode se constituir em uma tentativa de saltar por cima do significado, mas pode atravessá-lo. “Mesmo que se situe o sentido antes das palavras, depois das palavras, ou por trás das palavras, a questão do sentido permanece intacta.” Greimas, *op.cit.*, p. 8. Chomski tratou de responder à questão em termos de estruturas profundas e estruturas de superfície nas proposições. Cf. Chomski, N., “De quelques constantes de la théorie linguistique”, em *Problèmes du langage*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 14-21 (textos de vários linguistas por ocasião de um colóquio patrocinado pela UNESCO).

tável da coisa mesma (uma multiplicidade de *noemas*) e que permite uma exploração pela parte mais “mole” da língua, sua parte em formação viva, sua base mais flexível. Isso aponta para um aspecto da experiência da *língua* em relação ao sentido que a torna uma experiência transcendental (a priori do limite humano), o que é evidenciado justamente por sua relação ao sentido enquanto fonte última. Porém, é importante observar que não chegamos ao sentido sem um fio condutor do significado. Sem língua não chegamos ao sentido. A sintonia com o sentido nos remete à fonte. A sintonia com o significado nos remete a um campo semântico linguístico em aberto. Em ambas a sintonia é uma função descrita fenomenologicamente como intencionalidade.⁶

As consequências do exposto acima para a compreensão do mito é central. O sentido é fonte onde a inspiração do poeta transgride o significado da língua ao sintonizá-lo e a partir de onde o *mythós* diz algo que não pode ser medido pelo *lógos* do

6. A posição de Husserl é curiosamente uma inversão radical do que Frege propõe com *Sinn* e *Bedeutung*. Husserl usa muitas vezes *meinen* para intencionar, o que já coloca a intencionalidade como uma relação de significação (*Meinung*, opinião, compare com o inglês “meaning”). Embora, Husserl empregue frequentemente sentido (*Sinn*) e significação (*Bedeutung*) como sinônimos, os termos são usados com conotações diferentes quando a exigência de precisão é maior. *Sinn* deve ser traduzido por “sentido” e *Bedeutung* por “significado”. “Husserl’s later works, however, reconceive the nature of meaning. In the first place, Husserl recognizes that all acts are meaning intending, although the term he now uses is ‘sense’ (*Sinn*) rather than meaning (*Bedeutung*), reserving the later term exclusively for the meaning of expressive acts.” Drummond, J., *Historical Dictionary of Husserl’s Philosophy*, The Scarecrow Press Inc., Lanham, 2007, p. 131.

filósofo grego porque o ultrapassa. O *mythós* é discurso voltado para o mistério como fonte de sentido; o *lógos* é o discurso que se atém ao significado. O *mythós* faz fronteira com a poesia, o *lógos* com a ciência. Entretanto, *mythós* e *lógos* estão um no outro.

Antes de uma concepção científica e estrutural da língua, a fenomenologia parte de uma concepção transcendental do sentido. Husserl avança de uma lógica formal (*apophansis* formal) para uma lógica transcendental (*apophansis* transcendental) que implica numa abordagem mais ampla da linguagem em relação ao mundo da vida.⁷ E atribui à língua o poder de expressar o sentido intencionado pela consciência. Apesar de partirmos de uma concepção de sentido e significado husserliana, divergimos quanto à possibilidade de adequação plena da língua ao sentido intencionado. O sentido apresenta um arco semântico muito mais amplo que as possibilidades de significação da língua. Daí a conhecida máxima de Husserl de que “não podemos nos contentar com meros significados.” Um significado pode assumir conotações inesperadas por sua relação com o fundo inesgotável de sentido. A fenomenologia, em razão mesmo da impossibilidade de adequação plena do significado ao sentido, é fenomenologia hermenêutica por princípio. Nossa interpretação do mito é um ensaio hermenêutico limitado à busca de sentido que o mito diz em suas expres-

7. Cf. Josgrilberg, R., “O último Husserl e a linguagem”, em *Fenomenologia Hoje II*, Edipucrs, Porto Alegre, 2002, PP. 251-268.

sões metafóricas. Embora haja muitas outras portas de entrada nos atemos àquela que parece ser o seu centro gerador: a gênese do sentido em significados encarnados em metáforas.

O mito apresenta sem dúvida uma estrutura sedimentada extremamente complexa. Por uma necessidade de uma abordagem mais direta tentamos partir da essencial relação de sentido e utilizar o mínimo de aparato conceitual. Postamos-nos na escuta da fonte que a significação metafórica indica. Queremos apenas ser um leitor atento ao conteúdo latente das metáforas nos mitos.



3. A questão fundamental e o mistério

« *Le mythe est l'expression de la conscience que a l'homme de n'être pas le seigneur de son propre être.* »

Ricoeur

A questão fundamental a partir do mito

Adiantamos algumas considerações que trataremos de justificar mais adiante. No mito confluem as questões das origens do mundo mediadas pela linguagem. O sentido do ser se dá como questão no modo como hoje interpretamos a linguagem: a metáfora e a imaginação mantêm a questão do sentido do ser. Vivemos em mundos imaginados e projetados metaforicamente pela nossa fala. A linguagem com seu poder generativo metafórico parece constituir-se como *fons et origo* do modo de ser humano. O mito é uma arché de nossa condição. A linguagem, a casa do ser, é o fogo de Prometeu: seja na fala ou no silêncio o ser humano se reconhece no mundo e produz cultura. Casa do ser e habitação do ser humano, a linguagem levanta a pergunta pelo sentido do ser (Heidegger). Mas, antes da pergunta pelo sentido do ser, a meu ver, o mito levanta outra pergunta e mais fundamental ainda: por que as coisas fazem sentido? *Por que as coisas fazem sentido para nós?*⁸ Por que

8. Não se trata da pergunta pelo “sentido do sentido”, pergunta essa sem resposta possível.

não o caos? O mito é palavra, mas é palavra que afirma o sentido e uma ordem onde havia o caos. A afirmação do sentido no mito nos reconduz ao cenário da “palavra originária” (Haroldo de Campos). A palavra originária não é a do *logos* filosófico, mas a do *mythós*. O sentido que vence o caos é cantado no mito como um mundo de sentido.

A questão fundamental que o mito coloca é, pois, “como e por que as coisas fazem sentido para nós?” Passa necessariamente pela antropologia filosófica. Na superação da desordem o mito constata: há sentido e há uma ordem. O sentido nos envolve. Lutamos poeticamente com o sentido e não podemos escapar dele. O sentido nos chega poeticamente em alusões como que por inspiração de um *daimon*; o poeta o sintoniza. O traz à língua. O mito diz como o sentido nos precede como a água à vida, o ar à respiração. O sentido acompanha a fala como uma sombra abrangente de onde ela saiu. O mito nos relembra a questão fundamental: por que há sentido nas coisas para nós? Quando Heidegger propõe a pergunta fundamental pelo sentido do ser, ele fala do ponto de vista do *lógos*. Antes dessa pergunta há que perguntar pelo sentido do ponto de vista do *mythós*. Essa pergunta pelo sentido das coisas para nós está implícita nos mitos.

É possível delimitar a narrativa mítica em relação a outras narrativas? Apesar de reconhecermos a dificuldade o que acabamos de escrever acima nos dá uma pista. O mito é uma narrativa *social*, de um grupo humano, que afirma *uma esfera de sentido*, *um mundo*, que aparece num contexto de superação da ameaça

de caos ou de fragmentação. O mito é a palavra que diz uma origem que não pode ser dita em outros discursos. A preservação do mito significa a preservação de um mundo, da ordem narrativa de um tempo remoto, daí a necessidade de transmissão oral ou escrita por pessoas especiais, sua transformação, em alguns casos, em ritos; daí também seu estilo próprio. Não se restringe à parte mais clara da consciência, nem se perde na obscuridade. Em termos atuais, não é fruto de um ato voluntário. Sua expressão vem da atitude de escuta e percepção do que nos alcança muito mais do que uma invenção centrada na vontade humana.

Temos acesso hoje a muitos mitos antigos que conhecemos em forma narrativa e escrita ou que foram recentemente transcritos da forma oral para um texto escrito. São mitos que pertencem a civilizações antigas, impérios do passado, ou fazem parte da vida de povos nossos contemporâneos. Além dessa referência a povos e culturas particulares os mitos trazem um encanto poético universal e um interesse muito vivo para a humanidade, isto é, tem alcance universal pela sua relação com a fonte de sentido (assim como a poesia). Esse interesse pelos mitos decorre de nossa inquietação pelos processos formadores da humanidade enquanto processos formadores de esfera de sentido, começando pelo mundo (ordem e horizonte abrangente de outros mundos subordinados). Os mitos narram questões de nossa humanidade de modo metafórico e que tocam indiretamente inquietações universais do ser humano. A linguagem opera em planos distintos que o da superfície de nossa cons-

ciência e produz de modo passivo e pré-reflexivo sentidos vitais. Muitos mitos formam narrativas que em profundidade conservam sentidos essenciais para a compreensão de nossa natureza. Os mitos formam o que podemos chamar, apesar da redundância, de processos de conservação de nossas archês, um exclusivo modo de sedimentar a eterna preocupação com as origens enquanto fenômenos intencionais de objetos constituídos pela consciência. Não só questionamos o mito como o mito nos questiona.

Por outro lado, nos adverte Ricoeur, o mito sofre transformações na história que nos obriga a tratá-los criticamente. O mito pode degenerar em formas de justificar um poder absoluto, como no caso do nazismo, dos faraós, e tantos outros; ou gerar uma forma patológica de religiosidade como no caso sacri-ficialista de bodes expiatórios.

Mitos, arquivos de humanidade e limite do logos

O mito sedimenta significações, que na expressão de Ricoeur, dão o que pensar. São verdadeiros arquivos de humanidade. Os mitos de diferentes culturas são *nossos* mitos que ajudam a compreender a *humanitas*. Neles estão encriptadas questões que, sem elas, nossa racionalidade se perde dentro dela mesma. Eles possuem um permanente interesse que escapa a uma mentalidade formada exclusivamente pelo pensamento empírico-dedutivo ou pela visão excessivamente racionalista. O mito é um arquivo de nascimento de mundos e de deus(es)

que indicam outra coisa, como no aforismo de Heráclito⁹ “o senhor, cujo oráculo está em Delfos, nem fala, nem oculta, mas indica.” Nesse pensador não encontramos, como é tradicional e peremptoriamente afirmado, a oposição entre o *lógos* e o *mythós*. Heráclito pensa o movimento das coisas pelo intercurso de uma na outra. O mito se encontra na razão, assim como a razão no mito. O desejo de racionalidade o interpretou como o ponto de superação do mito em favor do *lógos*. A crítica de Heráclito e Platão aos poetas que cantam o mito não significa a recusa do mito. Em nossa interpretação trata-se da elaboração do *lógos* sem destruir o *mythós*, mas de se compreender dentro dele. Pensadores tão diferentes como Heráclito e Platão caminham na mesma direção quando criticam os aedos e desenvolvem o *lógos* entrecortado pelo *mythós*.

O preconceito racionalista praticado na ciência dos mitos estereotipou uma oposição irreconciliável entre *mythos* e *lógos* repetido pelos estudos clássicos e pela filosofia até à exaustão.¹⁰ Hoje contamos com interpretações que relativizam a oposição linear de um ao outro. No mito o significado é devolvido à fonte do sentido onde o mistério se retrai: não renunciamos ao discurso que possa esclarecê-lo, mas queremos fazê-lo respeitando a sua gênese e fonte. Os estudos que renovaram a

9. Fr. 93 (Diels-Kranz).

10. Exemplo típico é a obra de W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos, die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. 2. Aufl., Stuttgart, 1942.

questão mostram o entrelaço entre os dois modos fundamentais da palavra (mito e logos) e que a diferença não significa a exclusão de um pelo outro. Ambos põem a questão do sentido presente no dizer. A confusão semântica recorrente entre sentido e significado explica o sentido pelo significado, isto é, explica o *mythós* pelo *lógos*. O princípio inicial da compreensão do mito é que ele é, antes de tudo, palavra que traz o sentido à fala, mas sem perder a margem de sombra e profundidade que cerca o sentido em alguns tipos de discursos.

Etimologias e a dialética entre esconder e manifestar

A evolução semântica indica também uma relação dual e não uma oposição entre *mythós* e *lógos*.¹¹ A etimologia da palavra *muthos* divide os especialistas até os dias de hoje. Há os que propõem uma derivação indo-européia de *myo*, que significa “fechar”, “calar”; outros fazem derivar de *myéo*, que significa “iniciar”, “instruir” (de onde vem também “mistério”). Há ainda os que levantam a hipótese de uma ligação com a exclamação de lamento *mû*, da qual fazem também derivar os vocábulos *myo* e *myéo*, supondo que daquele lamento do qual teriam nascido termos que indicam “emudecer” ou seu oposto “sentir com palavras”. O mito seria a palavra que esconde e revela ao mesmo tempo. Essa *ambigüidade* encontra-se também

11. Para o que se segue ver Grassi, E., *Arte como antiarte*, Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1975, pp. 123ss.

na palavra *mimêsis*. A *mimêsis*, segundo Aristóteles, produziria um lado decepcionante do mito ao mesmo tempo em que revelaria algo (da raiz indo-européia *mei, mi*, que significa enganar, iludir (igual ao *maya*, sânscrito). A explicação que recolhe maior adesão entre os especialistas remete a palavra mito à raiz indo-européia *meudh* ou *mudh* (*mau* ou *mou*), com significados diversos como “falar”, “discorrer”, “refletir” “narrar”, “pensar”, onde fazer e pensar ainda estão unidos “não apenas na invocação da divindade, mas também no falar cotidiano”;¹² o uso acarreta também o sentido de “recordar um evento” e repeti-lo (ex., na *Ilíada*); ainda traz as conotações de “aspirar”, “preocupação rememorada” e “manifestar um sentido”, que seria um sinônimo antigo para “linguagem”. Palavras cujo sentido seria convalidado pelo uso e campo semântico de *mythizo, mytholomai, mythologeio, mythologia* em Homero, Ésquilo e Sófocles e nos filósofos gregos. Para Walter Otto a etimologia de *mythós* mais antiga é simplesmente “palavra” como realidade efetiva: “*logos* significa ‘palavra’ entendida em sentido *subjetivo* de quem pensa e fala, sendo fruto da reflexão e do raciocínio... Em contraposição, *mythós* significa ‘palavra’ em sentido *objetivo*, palavra evento que se impõe de fora para dentro. Aqui *mythós* não significa um pensar apenas, mas a *realidade efetiva em palavras...*”.¹³ A força reveladora da linguagem vem na palavra forte que dá significado

12. Grassi, E., *O. cit.*, p. 123.

13. Cf. citação de W. Otto em Grassi, p. 124.

ao que preocupa por lembrança de um evento remoto, “o pensar do que ocorreu nas origens”. Mito, diz Grassi, é “a ‘palavra’ como testemunho imediato *do que é verdadeiro, como auto-revelação do ser, no sentido antigo e venerando que não faz distinção entre palavra e ser.*”¹⁴ Para Grassi, e também para nós, é de extrema importância esse fundo semântico arcaico da palavra para compreensão das derivações e evoluções conceituais posteriores que bloquearam a compreensão do mito na filosofia e cujo esquecimento trabalha como uma perda existencial (e errância). “Narração memorial e sentido de nossas raízes” daria ao mito o ponto de vista que traria com ela a preocupação com a resistência ao esquecimento. O esquecimento levou a desvios ontológicos e metafísicos seculares. Só um reatamento do poético e mítico com o filosófico pode corrigir esses desvios e ir além do esquecimento das fontes.

“Sentido” remonta ao indo-europeu *sent.-* (germ. *Sinn*, e cognatos, sentido, *senden*, enviar; ang., *to send*, enviar;) movimento com direção, tender para, daí entender, intenção, intencionalidade, sentido, sentimento, senso, sensível, assentimento, etc...

“Falar”, por outro lado, procede da raiz indo-européia *bha.-*, que sofre a modificação fonética para *pha.-*, e resulta no Gr. *Phemi* (digo), *phasis* (palavra, declaração), *phaino* (fazer brilhar, aparecer, daí *phainómenon*), *phôs* (luz, brilho), significa mostrar, revelar, trazer à luz, iluminar, daí “falar”, em Português.

14. Grassi, E., *op. cit.*, p. 124.

Em conclusão dessas considerações semânticas temos que o *mythós* é palavra, fala que mostra um sentido, significa; ao mesmo tempo, vem associada com a outra raiz em *mu.-\ e meudh.-* que carrega a ambiguidade de revelar e esconder, em contraste com a raiz *pha.-* que aponta sem ambiguidade para o manifestar. O mito nos obriga a *uma dialética ou uma symploké* que vai além da fenomenologia por colocar a manifestação dentro do mistério e o mistério dentro da manifestação: *o mu.-\ do esconder e o ph.-\ do manifestar encontram-se na palavra.*

Mito e mistério

O mito trabalha a seu modo uma lógica alternativa do sentido. Ao mesmo tempo em que prepara o logos da filosofia não se descola da palavra nuclear que o remete ao mistério. Uma abordagem compreensiva do mito mantém a tensão difícil entre os dois polos: a poética do mistério e a clareza do pensamento discursivo.¹⁵ A razão carente de mistério e o mito trazem na

15. A palavra “mistério” é usada aqui no sentido de Gabriel Marcel que valoriza a metáfora e o mito em relação ao ser. Mistério se opõe a problema. É algo que me envolve e do qual participo e cuja essência é não estar inteiramente diante mim. O ser não é problema, mas mistério. O ser mantém distância e proximidade como o mito e com a atividade poética. Não é acessível a categorias puramente lógicas. A razão está geneticamente enraizada no mito e no mistério. Cf. Marcel, G., *Le mystère de l'être*, Aubier, Paris, 1951. Também Rudolf Otto procura um sentido positivo do mistério de inspiração neo-kantiana no célebre *Das Heilige*, publicado em 1917 e seguido de várias edições e traduções.

linguagem o assombro de uma remissão à dimensão do mistério que envolve a vida. Podemos, preliminarmente, dizer que o *mythós* nos remete ao mistério e transmutado em *lógos*, nos remete ao pensamento discursivo da filosofia e da ciência:

Essa polaridade evita o exorbitância absurda de uma objetividade sem mistério ou de um mistério sem nenhuma objetividade. Mostra também a palavra com a sua dupla face, uma voltada para a argumentação discursiva horizontal e a outra voltada para a palavra que concentra verticalmente no sentido (metáforas e símbolos originários).

A alta antiguidade revela que as comunidades humanas tiveram no *trabalho da palavra* um ofício primevo reconhecido e prestigiado por poderes divinos. Os rituais, os xamãs, os poetas, os aedos, os bardos, todos refletem esse trabalho da palavra que, em suas origens, nos levam a pensar em um processo *mythopoietikós* pelo qual os deuses se achegam à palavra. Ou seja, não nos parece descabido pensar que *os deuses chegaram com o ofício da palavra*.¹⁶ Dito de outro modo, os primeiros mitos são originários e contemporâneos do *ofício reconhecido da palavra*, seja na criação ou na transmissão

16. Sobre o ofício da palavra no mundo arcaico grego ver os trabalhos de Clémence Ramnoux, entre os quais, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Les Belles Lettres, Paris, 1968. Discípulos de Ramnoux como Jean Pierre Vernant, Marcel Detienne e P. Vidal-Naquet continuaram suas investigações. Cf. também obras de Giorgio Coli sobre as origens da filosofia grega. Que os deuses chegaram com o ofício da palavra é uma conclusão do autor deste ensaio. Heráclito, provavelmente, provém de uma família nobre e sacerdotal que detinha o ofício da palavra no templo de Artemis, na cidade de Éfeso.

mitopoiética. No ofício arcaico da palavra o discurso era um enredo do dizível com o indizível, do que cabe na palavra-sentido e do que não cabe na palavra-significado, algo divino acompanhava a palavra naquele que a assumia. Na representação mimética e teatral da palavra, como nos rituais, a voz é modificada, como no coro, como se houvesse uma voz que nos transcende. Como no mistério órfico a palavra se torna num espelho de sombras que reflete o que lhe ultrapassa e que o ser humano tem os deuses apenas através de sinais. O assombro acompanha a palavra nos primórdios. O ser humano não escapa dos deuses ao se apropriar da fala como ofício. A inspiração vem lhe ao encontro. O mito opera um jogo de luz e sombra que envolve todo conhecimento e toda palavra na atmosfera do mistério. O ofício da fala adquire ares do sagrado. Mas a fala logo colocou o problema do que diz a verdade e a fala que diz a mentira. A ambiguidade da fala tomou duas direções no afã de resolver o dilema, ambos em dependência dos *mestres arcaicos da palavra*: a palavra que é dita por um retorno ao mistério e a palavra que é dita em direção ao conceito. Dois tipos de iluminação do real e dois tipos de verdade. O mito pressupõe o retorno à palavra divina do mistério; o *lógos* avança para a palavra como poder racional sobre a realidade cósmica.

Dos tempos modernos para cá prevaleceu a tendência de imaginar o mito na escala de nossa razão e não do próprio mito. Iluministas, os românticos, os positivistas, os estruturalistas, os funcionalistas, interpretaram o mito em cânones conforme uma escala metodológica válida para outros domínios. Sendo assim,

precisamos fazer uma reserva epistemológica: há algo do mito que escapa aos parâmetros destes métodos e que talvez seja o mais específico do mítico. Imaginando-o em sua escala e mesmo mantendo uma distância metodológica podemos ler o mito como mito, isto é, como palavra das origens. Sem o trabalho em sua própria escala de manifestação abordamos o mito impondo-lhes mitos secularizados de nossas crenças como se estes fossem os esclarecedores daquele outro. Mas, se o mito é um componente originário de nossa humanidade temos que fazer o esforço de chegar até ele por um trabalho de imaginação, de variação imaginária, que nos permita pelo menos vislumbrar algo de seu modo específico de significar e de falar. O mito continua como uma tarefa. A pergunta segue sendo preocupante: o que nos escapa e o que nos atrai no mito?

Hans Blumenberg e o trabalho do mito

Hans Blumenberg, em seu massudo livro intitulado *Trabalhar sobre o mito*¹⁷, propõe um caminho que nos parece desafiador e paralelo ao de Ricoeur. Blumenberg, discípulo de Husserl e Heidegger, opõe-se ao modo de explicar o *mythós* pelo *logos*, e se propõe tratar o mito como sendo o quefazer de metaforizar o mundo com uma metáfora absoluta que dá sentido e se desdobra em outras metáforas. Segundo esse filósofo o *lógos*

17. Blumenberg, H., *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp Verlag, Francfort am Main, 1979. Tradução espanhola pela Paidós (Barcelona) de 2003.

não é possível fora do *mythós*. Ele nasceu e se desenvolveu no interior de um mito. Mesmo com metáforas mais racionais, mas ainda metáforas, os conceitos ainda são fluídos nas fronteiras metafóricas e podem ser enriquecidos e renovados.

O ser humano é descrito por Blumenberg como um “ser indigente”, “ser defectivo.” (*Mängelwesen*) e exposto aos horrores e ao “absolutismo da realidade”. E essa exposição à realidade vem agravada por sua condição de “angústia”, definida como “intencionalidade da consciência sem um objeto.” O ser humano busca escapar à opressão da realidade pela ficção projetando mundos. A experiência de pensar e de falar permite tornar a realidade ao mesmo tempo, mais familiar e objetivá-la por distanciamento. O objetivo de projetar mundos é controlar o real, pela mágica, pelo ritual, pela ciência, pela técnica, pela filosofia. São formas de projetar o real que não são excludentes entre si. A ficção essencial é a metáfora, “irreduzível forma de pensamento linguístico” e fonte de trabalho do sentido em todas as instâncias onde ele aparece significando algo. O mito é a forma originária de ordenação metafórica (nomeia, classifica, ordena onde não havia ordem). O mito originário constitui uma metáfora absoluta e inaugural do mundo. A cultura se diversifica no mito num trabalho sem superá-lo, isto é, apenas modificando o mito. O mito é retrabalhado em outras metáforas. A característica da metáfora absoluta é sua in-conceptualidade, mas é fonte de alimentação de conceitos. A lisibilidade e compreensibilidade (*Bedeutsamkeit*) do mundo como linguagem segue o paradigma da metáfora. A

metáfora abre e desenvolve a leitura do mundo. A compreensibilidade é uma categoria abrangente, inspirada em Dilthey, que provem do intercurso entre o todo e as partes e provoca um tipo de conhecimento distinto daqueles das ciências da natureza.

Para Blumenberg a metáfora não é só interpretativa. Ela opera estruturalmente e criativamente no pensamento e, como tal, possui um potencial cognitivo inegável.¹⁸ Sua *ratio* prepara uma sequencia de outras metáforas. Qualquer tentativa de tratar o mito em paralelo com uma abordagem científico empírica estaria condenada ao fracasso. O mito não é outro modo de ciência. Também não é um objeto de ciência como outros objetos. O mito, segundo Blumenberg, se constitui em um caminho metafórico entre o in-conceptual e o conceitual. O mito sobrevive apesar da ciência. Por quê? Blumenberg responde de modo inteiramente pragmático a essa questão como uma questão da memória de um arcaísmo da metáfora absoluta. Ou seja, o mito resiste a um mundo que promove o esquecimento de suas metáforas fundadoras. A força testada por uma razão técnica, científica e conceitual, cria as condições favoráveis para a amnésia de nossas archês. O mito como desafio não é superado; o desafio é desenvolvê-lo em outras metáforas que interpretam épocas e situações humanas. Assim o mito

18. Esse aspecto cognitivo da metáfora foi explorado por G. Lakoff M. Johnson no livro *Metaphors we Live by*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980, onde os autores mostram como as metáforas são abrangentes e se infiltram em todos os aspectos da vida humana.

contribuiria para manter vivo em nós o mistério e a “a memória de Deus”.

Mythós e lógos

O mito é forma mais antiga que conhecemos de estruturar um mundo em linguagem e na vizinhança da palavra com o mistério. Essa formação lingüística representa um trabalho da *poiesis* inspirada fundada em metáforas inaugurais de sentido do(s) mundo(s) como horizonte de vida. Segundo Mircea Eliade, todos os mitos são mitos da criação. Seriam assim explicações da origem do mundo e da sua formação dos quais os mitos etiológicos seriam apenas desdobramentos. O surgimento posterior do *ofício racional do logos* trouxe a aparência de um que toma o lugar do outro. Nessa ilusão de superação o mito é revertido em palavra fraca e o discurso racional em palavra forte.

A lógica de sentido que perpassa o mito é mais ampla e mais fluida que a lógica conceitual, mas não significa ausência de lógica. A amplitude dessa lógica permite que o sagrado adquira uma configuração inteligente na agregação de metáforas. Esse sagrado não pode se manifestar sem relação com alguma configuração mítica de nossa relação com o divino. Sem o mito não haveria manifestação do sagrado no passado e nem hoje. A origem e o propósito do mundo na lógica do mito atravessam o desejo humano como aspiração do sagrado. Por isso sua escala é maior que o das ciências objetivas. O mito

expressa a consciência de que o ser humano não é senhor de seu próprio ser (Ricoeur).¹⁹ O mito alude elementos inefáveis e indizíveis no discurso puramente racional e se expressa através de metáforas e símbolos²⁰ de tal modo que jogo semântico se estende além de conceitos e de delimitações puramente gramaticais ou sintáticas de palavras. Trata-se de uma lógica semântica de um sedimento mais profundo do que o das relações de superfície da língua. A metáfora e o símbolo vivos promovem a expansão de campos semânticos para além de significados sedimentados na língua. Mas, trata-se de tropos que se desgastam com o uso e podem gerar significados de uso puramente habitual. Neste caso o processo é inverso ao de alargamento semântico. A compressão e redução semânticas conduzem à formação de conceitos: o horizonte semântico se fecha em oposição ao abrir-se metafórico. A tendência da ciência empírica para uma abordagem redutora do mito termina por impor

19. Ricoeur chama a atenção para o fato de que essa consciência pode ter efeitos históricos ambíguos e cabe ao ser humano administrá-la (alienação ideológica ou utopia consciente).

20. Neste texto consideramos o símbolo resultado de um processo metafórico ou como uma metáfora cristalizada tanto na linguagem como na realidade extralinguística, e que se move em tradições culturais e narrativas típicas. Nossa ênfase será dada na metáfora como uma forma geradora de discurso que inclui o símbolo como um tipo de metáfora. Metáfora e símbolo têm um solo comum na analogia: “The semantic analogy of the metaphor is to be situated between the logical and extra-linguistic analogy of the symbol and the perceptual and infra-linguistic analogy of synaesthesia... Formally, then, analogy constitutes the common ground of metaphor, symbol, and simile, but the intellectualization involved increases as one passes from metaphor to symbol and from symbol to simile.” Ricoeur, P., *The Rule of Metaphor, The Creation of Meaning in Language*, Routledge, London /New York, 2003 (1a. ed. fr. 1975), p. 219-220.

ao mito uma escala distinta e que não atende à sua complexidade, explicando-o por outra coisa que não o próprio mito. Essas explicações redutoras (Lévi-Strauss, Freud, Girard, etc), quando pertinentes, podem ser incorporadas em uma hermenêutica metafórica do mito que trabalha com o princípio da amplificação semântica.

As explicações redutoras dão um espaço secundário ao mito em relação à razão e isso impactou a teologia cristã negativamente. A teologia se viu na obrigação equivocada de refutar toda tentativa de aproximar a palavra evangélica do mito, como se tratasse de afastar o sentido evangélico de uma ilusão. A tarefa apologética parecia óbvia: recusar a caracterização das narrativas bíblicas como mito, enfatizar a historicidade dos eventos e contornar todos os resquícios mitológicos que acidentalmente permanecessem. Esse coro da teologia com o Iluminismo impediu uma visada do mito que intuísse sua profundidade e essencialidade na vida humana e, em especial, para a teologia. Ao contrário de vermos no mito um vestígio pré-científico de nossa cultura, o mito é a porta da cultura que revela a resistência do mistério como ontologia da presença. Nesse horizonte o mito se revela uma realidade completamente outra em face de sua rejeição pela teologia iluminista e aparece, ao contrário, como a possibilidade de uma teologia atenta à dimensão profunda da carne que se fez palavra e da Palavra que se fez carne.

O mito é uma fala poetizada, entoada, com força performativa. A morfema *mythós*, como vimos, significa “palavra”. Por

não ser uma palavra comum, repercute nas pessoas que vivenciam essa palavra de modo especial. O mito desperta saudade (nostalgia, lembrança melancólica, uma afetividade sobre nossa condição humana). No mito vivemos entre a saudade e o esquecimento. Podemos abordá-lo em outras vivências? No nosso modo de abordá-lo podemos sintonizá-lo mesmo mantendo uma distância. Podemos sintonizá-lo, mas devemos imaginá-lo em sua própria escala em contraste com outros discursos. Esses mitos antigos despertam questões estéticas e emocionais sobre os mundos que vivemos. Questões como “nosso mundo é mítico? Ou “o mito é uma característica permanente do modo de ser humano no mundo?” se tornam questões recorrentes.

4. Uma mudança metafórica na compreensão do mito?

“C’est ainsi qu’on appliquera au mythe successivement le modèle structural, issu de la phonologie et de la sémantique structurale, qui conduit à accentuer la texture syntatique du mythe, puis le modèle du procès métaphorique, qui conduit à mettre en valeur le jeu interne des contenus sémantiques eux-mêmes. »

PAUL RICOEUR

A raiz metafórica da linguagem em Ricoeur

Ricoeur aborda a metáfora começando por Aristóteles, especialmente na *Poética*. Essa pequena obra de Aristóteles foi detida e continuamente estudada por Ricoeur que analisa o emprego de *mimêsis* e *poiesis* em íntima relação com a ideia de *mythos*: “Isso leva ao mais importante tema da obra, ou seja, que a metáfora é um processo retórico pelo qual o discurso libera o poder que algumas ficções têm de re-descrever a realidade. Ao relacionar ficção e re-descrição desse modo nós restauramos toda a profundidade da descoberta de Aristóteles na *Poética* na qual a *poiesis* da linguagem nasce da conexão entre *mythós* e *mimêsis*.”²¹ Essa interpretação opõe a visão de Aristóteles à de Platão. A relação entre *mimesis*, *poiesis*, e *mythos* abre segundo Ricoeur um horizonte novo para a compreensão do mito. Esses

21. Ricoeur P., *The Rule*, 16-17.

termos usados por Aristóteles têm conotações mais amplas e mantêm ressonâncias com o uso arcaico das narrativas antigas da tradição grega. Assim *mimêsis*, que aparece a cada página da obra do estagirita, significa um trabalho criador da imaginação que é capaz de dar uma forma não só ao percebido pelos sentidos como traduzir o movimento e a ação de coisas, pessoas, heróis, deuses. *Mimêsis* e seus cognatos (como *mimeisthai*, *mimêtike*, *mimêma*, *mimêtês*) não significam apenas imitação; é *imitação criadora* onde algo se manifesta como *reinvenção*.

O mesmo se pode dizer de *poiêsis* e seus cognatos (*poien*, *poiêtikê*, *poiêma*, e *poietês*). As traduções nem sempre atendem o campo semântico dessas palavras. Por exemplo, muitos tradutores dão *mythos* por ‘fábula’ e *mimêsis* por ‘imitação, onde na maioria das vezes significa a criação poética em narrativas, em poesias, em músicas ou nas artes em geral, e Aristóteles as usa para qualquer coisa que mostre o poder criador do ser humano. Já a palavra *mythos* é usada em sentido mais geral de uma imitação dramática em uma narração como na tragédia, no épico, que Ricoeur entende como a trama da narrativa (*plot*), um modo de organizar as ações. O *mythos* se compõe com o *lógos* enquanto linguagem em geral, discurso, conjunto articulado de palavras que possui uma inteligência comum e que torna o discurso inteligível e comum a todos.²²

22. Ricoeur reconhece que ele vai um pouco além da *Poética* de Aristóteles. Argumenta, entretanto, a validade de sua interpretação em função do emprego amplo que Aristóteles faz das palavras-chaves de seu texto e em relação ao todo da obra aristotélica.

Ricoeur conclui que *mythos* não é só um rearranjo da ação humana em uma forma coerente, “mas uma estruturação que transforma e eleva essa ação; a *mimêsis* preserva e representa as coisas humanas, mas de um modo que as torna mais elevadas e mais nobres. Há uma dupla tensão própria à *mimêsis*: de um lado retrata a realidade humana por uma criação original, de outro, provoca a crença nas coisas como elas são e as descreve elevando-as e tornando-as mais importantes. Com esses dois traços somos de novo remetidos à metáfora.”²³ A metáfora originariamente está a serviço do dizer poético. Ela entra e renova o poder mágico da linguagem. Ela persuade pelo encanto e pelo conhecimento que provoca. A metáfora vai além da inovação semântica. Ela, em casos específicos, tem a força de modelar um discurso e pode elevar uma palavra a um poema, e um poema a um mito.²⁴ Na elevação mítica não se trata de uma modificação do sentido usual; trata-se da realocação do discurso no poder da palavra em criar uma origem essencial do que se vive. O rearranjo da palavra no mito é essencial. No mito a própria palavra é transfigurada: mais que meio expressão, que criação estética ou instrumento de comunicação, o mito é uma palavra forte, originária, fonte formadora do mundo, das coisas, das ações, e abre certa ordem para o mundo humano da cultura. A metáfora nesse caso é atuante sobre o modo de ser humano

23. Ricoeur, *The Rule*, 45.

24. “Toda *mimêsis*, – a *mimêsis* criativa e especialmente criativa – acontece no horizonte do ser-no-mundo, presença na medida em que é elevada pela *mimêsis* ao nível do *mythós*.” (Rule, 48)

e o discurso metafórico abre as capacidades latentes do ser humano para o exercício de sua humanidade no contexto do sagrado. O discurso metafórico cumpre assim uma função ontológica enquanto metáfora viva como expressão viva da existência humana.²⁵

Precursos do pensamento metafórico:

Vico, Nietzsche, Cassirer

Os esforços para compreender o mito em relação com a metáfora tem uma longa história. Destacamos alguns momentos salientes dessa história apenas para mostrar o horizonte semântico e expressivo no qual nos situamos em relação à linguagem.

Não foi incomum na Renascença colocar a origem da linguagem nos mitos.²⁶ Giambattista Vico segue esse modo de pensar e relaciona mito e metáfora com a origem da linguagem entre os povos (teoria retomada depois por Herder). Há uma assimilação da metáfora no mito e do mito na metáfora. Vico interpreta o ser humano (*l'uomo*) como corpo, mente e fábula (*favella*), sendo esta última uma mediação entre mente e corpo.
25. Ricoeur, *The Rule*, p.48.

26. “Much of the Literature from the Renaissance to the 17th century had expounded similar theories. For example, Puero Valeriano’s *Hieroglyphics* interpreted “those things that are signified by the various images of gods” as “parts of a symbolic mode of expression”, while Abbé Alessandro Farra, in his *Settenario*, held that “most ancient wise men of Greece... began to use [fables] in place of hieroglyphics, so as to conceal by these means from common knowledge the venerable secrets of divine wisdom” T. Fahey ‘Giambattista Vico on Language and Education’, in *Philosophy Pathways*, n. 154, 7 July 2010 Philosophy Pathways, edição eletrônica pela University of Sheffield in <http://www.philosophypathways.com/fellows/fahey.pdf>.

A linguagem para Vico tem origem na “fábula” ou fabulação mítica, e a fabulação mítica é metaforização.

A linguagem e o mito originam-se da metáfora. Vico entende que a relação entre mito e a origem da linguagem encontra na retórica, na filologia, na etimologia (ciências que disputavam com o empirismo o favor da época), a prova de que o ser humano das *archês* praticava uma linguagem metafórica, colorida, carregada de afetos, como uma lógica poética. O mito é uma metáfora e cada metáfora é originariamente um mito pequeno. O método genealógico evolutivo de Vico aproxima através da metáfora o mito da linguagem. O tropo “metáfora” é o tropo dominante de toda retórica viquiana mesmo quando aborda a fala habitual (que não se dá conta de sua origem na metafórica). Segundo Vico, e seu método genealógico, temos que remontar às fases históricas passadas para compreendermos as transformações de sentido. Os tropos de linguagem são vistos como caminhos essenciais por onde correm as analogias que nos vinculam a essa origens e excedem a estética por estarem relacionados também à formação dos conceitos.

Nietzsche foi um pensador de metáforas e também praticou a genealogia do conceito como método. Pensava a marteladas na fornalha de sentidos metafóricos. A metáfora forte depende da inspiração e do instinto. Onde os iluministas viam confusão, Nietzsche via força. Sempre em luta contra o esquecimento das raízes e em conflito com a civilização se propõe a reconquistar a dignidade humana lá onde ressoava as vozes abafadas pela razão conceitual.

É curioso que tenha pontos comuns importantes com Vico e seja um pensador tão distante filósofo italiano. Via no pensamento abstrato de conceitos um processo do pensamento desenraizado que perdeu contato com as fontes. Seu método genealógico (sob o signo da suspeita e da desconstrução) tem como nervo o ver as fontes metafóricas e seus desdobramentos em épocas. O retorno do mesmo era o seu campo de luta e os momentos de passagem são os mais significativos para compreensão da história. “O modo genealógico de questionar os filósofos emergiu graças a Nietzsche, escreve Ricoeur, que não se limitou a colecionar as intenções explícitas, mas as manteve sob suspeita e procurou os motivos e o interesse egoísta por trás de seus discursos. Através disso uma implicação inteiramente nova da filosofia como metáfora veio à luz por enlaçar sentidos escondidos no que se manifesta. Não é só a ordem dos termos da primazia da filosofia sobre a metáfora que é invertida, mas o modo de implicação onde a metáfora antecipa o ‘não-pensado’ ou o ‘não-dito’.”²⁷ A verdade não se encontra como algo que está irremediavelmente escondido, a verdade se faz por invenção metafórica.

Nietzsche faz de sua filosofia uma luta heroica com a linguagem. A luta com a linguagem começa com a crítica a todo dogmatismo. E o lutador se posiciona na matriz metafórica da linguagem onde a lógica ainda se mantém em sua raiz. Não se

27. Ricoeur, *The Rule*, 331.

pode desenvolver conhecimento se não dispomos de metáforas fortes. Os conceitos se mantêm vivos se ainda se alimentam da seiva que vem dos sentidos matriciais. O pensador necessita de “metáforas audaciosas”. A verdade não se inventa senão pelo engenho de metáforas, conforme o celebrado texto da primeira fase de Nietzsche e publicado postumamente, *Verdade e mentira em sentido extramoral*,²⁸ onde declara que a verdade é um punhado de metáforas em movimento que não estão ainda desgastadas pelo uso.

Em 1925 Ernst Cassirer publicou *Linguagem e mito*, no mesmo ano em que saiu o segundo volume de sua *Filosofia das formas simbólicas* que trata sobre o mito. Sua filosofia se baseia em transformar o *a priori* kantiano em formas e funções do espírito humano tendo como forma e função primeira a linguagem dublada em sua primeira formação pelo mito. No livro *Linguagem e Mito* Cassirer trata o mito como uma formação linguística e como uma das formas fundamentais de sua morfologia do espírito. O mito é a primeira forma simbólica e vem como “linguagem mítica”. Da fonte da linguagem e do mito é que se

28. «Qu'est-ce donc que la vérité ? Une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref une somme de relations humaines qui ont été rehaussées, transposées, et enjolivées par la poésie et par la rhétorique, et qui après un long usage paraissent à un peuple être établies, canoniques et obligatoires: les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et vidées de leur force sensible, des pièces de monnaie dont l'effigie s'est effacée et qu'on ne considère plus désormais comme des pièces de monnaie mais seulement comme du métal.» Nietzsche, F., «Vérité et mensonge eau sens extramora», em *Oeuvres Complètes*, Éditions de La Pléiade, Paris, 2000, p. 409-410.

descolam outras formas simbólicas: “Manifesta-se aqui uma lei que tem a mesma validade para todas as formas simbólicas... todas se desprendem aos poucos de sua mãe-terra comum que é o mito.”²⁹

A metáfora é tratada em um capítulo à parte, o capítulo V e último, com o título “O poder da Metáfora”. Mito e linguagem são formas simbólicas que mantêm uma comunhão última em razão de nascerem juntas através da mesma função metafórica ou pelos mesmos motivos espirituais.³⁰ Mito e linguagem foram solidários na origem metafórica quando a metáfora fundamental ou radical se tornou na condição de verbalização (*Sprachbildung*) e de conceituação (*Begriffsbildung*) míticas.³¹ O curioso é que esse capítulo sobre o poder da metáfora é quase um apêndice aos outros. E a questão da metáfora vista como central nesse capítulo aparece modestamente nas outras obras de Cassirer.

Como em Vico e Nietzsche há em Cassirer uma assimilação da metáfora ao mito e à origem da linguagem. Nestes três filósofos o mito entra em tensão com o pensamento científico e com um desenvolvimento que é avaliado de modo positivo ou de modo negativo dependendo de contextos diferentes. Para Cassirer a linguagem, a arte, a religião, ao se desprenderem do solo mítico alçam-se em um nível mais alto em razão do *lógos*

29. Cassirer, E., *Linguagem e mito*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1972, p.63.

30. Idem, p. 101-102.

31. Idem, p. 105

atuar mais decisivamente na linguagem. Nietzsche é mais crítico quanto ao sentido desse desprendimento.

A metáfora na crítica literária do século XX

Além das obras e autores mencionados até aqui, algumas poucas obras poderiam ser acrescentadas como pioneiras no estudo da metáfora tal como se desenvolve no século XX, principalmente a partir da segunda metade do século. Isso se deve a uma ideia empobrecida de retórica (confundida com oratória), reduzida a ensinamentos de estilística formal e só recentemente conhecendo um processo de recuperação e renovação na filosofia. Do ponto de vista da linguagem como expressão de sentido e ênfase no aspecto semântico e cognoscitivo as obras mais significativas para essa renovação foram as de I. A. Richards, M. Beardsley, Max Black, Paul Ricoeur, Hans Blumenberg, além do pensamento do último Heidegger. Uma vertente pragmática muito interessante e frutífera foi aberta pelos já citados Lakoff e Johnson, nos Estados Unidos.³²

32. Richards, Ivor Armstrong *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, London, 1936; Beardsley, Monroe C. *Aesthetics* New York, Harcourt, Brace and World 1958; Black, Max *Models and Metaphors* Ithaca, Cornell University Press 1962; Ricoeur, Paul., *La Métaphore Vive*, Editions du Seuil, Paris, 1975; Blumenberg, Hans, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main. 1960 (Inglês: *Paradigms for a Metaphorology*, Cornell Univ. Press, New York, 2010); Lakoff, George e Johnson, Mark, *Metaphors We Live By*, The University Chicago Press, London, 2003.

Segundo Ricoeur a reviravolta nos estudos atuais sobre a retórica e mais especificamente sobre a metáfora teve em I. A. Richards um forte impulso, especialmente pelo seu livro *Filosofia da Retórica*, capítulos 5 e 6. O autor fundamenta sua argumentação na ideia de que a linguagem é vitalmente metafórica e “metaforizar bem” é dominar um aspecto essencial da linguagem ou o domínio do jogo semântico da língua através das semelhanças descobertas ou construídas entre as coisas e a ação. Metáfora não é um assunto só de poetas. Procura, seguindo uma bem estabelecida tradição inglesa, sanear a confusão no uso da linguagem que viria fundada em metáforas.

A metáfora, segundo Richards não é só transferência de sentido para ornamentação ou comunicação. A metáfora permite uma química ou uma transferência de ordens ou esferas de sentido ou como diz “uma transação de contextos”, o que proporciona uma metamorfose pelo encontro de mundos diferentes. Daí a necessidade de saneamento. A produção de sentido depende da esfera, do contexto, ou do mundo onde é expresso. A metáfora é um modo de linguagem no qual é a própria linguagem que revela sua alquimia.³³ Essa é a sua contribuição mais apreciada. A linguagem é um produtor de sentidos e

33. Ricoeur faz uma fina análise da obra de Richards em *La métaphore vive*, no estudo terceiro sobre “A metáfora e a semântica do discurso”, na seção dois (Semântica e retórica da metáfora) e duas conclusões de sua análise parecem decisivas: 1. A metáfora, embora possa ser um nome, seu lugar mínimo de ocorrência é a na semântica da frase; 2. A metáfora está relacionada com as profundidades da interação verbal.

transformador de significados de acordo com os contextos não tendo a possibilidade de fixação de sentido além de seu uso no tempo. A metáfora é a chave para sua compreensão. O significado está sujeito a modificações no seu uso por indivíduos. Os signos linguísticos não significam por eles próprios, conforme sua conhecida expressão: “As palavras não significam; as pessoas, sim, o fazem”.

Sua ideia de que o teor (o sentido subjacente principal sugerido pela metáfora) ou condutor (a imagem criada por uma palavra) da interação linguística são criações sem suficiente controle pela realidade externa é bastante criticada. Somos levados a pensar a linguagem como uma mônada coletiva que aprisiona nela mesma os mundos possíveis. A “metáfora diretriz” exerce o comando ou “o controle do mundo que instalamos para nós mesmos vivermos nele.”³⁴ Ricoeur insinua que falta consistência referente externo enfraquece o teor ontológico da compreensão metafórica. A mediação linguística não deve ser vista como um instrumento de análise puramente semântico e do lado do sujeito: sua dependência da referência funciona como elemento regulador. A mediação é semântico-ontológica. Distinguimos entre as metáforas originárias e que abrem conotações ontológicas, por exemplos as metáforas formadoras de mitos, e as metáforas secundárias que prolongam horizontes das metáforas originárias.

34. Citado por Ricoeur em *The rule of Metaphor*, p. 135.

Max Black aperfeiçoa e corrige Richards.³⁵ A ideia de metáfora é vista sem os prejuízos da psicologia. Substitui a ideia de teor e condutor deste último por foco e quadro de significação o que amplia a consideração da metáfora em relação ao discurso e ao referente. Sua maior contribuição parece ser a de ver na metáfora não apenas risco (metáforas podem ser escorregadias) para o bem pensar, mas um poderoso elemento para tal, um organizador ou a doador de uma ordem: a metáfora modifica o horizonte e fornece “insights”. Black promove então a distinção entre as metáforas que visam apenas similitudes ou substituições e as metáforas que promovem uma fusão de contextos sugerindo uma nova visão. A comparação nesse caso é uma criação inovadora. A metáfora é inovadora, isto é, fonte de novos significados.

Ricoeur parte da metáfora como a forma de inovação semântica mais poderosa. Seu trabalho sobre a metáfora viva deve muito ao professor americano Monroe Beardsley que enfatiza o choque e a “tensão” criada pela metáfora potenciando a criação da inovação semântica.³⁶ A ênfase de Beardsley é acompanhada de considerações preciosas para a hermenêutica ao esclarecer a riqueza de significações que pode existir entre o sentido mais obvio e os significados latentes. Esses

35. Utilizamos o texto de Max Black “Metaphor” publicado nos *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 55 (1954 - 1955), pp. 273-294, disponível online no endereço <http://www.jstor.org/stable/4544549>.

36. Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, pp. 105ss.

significados provêm de uma sequência de palavras (*a string of words*) e trazem com elas um mundo interno ao discurso (*the world of the work*). A metáfora revela uma estratégia do significado ou o trabalho do significado marcado por forte polissemia o que implica em um trabalho de leitura hermenêutica.

O mito (palavra) nasce de uma elaboração metafórica de significados tomados literalmente para dizer outra coisa. Vico parece ter discernido bem vindo no mito e na linguagem trabalhos de metaforização. O mito segue uma lógica não conceitual, mas uma lógica poética (Vico). O tratamento do mito deve ter, pois, caminhos e princípios norteadores diferentes de uma analítica. Sua estrutura parece fundar-se mais em horizontes de mundos criados que por uma estruturação de palavras formalmente utilizadas na gramática de uma língua. Se isso é verdade, temos que repensar a contribuição do estruturalismo no estudo dos mitos ao apontar elementos estruturais em termos dos fonemas, e mostrar sua limitação em abordar o componente da semântica inovadora do mito.



5. O poder da metáfora: hermenêutica amplificadora

*“La métaphore est bien plus qu’un procédé rhétorique ;
il y a une « métaphorique » fondamentale qui préside
à la constitution des champs sémantiques. »*

PAUL RICOEUR

Teorias redutoras e amplificadoras do mito

Podemos dividir as teorias do mito em redutoras e compreensivas. Exemplos típicos são Freud e Jung: Freud elabora uma teoria redutora; Jung opera com uma teoria amplificadora do mito

As teorias redutoras procuram explicar o mito por algum princípio que lhe não lhe é congênito e se aplica a exemplos específicos de mitos ou conjunto de mitologias; na maioria dos casos há um empenho em generalizar a validade do princípio estendendo-a a todos os mitos. São indutivas e dedutivas.

As teorias compreensivas não são indutivas nem dedutivas. São intuitivas e resultado de métodos fenomenológicos, hermenêuticos, e relacionados com a semântica filosófica em diálogo com a linguística. As teorias compreensivas do mito não descartam as contribuições das teorias reducionistas, mas entende o mito como manifestação de sentido originário da experiência humana. Relaciona-se com o modo de existir humano e tem necessariamente um viés filosófico. A ciência e

a racionalidade científica recortam o mito no formato de um processo controlado por métodos que reduzem o mito a categorias externas de controle. Em sua própria escala o mito estende sentido a toda existência e traz escondido uma ontologia arcaica. A ciência redutora tem uma contribuição para esclarecer aspectos do mito. Ciência e mito não formam dois mundos impermeáveis um ao outro, mas, para uma compreensão do sentido do mito o caminho primeiro é o de por se em escuta da mensagem em relação à condição humana. O mito traz com ele uma chave antropológica.

A metaforização mítica é uma criação poética de uma ordem para o mundo. Essa ordem, entretanto, escandaliza a mentalidade lógico-discursiva que se distanciou e reduz o mito a algo que não é ele próprio. Para essa mentalidade o mito tem gosto de conhecimento superado pela filosofia e pela ciência. A interpretação comandada pela razão discursiva e conceitual pré-condiciona o mito a princípios lógicos, estruturas, legislações linguísticas, formas do espírito que condicionam o raciocínio a cálculos linguísticos. O mito é visto pelo racionalismo como algo não-racional que precisa ser triturado e reconstituído segundo nossa lógica para então ser diluído na razão. A razão lhe atribui funções determinadas segundo sua própria esfera racional. O discurso heteróclito é assimilado numa terraplanagem intelectual que reduz o mito a objeto de curiosidade intelectual dos antecedentes racionais. Uma forma de se colocar além desse modo de pensar vem com o reconhecimento de que o mito pertence a uma ordem do pensar poético ou mito-poético.

Esse passo fundamental ainda não é suficiente para reconhecimento do mito em sua própria escala. Além do poder da metáfora poética em geral não podemos contornar o confronto com o poder da metáfora mítica específica que faz do trabalho do mito um horizonte de mundo.

A interpretação romântica, por outro lado, mesmo favorecendo a visão mito-poético e amplificadora, tende a escapar num esteticismo da vida, uma forma de evasão em uma linguagem que repercute a natureza encantada na alma ou na poesia. É necessário ir além da estética do mito, e compreender que a excedência metafórica do mito encarna “uma ontologia arcaica” (Eliade), uma ontologia que incorpora a emoção de viver no mundo com seus conflitos. Há no mito algo do impulso germinal (*Ursprünglich*) do ser humano e um conhecimento a ser decifrado. O mito é um lugar de reconhecimento do ser humano em relação a si mesmo e não só gozo literário: o mito abre o horizonte de nossas archês como um modo de salvar algo de nosso esquecimento das fontes e mostrar uma excedência humana com direção. O mito germina em nossas raízes no mistério, inclusive por salientar, como em Ricoeur, o mistério do mal. Todo mito acena, direta ou indiretamente, para esse lado obscuro da vida humana e trata de figurar uma ordem cuja fonte não é exclusivamente humana. Esse aspecto do mito reaparece na tragédia grega ressaltado nos cantos que anunciam o mistério e o trágico encenados pelo coro.

A substituição dos mitos fundamentais pelas mitologias modernas (teleologia, progresso, utopias e ideologias sociais,

etc) assemelham-se a troca de bens de raiz por cartas de créditos com fundos escassos. Por isso alguns poetas, como Hölderlin, falam de um “retorno à terra natal” (*Vaterländischen Umkehr*) que tem muitas ressonâncias com essa inquietação do ser humano em relação às suas origens.

Concepção onto-semântica do mito

Uma concepção onto-semântica do mito aponta para uma concepção da linguagem que minimize as estruturas em algum ponto. O essencial é que se mantenha aberta a porta de entrada para criação e inovação semântica além das estruturas, isto é, que tenha uma dimensão ontológica e alguma forma originária de captação ou de inovação do sentido. Nosso caminho para isso é um abrandamento da estrutura linguística em sua base. Na linguística contemporânea o corpo da língua é um conjunto de estruturas em diferentes níveis e com as estruturas fortes elas mesmas com poder de gerar estruturas novas. Da fonologia à semântica operamos com estruturas. Na filosofia da linguagem essa estrutura é vista em relação com outras estruturas de realidade fora da linguagem.

A formação do sentido de uso intelectual não é um fato exclusivamente linguístico, embora necessariamente linguístico. Na base do ato linguístico opera a inovação semântica com a ficção, a imaginação, a criação de metáforas novas, a fonte da polissemia. Trata-se da raiz plástica ou modulável da língua que a alimenta com o novo além das estruturas, ainda que com

elas: é a dimensão poética da língua que ao mesmo tempo nos abre a esfera do mito e do mistério. Por essa base escapamos das estruturas puramente formais do significado. A linguagem na base é fluída em termos de estrutura. O escritor atento à manifestação originária do sentido coloca em cheque algumas estruturas linguísticas como o demonstram as considerações sobre a linguagem de Guimarães Rosa ou Mário de Andrade.³⁷

O mito é performativo. Isto é ele necessita entrelaçar-se com a vida ao ser lido para ser entendido. Uma leitura desta “palavra” não se faz guiada por significados do dicionário ou de conceitos da ciência ou da filosofia. Estes podem ajudar ou desviar a interpretação. A leitura do mito precisa superar as habitualidades de nossa era tecnológica de fazer do mito a palavra fraca. A aproximação do mito necessita que uma escuta da palavra que mantenha sua força. Sem essa escuta roubamos ao mito seu vigor. A consciência mítica tratada literariamente como estilo apresenta algo como uma “dignidade perdida” na consciência intelectual, dignidade essa resgatada na consciência existencial.³⁸

37. Cf. correspondência de Guimarães Rosa com seus tradutores, especialmente uma rara e longa entrevista concedida a seu amigo Günter Lorenz e publicada *Arte em Revista*, Ano I, n. 2, maio-agosto de 1979 com o título “Literatura e vida”; sobre Mário de Andrade cf. Cabral, L.S., *As ideias linguísticas de Mário de Andrade*, Florianópolis, Editora da UFSC, 1986.

38. Gusdorf, G., *Mythe et métaphysique*, Flamarion, Paris, 1953, pp. 281ss; conclui Gusdorf de que não se trata de perder a razão, mas de salvá-la abrindo a razão para a dimensão alcançada pela transcendência que leva à metafísica, à ontologia e à eternidade.

O mito escrito ou oral tem a forma e o conteúdo de texto, e exige que o tratemos como texto *portador* de mensagem especial; como texto já coloca uma necessária distância entre nós e o conteúdo. A tarefa hermenêutica em relação ao discurso mítico é, essencialmente, mostrar o que esse discurso revela e o que ele dissimula. No entrelaço do *mythós* e do *logos*, o discurso filosófico deu mais atenção à dissimulação do que à revelação.

A interpretação cognitivista da metáfora

A metáfora é chave também para uma outra vertente da pesquisa atual que tem no centro os trabalhos de Lakoff e Johnson. Na obra já citada *The Metaphors We Live By*,³⁹ que inicialmente reconhece a influencia de Ricoeur, a metáfora é estudada principalmente como metáfora conceitual e dirigida á formação de conceitos na vida diária e na ciência. A metáfora é chave na gênese dos símbolos e mitos, na conversação cotidiana e na ciência, na política e em toda interação cultural. A ênfase é cognitivista.⁴⁰ Uma interessante tentativa de unir

39. Lakoff, George and Johnsen, Mark, *Metaphors we live by*. The university of Chicago Press, London, 2003.

40. “Nós constatamos, ao contrário, que a metáfora permeia a vida cotidiana, não só na linguagem, mas no pensamento e na ação. Nosso sistema conceitual usual, em termos do que pensamos e no modo em que agimos, é fundamentalmente de natureza metafórica.” Lakoff e Johnson, “The Conceptual Metaphor in Everyday Life”, em *The Journal of Philosophy*, v. 77, n. 8, 1980, p. 454.

essas duas vertentes apareceu nos estudos do pesquisador ítalo-canadense Michel Danesi em obras como *Vico, Metaphor, and the Origin of Language*; uma excelente síntese de suas pesquisas foi publicada em espanhol com o título *Metáfora, pensamiento y lenguaje. Una perspectiva viquiana de teorización sobre la metáfora como elemento de interconexión*.⁴¹

Essa ênfase na produção de sentido que prepara os conceitos tem na metodologia de Danesi, de corte empirista, uma linha de intensas pesquisas realizadas em associação com a neurociência. Nesse campo grandes avanços foram feitos. Interessa-nos, porém, outra linha de pesquisa da vertente que vai de Vico a Ricoeur onde a preocupação é muito mais em sedimentações de sentido que compreende o mito e seus horizontes existenciais, ou a metaforização que vai do mito ao mistério; a palavra é estudada como ato criador em sua base. Nessa última vertente se produz conhecimento e verdade de outro modo e de outra modalidade que tem mais a ver com a ontologia do espírito. O horizonte de trabalho concentra-se na filosofia e, em especial, na ontologia. A metáfora como gênese, desenvolvimento e formação da linguagem: a composição desde a experiência sensível, esta dada já em posição de linguagem (o *esquema* kantiano e o *noema* perceptivo de Husserl), formação estruturada de sentido e de sua realização lingüística.

41. Danesi, M., *Metáfora, pensamiento y lenguaje. Una perspectiva viquiana de teorización sobre la metáfora como elemento de interconexión*, Mínima del CIV, Madrid, 2004.

Observe-se que tanto Cassirer quanto Ricoeur começaram com o símbolo como chave para pensar o mito e se defrontaram depois com a metáfora como o fator dinâmico de produção de sentido. Cassirer manteve a prioridade do símbolo como realização essencial da metáfora. Sua discípula Susanne Langer reconheceu o valor de princípio da metáfora em todas as produções de sentido.⁴² Ricoeur, por seu lado, mudou seu foco do símbolo para a metáfora (e para a semântica da frase) como essencial para a compreensão semântica da linguística e sua força generativa de símbolos e de outros aspectos da cultura. Sem retirarmos a importância do símbolo para a compreensão do mito, assistimos uma revisão importante naquilo que podemos chamar sua chave compreensiva quando o foco passa para o âmago da dinâmica semântica da língua identificada com o *processo de metaforização*.

A metáfora além de um resultado semântico é também um princípio. O mito é uma metáfora com força originária. No mito já opera a razão discursiva e o embrião dos conceitos. Não é difícil chegar à conclusão de que a razão discursiva tem as suas origens em processos metafóricos e míticos. Se remontarmos os conceitos às suas origens sensíveis pode-se mostrar, genealógicamente, que os conceitos operacionais das ciências, mesmo os mais formais, tiveram uma gênese sensível e nasceram primeiro como metáforas. A imaginação metafórica

42. Cf. Langer, S., *Philosophy in New Key*, Harvard University Press, New York, 1942.

é o fator que dinamiza a investigação do novo. O fato de se tornarem as metáforas evanescentes ou apagadas no raciocínio discursivo isto não é suficientes para esconderem suas origens menos formais.

O mito, como toda metáfora, une duas ou mais esferas de significação estabelecendo uma relação produtiva entre elas. Essa relação ordena um mundo ou uma parte do mundo. O mito ordena por uma palavra exemplar e originária o aparecimento das coisas e das ações humanas. Esse caráter originário fornece intuições sobre nossas archês. Por isso, parafraseando e ampliando Ricoeur e Kant, “a metáfora dá o que pensar”. O mito desperta a saudade do tempo imaginário em que as archês faziam parte de nosso modo de ser, de pensar e de agir ainda no solo do mistério. Nossas archês sofrem a ameaça constante do esquecimento abissal (i.e, que pode nos separar de nossas origens poéticas mais profundas). Os mitos são narrativas resistentes a esse esquecimento. A persistência do sagrado, que deixa muitos estudiosos perplexos em nosso tempo, seria mais bem compreendida se atentassem para os processos míticos e metafóricos na formação da linguagem e da cultura. Mesmo no esquecimento eles nos chamam a atenção. As questões radicais da existência necessitam da ossatura mítica para serem pensadas. Por isso os mitos exigem uma leitura que enxergue além das significações de superfície e revelem outro nível de significação. Nossas relações com o tempo, início e fim, passado e futuro, degenerescência e restauração, crise e superação, possuem raízes míticas.

Já vimos acima que o mito aponta para frente com o pensamento discursivo e para trás para o mistério, e realiza um trabalho de mediação. A hermenêutica proposta é um caminho de pensar para trás ou de questionar para trás, como Husserl propõe ao retornar ao *Lebenswelt*. Se o mistério e o mito estão na origem da religião, das artes, da filosofia não podemos desenvolver uma autentica compreensão do ser humano sem tomá-los seriamente. Heidegger, trabalhando a *Kehre*, retomará a tensão entre o sentido do ser e a poesia e Hölderlin será um foco de suas reflexões ontológicas porque sua poesia ocorre na beira do mistério das palavras iniciais. Esses três modos de trabalhar o sentido, o mito, a filosofia e a poesia, apontam para o fato de que a palavra e o sentido constituem o cerne de nossa questão mais fundamental. A ontologia do último Heidegger tornou-se progressivamente uma questão da palavra, do sentido e da linguagem. O mito tradicional cede lugar no pensamento heideggeriano à poetização e mitificação⁴³ do ser. Heidegger, curiosamente, não vai em direção ao mito tradicional e pensa que o caminho para o ser através do mito oculta o ser e enreda o pensamento numa fabulação sem saída. Para Heidegger pensar o sentido do ser é já fabular originariamente e leva a questão do ser como um poema novo. Sua famosa expressão em *Experiência do pensar* expressa essa situação da questão

43. Mistério, mito, inspiração, são palavras que praticamente não fazem parte do vocabulário ou das preocupações de Heidegger. Não são poucos, porém, pensadores que influenciados por Heidegger levam-no a dialogar com nossas tradições míticas de um modo não heideggeriano.

ser: “Chegamos demasiado tarde para os deuses e demasiado cedo para o ser. Deste o homem (*Mensch*) é o poema começado.”⁴⁴ Heidegger exalta o *lógos* poético sem reconhecer a força exclusiva do mito.

A palavra é portadora de sentido. O sentido sedimenta-se como palavra, mas seu campo semântico aponta para algo dinâmico que transcende a própria estrutura interna da linguagem. Além da origem indo-europeia já vista acima, é interessante observar que a palavra “sentido”, em muitas línguas, aponta não só para o *sensível* (da percepção sensível) e a receptividade do sensível, tanto como para o sentir do *sentimento*, ou sentido de *direção*, assim como o *senso* do conhecimento. Isso vale tanto para o Português e o Espanhol, como para o *sense* do Francês ou do Inglês, ou para o *Sinn* do Alemão (e seus cognatos). A relação do sânscrito *sent.*-\ com o verbo *ser* também é visível e extremamente significativa nessas línguas e também no grego e no latim. A linguagem mantém uma relação, uma consonância com a experiência do ser, onde a significação se dá num conjunto dinâmico e constitutivo de um todo que depende da sintonia da linguagem com o sentido em muitas dimensões. Não é o mundo que entra na linguagem, é a linguagem que dá forma ao mundo na escuta do sentido.

O sentido nunca é inteiramente posse, nem o dominamos inteiramente; como diz Heidegger sobre o pensar, “ele vem a

44. Heidegger, M., *Da experiência do pensar*, Ed. Globo, Porto Alegre, 1969, p. 31 (Trad. Maria do Carmo T. de Miranda)

nós”.⁴⁵ No *Dasein* acontece o sentido e nele o ato de significar. Ao mesmo tempo no *Dasein* temos a possibilidade de ouvir, segundo as metáforas heideggerianas, a “voz do ser” acessível a uma “sintonia” (*Gestimmtheit*; *attunement*, na tradução inglesa) afetivo-semântica com o fundo de mistério da palavra ou da “voz do ser”.⁴⁶

Diferentemente de Heidegger, outros pensadores como Cassirer, Ricoeur e Eliade, vêm no mito uma ontologia arcaica com significação essencial para o pensamento contemporâneo. O mito nos adverte para o sentido além da superfície e para o risco do esquecimento das archês. O sentido do mito tradicional chega para nós encriptado pelos muitos obstáculos que foram interpostos pelo tempo histórico. A hermenêutica do mito que pretende vencer os obstáculos e o esquecimento necessita de uma disposição de leitura, uma sintonia paciente para que voz do ser seja também escutada no mito. O mito como palavra se tornou para nós tão fundamental como o *lógos*: a palavra é a questão fundamental que tirou a questão do ser do esquecimento em Heidegger. A questão do sentido do ser nos remete à questão do mistério da palavra e do real. Religião, artes, filosofia, ciências, são produções que nascem todas no solo da palavra, um entre luz e sombra do mistério e os diferentes movimentos de luz que formam nosso pensar no contraste com as sombras.

45. Heidegger, M., *op. cit.*, p. 35

46. Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, Neomarius Verlag, Tübingen, 1957, pp., 134, 137, 277, 335.

A reconquista do sentido no mistério não fica restrita à resistência mítica, mas é estendida à toda manifestação cultural:



A metáfora do ser em Julián Marías

Em 1966, na consulta sobre hermenêutica celebrada na Drew University com o tema “Metáfora, símbolo, imagem e significado” o professor Julián Marías fez uma conferência com o título “Verdade filosófica e sistema metafórico”. Nessa conferência ele estuda o poder da imaginação criadora e a íntima conexão entre a metáfora e a interpretação, tema que se constituiu como um polo unificador do pensamento de Ricoeur.

Marías retoma a citação de Ortega y Gasset (um pensador metafórico!⁴⁷) segundo a qual a metáfora é uma reverberação de nossa experiência do sentido das coisas. Isso tem a ver com a verdade. A metáfora se antecipa ao conceito na expressão da verdade. Além da semântica lingüística temos uma semântica hermenêutica. Marías recorre a Heidegger onde temos muitos exemplos desse pensar fenomenológico dublado com o

47. Cf. o importante estudo de Huéscar, A. R., *Perspectiva y Verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1966.

semântico e o metafórico, e o mais conhecido talvez seja sua consideração sobre a *alétheia* grega em *Ser e Tempo*, onde a verdade é vista na dialética entre esconder e manifestar (*Unverborgenheit, Entbergung*).⁴⁸ Essa etimologia que remonta *alétheia* ao verbo *lethe* (cobrir, esconder) e faz a leitura de *aléthe* como des-cobrir (que, ademais, já era conhecida no século XIX e foi retomada no século XX, segundo Marías, por Nicolai Hartmann, em 1909).

O importante no texto de Marías para o nosso estudo é o de mostrar que a questão do ser é ela mesma fundada numa metáfora e tem seu desvelamento cumprido numa metáfora originária. De fundamental importância é o reconhecimento de que a metáfora, ao ressaltar um aspecto particular de sentido, o faz por inseri-lo em alguma dimensão universal. A metáfora, enquanto viva, mantém uma tensão criadora entre o particular e o universal ao mesmo tempo em que sedimenta sentidos novos na linguagem. Por isso a metáfora deve ser estudada não só como ampliação de um significado particular; é de importância vital para a metáfora que a tensão com um conteúdo eidético e universal seja mantido. A metáfora pratica a translação ou transposição de um sentido junto com outro e opera uma nova síntese ou uma alquimia de sentidos. O *modo obliquo* de dizer originário é um modo de descobrir a realidade. A linguagem é

48. Marías, J., "Philosophical Truth and the Metaphoric System", *Interpretation: Poetry and Meaning*, Ed.by Hopper, S., and Miller, D., Harcourt, Brace and World, Inc., New York, p. 41ss.

o lugar onde o sentido da realidade aparece e seu modo de aparecer na linguagem é sempre uma interpretação: “Interpretações, então, são os mundos onde realmente vivemos”⁴⁹ Como em uma cebola, uma interpretação envolve a outra. Nunca temos o objeto sem uma forma lingüística que o interpreta.

Para Marías a grande metáfora da filosofia e da vida cotidiana é “ser”. “Ser” é interpretação de algo. É interpretação da realidade. Observa ele que “ser” não é, de fato, um verbo, mas um modo de juntar diferentes coisas e sentidos. Por isso “ser” está na sutura de toda linguagem.⁵⁰ A pergunta aristotélica “que é o ser?” (*tí to ón;*) não é mais, para Marías, a questão primeira: ela pressupõe interpretações e crenças na realidade, crenças metafóricas. O “ser” é uma interpretação que chama outra interpretação. Não existe um sentido do ser, mas *um* sentido de ser que pede outras interpretações. A questão hermenêutica e a esfera da palavra saltam para o primeiro plano. O ser se diz de muitos modos, segundo o próprio Aristóteles.

49. A citação do parágrafo completo é relevante: « Interpretations, then, are the real world we live in. One of the tasks of philosophy is to remove these interpretations in order to get at the ‘naked reality’. The trouble is that reality is very much like an onion, or an artichoke. If I remove a leaf, an interpretation, there is another, and a second and a third. And if I proceed to remove all the interpretations, the rest is nothing. Does this mean that reality is nothing? By no means. Reality is something that make me to make interpretations. That is, I have to make interpretations of some reality, but I never can reach the reality without any interpretations. As a philosopher, I have to pierce through the whole history of interpretations in historical order, but in reverse, starting from the present and going back to primitive man.” Marías, J., *op. cit.*, p. 48.

50. Marías, J., *op. cit.*, p. 49.

A filosofia precisa descobrir quais as metáforas básicas que comandaram as grandes interpretações. O problema que enfrentamos vem do fato de que já não estamos conscientes das metáforas básicas e de suas expressões mais radicais.

Como exemplo privilegiado de metaforização originária pode-se oferecer os mitos que explicitam a passagem do caos para cosmo. Para Eliade, como vimos acima, todos os mitos são de algum modo mitos da criação, origem de mundos. O paradigma desses mitos é a passagem dos caos para cosmos. Numa leitura amplificadora e questionando para trás, os mitos não dão uma definição de caos. Ora é uma substância, ora uma divindade, outras vezes um estado de coisas sem sentido, ou ainda algo que se fragmentou e precisa ser reconstituído. O horizonte que abre não é uma referência a um acontecimento histórico exclusivo, mas um horizonte da condição humana. Vivemos a alternância caos/cosmos em nossa vida biológica, psicológica, social e histórica. Esse horizonte permite muitas leituras antropológicas e compreensivas de nossos mundos. Mesmo biologicamente seria muito difícil pensar o rearranjo profundo de cromossomos da espécie, a passagem do antropeide para o humano, sem pensarmos em algum modo de *fragmentação preliminar que antecedeu ao rearranjo*. A nossa subjetividade nasceu, muito provavelmente, de fragmentações e fissuras profundas que geraram as condições naturais para o aparecimento do *homo sapiens sapiens* e para o rearranjo de um novo conjunto de funções que abrindo a possibilidade de uma nova relação com os indícios temporais de sentido que formam a nossa consciência.

Na cosmogonia bíblica a ideia de uma matéria prima original não é totalmente ausente; o vazio e o disforme são identificados com um caos inicial: *tohu wa bohu*. O poder do senhor criador e o poder do caos: o domínio da ordem sobre a desordem. O poder caótico habita o abismo (*tehôm*). As águas primordiais. O espírito do senhor paira sobre as águas abismais: signo de poder e ordem. A imagem do artífice que cinzela o mundo/ou que torna o mundo uma realidade somente pelo *poder da palavra* é uma presença analógica com o nosso modo de presença. O senhor criador forma/traz à existência pelo poder da palavra. A palavra é um lugar de poder e de mistério com caráter divino.



6. O mistério nos mitos e nossa vivência do mistério

“O mito sempre estará conosco, mas temos
que nos aproximar dele sempre criticamente...
Na razão genuína (lógos) como no genuíno mito (mythós)
encontramos a preocupação universal
pela emancipação do ser humano.”

PAUL RICOEUR

Mistério e teologia

A sociedade moderna e a pós-moderna parecem avessas ao mistério. O não racional, quando reconhecido, é interpretado em função da razão. O mistério reduz-se ao outro lado do racional relativizado. Ou, no sentido oposto, separa-se radicalmente o mágico do racional, o xamânico de estruturas inteligentes. Concordamos que uma relação com o logos é inevitável. O mistério não se reduz a ser fronteira ou o outro lado da razão. Visto em sua efetividade e poder o mistério responde melhor quando é interpretado metaforicamente, p. ex., como uma fonte vital-existencial ou como energia criadora inaparente. Como metáfora inaugural o mistério não pode ser objetivado como algo diante de nós para exame. O mistério possui as conotações de sombra onde passa, sem se fixar, uma tênue luz que mostra um vislumbre criador original. As metáforas do mistério se sedimentam em mitos e poesia. Do vigor destas metáforas especiais nasce outras ordens de expressão e de conhecimento humano, inclusive a ciência.

Esta relação do mito e da metáfora nos oferece dois caminhos a seguir. Podemos seguir na direção da filosofia, das ciências ou das artes, ou ir em direção do fundo de onde procede: de uma relação com a dimensão do mistério. Entendemos que percorrer um só destes caminhos nos dá uma visão parcial e distorcida do mito.

No sentido de Marcel o mistério nos ultrapassa e não se reduz a uma pura criação ou participação humana. A transcendência humana se reconhece mais profundamente justamente por visar coisas atribuindo-lhe sentido mediante um significado linguístico. Que as coisas tenham sentido e que o sentido seja uma preocupação radical da existência que combina uma claridade de sentido com uma profundidade inesgotável caracteriza o mistério. No sentido alcançado por um significado ficamos no umbral do mistério. Enfrentar-se com o mistério é um ato existencial que se ultrapassa. A indigência humana se confronta com o excesso. Não se trata de uma excedência de superação em recordes, mas de uma excedência que se perde e que alcança o inefável e o misterioso.

São os próprios mitos que nos oferecem a possibilidade de intuição de algo em sua própria escala. Precisamos percorrer um caminho de metáforas para descobrir as metáforas de base ou as metáforas-mãe que nos permitem perscrutar “os mistérios ocultos desde a fundação do mundo.”⁵¹

51. Mt 13.35 e paralelos.

Mystérion é uma palavra cujo radical de origem sânscrita, diferente da de mito, que vimos acima, que aponta para algo que se retrai (my.\) em oposição ao radical que diz algo que sai à luz e se mostra (ph.\). Na antiguidade greco-romana e oriental a palavra “mistério” significou o que vem de uma esfera de experiência que o ser humano acessa somente de forma indireta ou por mediações. Portanto, não era o inacessível. A palavra do mistério é intensa, participativa, performativa, no caso dos mistérios iniciáticos acontecia em meio ao êxtase. Mas, típico do mistério é uma forma de acesso que vai além do *lógos* da filosofia. O *lógos* da filosofia começa pelo esforço de iluminar a palavra do mistério com outro modo de palavra: “As origens da filosofia grega, escreve Giorgio Coli, – e, portanto, de todo o pensamento ocidental – são misteriosas.”⁵² Usado em sentido mais restrito significava as religiões de mistérios e suas práticas cúlticas e iniciáticas dos *musthai*, ou os iniciados. Essas práticas eram secretas e implicava um caminho de salvação ou de sabedoria.

Na teologia cristã o mistério é concebido de modo positivo. O mistério é visto como aquilo pelo que o ser humano se excede e se transcende em sua finitude como abertura para o incondicionado. O mistério é uma dimensão ontológica da realidade

52. Coli, G., *O nascimento da filosofia*, Editora da Unicamp, Campinas, 1988, p. 9. Muitos autores argumentam que mistério gerou o pensamento pré-socrático (o *pathós* do oculto, segundo Coli) e sincretismos filosóficos como os pitagóricos, as religiões de mistério, a gnose, ainda que um pudesse ver no outro uma forma a ser negada (ex.: os neo-pitagóricos em oposição às confrarias de mistério).

como um todo e vivida pelo ser humano.⁵³ O que conhecemos do mistério (de Cristo, do Reino, etc.) apenas revela um aspecto sondável da profundidade insondável. Não podemos eliminar o mistério pela razão, mas podemos assumi-lo, segundo Karl Rahner. No Novo Testamento a experiência do mistério difere substancialmente dos mistérios helênicos por ser justamente o que dá a consistência a uma revelação que acontece historicamente em Cristo, mas que está presente “desde a fundação do mundo”. Mistério (de Cristo) e revelação são correlatos e complementares.

Na Bíblia o uso do termo é quase exclusivamente no sentido geral e não implicava nada em secreto, mas trata-se de pré-condição de discernimento. No Antigo Testamento aparece nos escritos tardios com a influência do helenismo e com uso apenas tópico. Nos Salmos aparece junto à ideia de que parábolas (*mashal*) ou provérbios divinos são decifrados para se alcançar a sabedoria (Sl 49.4;78.2). É no Novo Testamento que o *mystérion* aparece em seu sentido mais teológico. Nele o termo mistério é empregado três vezes nos sinóticos, dezoito vezes no corpus paulino, uma vez no Apocalipse. Em todos esses casos emprega-se a palavra como uma categoria de interpretação do sentido geral do cristianismo e de suas doutrinas. Nesse sentido a teologia trata do mistério cristão.

53. Cf. verbete “mystère” no *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*, de Rahner, K., e Vorgrimmler, H. Ed. du Seuil, Paris., 1970. Tradução francesa do original alemão de 1961.

Nos sinóticos aparece como fonte de sabedoria divina que esteve oculta e agora é revelada de modo oblíquo entre o que se oculta e o que se revela: “Abrirei em parábolas (*parabolês*) a minha boca; publicarei as coisas ocultas (*kekrummena*) desde a fundação (*katabolês*) do mundo” (Mt 13.35) “Parábola”, cognato de palavra, literariamente é um tipo de metáfora. Os ensinamentos e pregação de Jesus podem ser vistos como um desenvolvimento em parábolas do mistério do Reino de Deus: “A vós se vos há confiado os mistérios do Reino de Deus.” (Mc 4.11 e par.) O Reino de Deus é um tema que pertence à esfera da decifração do mistério que pertence a Jesus a sua proclamação (Mc 4.1-34) e que ele o revela ao “pequeno rebanho” (Lc 12.32). Em Paulo o mistério divino é revelado em Cristo (mistério de Deus = mistério de Cristo) (Cl 1.27; 2.2; 4.3; Ef 3.4); segundo 1Co 4.1 os servidores da palavra devem ser considerados “cuidadores do mistério de Cristo”, assim “falamos a sabedoria de Deus em mistério, outrora oculta, a qual Deus preordenou desde a eternidade...” 1 Co 2. 7). Trata-se de uma sabedoria *in mystérian*. O mistério oculto desde o princípio dos séculos (Cl 1.26) e revelado em Cristo, apresenta uma epistemologia própria e parabólica do mistério. Em primeiro lugar é “escândalo para os judeus” e “loucura para os gregos” (1 Co 1.23). O mistério é revelado por sinais e parábolas. Abre um horizonte e perspectivas de um conhecimento novo. Entretanto o mistério é também o que se retrai. Portanto, se a revelação é suficiente para um caminho, a luz que faz o caminho não significa que o mistério deixa de ser mistério. Para Paulo conhecemos em parte

(1 Co 13.12) ou em espelho (2Co 3.12, 18). Podemos “sondar” o mistério em parte, mas nunca alcançamos o fundo: o conhecimento não está ausente; mas, quanto mais conhecemos mais se amplia e se aprofunda o mistério. Essa perspectiva paulina pode ser estendida ontologicamente a todo conhecimento pela constatação de que quanto mais avança o conhecimento das coisas mais se amplia o mistério delas.

Mistério e mundo tecnológico

Nossas metáforas são ricas tanto cognoscitivamente quanto esteticamente. Mas, sofrem com o poder de transmutação tecnológica da memória. Predominam as metáforas de fôlego curto. Criam a tendência de satisfação estética e hedonista do que oferece o conforto de uma metáfora funcional que ao contrário do mito, exclui a presença de uma metáfora maior. O esquecimento das metáforas absolutas e in-conceituáveis criam espaço para uma disseminação estética sem memória fixando o ser humano no ordenamento puramente técnico do mundo. O livro de R. Bradbury *Fahrenheit 451*, transformado em filme, ilustra bem uma sociedade que pretende suprimir o passado em favor de uma nova memória tecnológica. Quando a *tecnologia* se propõe como metáfora absoluta nós entramos numa *Ge-stell*, em sentido heideggeriano, de uma estruturação de um novo mundo absoluto anônimo e tecnocrático que explora a terra com o sentido fechado num sistema que passa ele a ser o sentido, ou melhor, o sem sentido mal dissimulado. Para alguns

pensadores o sentido último desemboca mesmo e finalmente num sem sentido. A profecia niilista de Nietzsche se cumpre. Todos os mitos se transformam em literatura fantástica *subvertida* como estética de um mundo que existe somente no inconsciente psíquico.

A capacidade de resistência do mito, escrevemos acima, supera todas as funcionalidades que se atribuíram a ele. O “trabalho do mito” (Blumenberg) no tempo tem sua persistência em que ele se transforma, mas não perde toda sua força essencial. Sem o mito vivemos formas funcionais e secularizadas de esferas de sentido suspensas num abismo de nada. O senso do mistério exige que se lhe dê algum perfil diante de uma expectativa de completude. Trabalhar o mito é trabalhar uma *memória ativa* que no acompanha em luta contra o esquecimento. O mito é um modo de memória coletiva, um modo de arquivo de esperanças humanas.

O “trabalho sobre o mito” significa que trabalhamos nossa própria essência humana em seus desdobramentos. Estudar um mito não é mostrar sua estrutura seca ou sua função temporal. O mito não nos abandona, ele exige renovadas interpretações. Trabalhar o mito é uma forma de contínua metaforização interpretativa. De interpretação em interpretação caminha o mito na história. O mito não se entrega facilmente à amnésia; nele fazemos uma anamnese de nossa condição e de nossas transformações históricas. Cada época tem sua metáfora (Ortega) e a metáfora revela o vigor da palavra desde o mistério até o *lógos*. No mistério vigem as forças que não podem ser esquecidas, ain-

da que obscurecidas por representações de um eu nascido e forjado no espelho da época. As musas, filhas de Mnemosyne , memória) cantam pelos começos (*ex archês*) do nascimento da humanidade e gênese dos deuses. Na fonte do esquecimento (onde habita a divina Léthe do esquecer) a memória das archês é ameaçada como no reino dos mortos.⁵⁴ Jacques le Goff escreve a respeito: “*Mnemosine*, revelando ao poeta os segredos do passado, o introduz nos mistérios do além. A memória aparece então como um dom para iniciados e a *anamnesis*, a reminiscência, como uma técnica ascética e mística. Também a memória joga um papel de primeiro plano nas doutrinas órficas e pitagóricas. Ela é o antídoto do Esquecimento. No inferno órfico, o morto deve evitar a fonte do esquecimento, não deve beber no Letes, mas, pelo contrário, nutrir-se da fonte da Memória, que é uma fonte de imortalidade. Assim, na aprendizagem pitagórica, os “exercícios da memória” ocupavam um lugar muito importante.”⁵⁵

A vivência do mistério nunca é direta. O mistério se manifesta em algo, na linguagem, numa pessoa, numa ação, etc. A sua vivência depende também da subjetividade que trabalha sobre a sua manifestação. A manifestação oblíqua do mistério instaura uma indecisão, uma ambigüidade, um jogo de luz e

54. Cf. o cap. VII “Mitología de la Memoria y del Olvido”, em *Mito y realidad*, de Mircea Eliade, Ed. Labor, Barcelona, 1991.

55. Le Goff, J., *História e Memória*, Editora da Unicamp. Campinas, 1990, p. 378.

sombra, que incide sobre a subjetividade receptora e ativa. O mistério exige uma poética que crie um perfil e certa identidade do próprio mistério que assume as características de um mito. Originariamente o mito opera como palavra salvífica. O seu uso deturpado ou ideológico é já uma traição. O mistério vivido no mito sedimenta um modo de ser humano como relação de presença abissal do mistério. Nós recolhemos nossas archês oferecendo um perfil narrativo e poético ao mistério; nossa humanidade se desdobra no tempo em relação com a nossa essência arcaica (nossas archês), o que corrobora a importância de uma fenomenologia do arcaico para a antropologia filosófica.



7. Leitura Metafórica do Mito

*“Quando no alto os céus não haviam
ainda sido nomeados e a terra em baixo
ainda não fora chamada pelo nome...”*

ENUMA ELISH

Teoria para uma leitura metafórica

A narrativa e o texto do mito formam um desafio ao leitor. Seus personagens, o mundo do texto, o cenário, a trama, o estilo, os tempos e os espaços, o leitor implícito e o leitor real, tudo no mito desloca o leitor de seu próprio mundo e o coloca em questão. Enfrentar o texto do mito produziu inúmeras estratégias e todas se revelam insuficientes. Algo no mito escapa.

Quando Ricoeur propõe a leitura metafórica do mito ele não o faz por recusar as alternativas linguísticas e históricas. Entretanto ele quer sublinhar fortemente que essas leituras não podem substituir a leitura hermenêutica que parte do texto e sua relação com o leitor e entra no processo genético de produção metafórica de sentido. Essa é uma leitura da nova retórica que toma o texto com sua autonomia estruturadora de sentido. A leitura metafórica nos obriga a uma nova genealogia do sentido ou prestar atenção à gênese do sentido guiado por uma matriz metafórica. As leituras históricas, semióticas e estruturais são provisoriamente desconectadas (uma *epoché*). O processo metafórico engancha o movimento genético do sentido que acompanha a metaforização do mundo. Reatar, na medida do

possível, a dinâmica do sentido: essa é nossa prioridade do processo metafórico. O relato mítico é um discurso regulado, tramado com uma chave que remete o significado ao seu fazer (aspecto performático do mito) e ao seu dizer, e exige do leitor muito mais que o domínio de um código ou um sistema de signos. A implicação do ato de ler exige um percurso de reconhecimento (*anagnôrisis*, de Aristóteles) que o envolve com o leitor implícito⁵⁶ do texto em diálogo com o leitor real. A leitura retórica e metafórica descobre mais que a organização sintática (sintagmática) e significações previamente codificadas: entra na excedente riqueza semântica do mito pela leitura paradigmática, que segundo Saussure, repousa sobre as relações de similitudes de sentido. Ela não trabalha com unidades fora da frase (morfemas ou mitemas, símbolos ou metáforas identificados com uma palavra isolada); sua unidade mínima de trabalho semântico é a frase (na esteira de Émile Benveniste), e seu pano de fundo é uma narrativa, um texto, um discurso em sua inteireza. Toda a trama é analisada na relação da frase com o discurso. É a frase que detém no discurso a relação metafórica propriamente dita; a metáfora como palavra arrancada do discurso se dissolve no ar e ficamos apenas com a referência de uma figura literária. Podemos fazer a referência à metáfora da luz em muitos textos. Temos um tropo literário. Numa narrativa

56. O *leitor implícito* (ou o narratário, ou o leitor ideal) é o leitor tal como a própria obra o projeta. O *leitor real* é o leitor que lê o relato de fora e com seu mundo próprio. Expressões postas em uso por W. Iser, *Der implizite Leser*, München, 1972.

a metáfora adquire um dinamismo que lhe dá vida na frase. É no discurso que a metáfora abre o caminho da linguagem para a vida.

O mito enquanto portador de sentido possui camadas precisam ser decifradas. A articulação metafórica é uma das chaves para sua compreensão, essencial à compreensão do processo formador de símbolos. O mito forma uma unidade narrativa e organiza o mundo numa interação entre o todo e as partes. Pode apresentar várias versões e uma pluralidade de narrativas que organizam partes do mundo em um mito maior. A relação entre uma pluralidade de mitos de uma coleção revela que há conflitos e desarmonia, mas as partes necessitam do todo para significarem. Uma análise do mito pode revelar uma multiplicidade de aspectos que atendem a preocupações específicas das diferentes ciências que tratam do ser humano (antropologia, psicanálise, psicologia, sociologia, etnologia, etc.), entretanto o mito permite uma abordagem mais geral da mensagem. Há uma inserção semântica ontológica na fenomenologia do mito por suas raízes arcaicas e originárias em que o sentido é expresso. Essa abordagem será fenomenológica, hermenêutica e ontológica; ontológica porque trata da manifestação de sentido ontológico do mundo; e hermenêutica porque trabalha com a polissemia da linguagem. No caso dos mitos a linguagem é pré-conceitual.

No jogo metafórico do mito as metáforas devem ser lidas num quadro de oposições de metáforas propositivas de um mundo ou ação exemplar em face de contra-metáforas recusadas

que revelam que encontramos no mito o choque entre mundos e culturas abertas metaforicamente.

O mito como a poesia originária necessita inspiração. A inspiração, ou a *daimonia* sintoniza espiritual da palavra, a força criadora da arte, etc. A inspiração mostra um aspecto essencial da língua, a sua relação com o mundo em posição de linguagem, na intersecção do pré-linguístico com o linguístico. Mesmo na leitura podemos refletir o poético de um texto e tomados pela inspiração do texto, temos a capacidade de sintonizar o poético. A inspiração⁵⁷, compreendida como incidência que potencia a sintonia além do limiar das estruturas sedimentadas e reguladoras e mantém uma abertura para a espontaneidade criadora maior. A língua como ato é *enérgica* (Humboldt), e a vitalidade da fala potenciada é inspiração. Enquanto *enérgica* a língua se mantém viva. Não é apenas estrutura. A língua como *enérgica* é a formadora misteriosa do espírito humano como abertura para o mundo. Os mitos trazem com eles menos explicações ou conhecimento empírico do mundo que uma mitologia da palavra mesma.

Intencionalidade e sintonia

A metáfora é a ficção geradora que anima a linguagem e o mito: a metáfora funciona na base da linguagem. Podemos divi-

57. Aqui significa algo diferente da mania, possessão, *daimonia* enquanto intoxicação, entusiasmo, automatismos, etc. Antes é uma referência ao uso da língua potenciada por possibilidades poéticas; entretanto, em alguns poetas a inspiração é identificada com uma disposição ativa de um *daimon* na personalidade do autor.

dir a estrutura da língua em duas partes. A estrutura linguística expõe o corpo da língua como uma parte rígida e sedimentada comandada por uma legislação em vários níveis; desse lado a linguística estabelece-se firmemente como ciência. Na base da estrutura da língua temos o que chamamos a sua parte branda onde o determinante não é a legislação sedimentada, mas a inovação semântica ou a criação de sentido. Na base da língua trabalham os tropos semanticamente inovadores. Nessa esfera ou dimensão o sentido mostra seu lado que não se resume à estrutura e onde a ficção e a imaginação produzem de forma criadora. Aí reina a metáfora. Para a ciência é a parte ensaboada ou escorregadia da língua.

A observação artística e a leitura de um poema não pertencem ao automatismo da língua. A língua tem na sua base branda uma relação diferenciada com a subjetividade humana que permite a *sintonia* com o movimento criador do poeta ou a beleza sonora da música. A inspiração é uma metáfora que sugere uma in-fluência não mecânica do vigor criador de sentido sobre o sensível ou sobre as formas de expressão. A espiritualidade humana não é só razão; há todo um universo de inspiração que permite criações e trans-criações⁵⁸ cujas fontes são as formas inspiradas de expressão: a arte reúne o que mostra com a visão de uma forma bela criada para dar novo sentido às formas.⁵⁹

58. Apropriação livre do termo cunhado por Haroldo de Campos, estendendo-o além da tradução poética ao âmbito motivado e inspirado da língua.

59. Cf. para este parágrafo a obra de François Heidsieck, *L'inspiration. Art et vie spirituelle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1961.

A sintonia pode ser viciada como uma linguagem que se reproduz apenas por mecanismos lógicos similares ao da reprodução da arte na era técnica. A sintonia pode ser viva e o sentido surpreendido *in vivo acto* e em relação com as próprias *vibrações de sentido* que acompanha o ato de metaforizar e de poetizar. A leitura do mito precisa reconhecer pelo menos que sintonias com outros sentidos podem ocorrer. A interpretação busca o enganche que passa da sedimentação fixada para a tradição viva, do discurso inerte, para o sentido que palpita no texto, do espírito conformado da metáfora morta para o espírito que sintoniza a metáfora viva. Essa sintonia requer uma abertura para o aspecto criador da linguagem e certa capacidade de entrar no seu ritmo; em outras palavras, uma sintonia para a ‘dimensão poética’ da linguagem (que se conforma à seminal ‘função poética’ elaborada por Roman Jakobson e discutida por Humberto de Campos em correspondência entre os dois autores). O tradutor não precisa ter a mesma inspiração do poeta que compôs, mas necessita da capacidade de trans-criar por uma sintonia com o próprio movimento das palavras do texto. Haroldo de Campos nos oferece belos exemplos em obras como *Bere’shit. A cena da origem* ou *Qohélet/O-que-sabe/Eclesiastes*⁶⁰, entre outros.

O ato de sintonia pode ser apenas funcional na língua ou pode mostrar o ato/evento do poetizar inspirado: a) – A inspi-

60. Campos, H. de, *Bere’shit. A cena da origem*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1993; *Qohélet/O-que-sabe/Eclesiastes*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1990.

ração profunda como “comunhão ontológica”; “inspiração” que permite construir o poético e o mítico; b) – é o que nos orienta além dos cânones da língua ou nos força em transgredi-los; c) – que produz e capta variantes/vibrações de sentidos; d) – que nos orienta na construção de frases e discursos que criam o novo semântico.

A língua encarna o poder metafórico de originar sentido (as metáforas antigas se referem a ela como e fonte, gérmen, *fons et origo*, sêmen, esperma, como no *lógos spermatikós* dos estoícos e gnósticos, ou mesmo no *lógos* cristão). Mito como uma palavra que emerge da fonte e tem o poder de esconder e revelar: ao esconder nos aproxima do mistério; ao revelar nos aproxima do *lógos*. Provocado desde o âmago do mistério e na dialética do que se mostra e do que se esconde, vivemos o drama do retraimento do sentido do ser. Não se agarra inteiramente o mito em nenhuma malha interpretativa. O mito vem com a linguagem – o essencial vem pela linguagem; o mito traz com ele a insinuação do discurso inaugural, ainda que completamente alterado pelo tempo. Ele traz a possibilidade de considerar as archês pelas palavras solenes que formam o discurso mítico.

Horizonte mítico e unidade textual

O mito comporta um processo de recordação e interpretação que só podem ser autênticas se for acompanhada por um autêntico trabalhar o mito como portadores de nossas archês universais.

Achegar-se à metáfora mítica é abrir o campo de investigação de conteúdos que escapam ao controle restritivo de conceitos e onde o espírito encontra suas archês como horizontes abertos, modo de verdade que não se adapta nem à verdade empírica, nem à verdade formal, nem à verdade discursiva: entramos numa metáfora que pretende falar das coisas divinas, isto é, do horizonte do mistério fundamental. A metáfora mítica diferencia-se em questões fundamentais de outros usos metafóricos. Ela trabalha na fronteira do finito e do mistério que cerca todo finito, lança ponte sobre o fundo ontológico na busca de sentido em uma fonte além do finito. A metáfora mítica não é alegoria (esta escapa à lógica metafórica) e não se configura como simples antropomorfismo. Ela põe em questão o sentido do ser a partir do mistério. Apesar do exagero do irracional em Otto e em Schleiermacher, estes contribuíram para o reconhecimento de que o mítico-religioso em suas características próprias e discursos (linguagens) diferenciados. Mais que o assombro da linguagem (mitologia da linguagem) nós nos defrontamos com o assombro do mundo que se reconhece pela linguagem. A verdade originária no mito sempre vem em tensão com o mistério. A força viva da linguagem, não apenas desborda os sentidos já contidos nas estruturas da língua, mas vem acompanhada pela força da origem da própria linguagem: “a origem da linguagem está indissolivelmente unida à pergunta pela origem do mito e, neste contexto, o problema do começo da arte, da escrita, do direito, e da ciência remete para um estádio em que todas essas dimensões simbólicas

repousam ainda na unidade imediata e inseparada da consciência mítica.”⁶¹

A *epoché* do histórico, do estrutural (quase toda linguística), do empírico, do teológico, das ciências de um modo geral, são dados que poderão ser recuperados após o trabalho de descrição e análise do conteúdo nuclear, dados empíricos que eventualmente podem ampliar, alargar, estender a compreensão da interpretação metafórica. O caminho de *ampliar* o horizonte da metáfora buscando outras comparações era conhecido e praticado por muito retóricos. A escola retórica de Alexandria exagerou no emprego da alegoria, bem como a de Antioquia excedeu com a recusa de qualquer analogia. Hilário de Poitiers em seu pequeno *Tratado sobre Mistério* procurou escapar desses extremos tomando as metáforas como uma relação de tipo e antítipo, Na Renascença espanhola Baltasar Gracián, muito mal compreendido por seu gongorismo, entendia ‘concepto’ como um processo metafórico criador de sentido, daí a sua defesa da ‘agudeza’ e do ‘ingenio’ que o acompanha.⁶²

Uma mínima *unidade textual é essencial* para a formação do discurso. A unidade textual reúne um conjunto de frases que no caso do mito traduz o entrelaçamento de metáforas e horizontes metafóricos. É possível distinguir no discurso metafórico

61. Cassirer, E., *Philosophie der symbolischen Formen*, II (Das mytischen Denken), Berli, 1925, p. IX.

62. Hilário de Poitiers, *Tractatus Mysteriorum (Traité des Mystères)*, Éditions du Cerf, Paris, texte, trad, et notes de J-P Brisson. Sobre B. Gracián ver especialmente, *Agudeza y arte de ingenio*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1942.

a *metáfora matrix*: muitas vezes se descobre ao final do trabalho de análise. Trata-se da metáfora que dá unidade ao texto: a abertura da narrativa é dominante. Há metáforas que se impõem como um campo a priori de produção de outras metáforas, como a metáfora Deus para a teologia, e a metáfora do ser para a filosofia. Nesse caso, são metáforas que se resolvem por si num campo semântico, e, nesse sentido, são *ab-solutas*. Assim também a metáfora “ser” para a ontologia. A profusão de sentidos (o ser se diz de muitos modos) revela a natureza metafórica da ontologia.

A metáfora mítica apresenta características tais como a sua inserção no plano do *mysterium*, o recorte e transposições entre o sagrado e o profano, a relação com a presença e poderes divinos, a pertença à sabedoria tradicional assumida por uma comunidade, seu caráter performativo ou vinculado à produção de gestos e atos. O conhecimento mítico metafórico não visa tanto particularidades narrativas circunstanciais quanto o modo como essas particularidades veem “empapada” pelo mistério (que podemos ver como um conhecimento cercado pelo mistério de todos os lados exceto um que lhe serve de base para a transposição metafórica). Assim o sentido do mito para ser reconhecido em sua escala deve atentar para o modo de assombro do *mysterium* (Rudolf Otto).

O ato de ler implica em que o mundo do leitor e o mundo do texto entrem em processo de síntese onde o leitor real busca aproximar-se do leitor implícito ideal; a leitura produz uma simbiose de mundos. O leitor implícito recita, canta, dança,

confessa o mito: a performatividade se realiza idealmente no leitor projetado pelo texto.

A relação com o leitor implícito é puramente imaginária. O leitor real faz um esforço de sintonia para se envolver com o texto entrando nele e não apenas o decifrando de fora. Não se trata de um processo apenas subjetivo. A forma do texto e seu conteúdo podem ser acessados por uma imaginação empática como quem lê uma poesia. Esse aspecto possui uma analogia com o que Schleiermacher chamou de ato divinatório (criticado, sem muita razão, como psicologismo). O ritmo e o movimento do texto proporcionam um enlace pelo qual podemos entrar, mesmo que parcialmente, no movimento criador da língua. A sintonia funciona como a imaginação que introduz o texto e o leitor implícito na esfera do leitor real. Além da objetividade de conteúdos expressos, alguma forma de inspiração faz parte de sua constituição.

As metáforas que introduzem o mistério na significação sugerem interpretação e compreensão essencial e não a desmitologização ou mesmo a remitologização: a narrativa mítica abre, dissemina e provoca possibilidades em muitos e diferentes aspectos; a hermenêutica do mito não reduz nem subverte o texto, mas a dilatação metafórica promove a compreensão entre polos ontologicamente diferentes ou opostos. A ampliação hermenêutica do mito abre possibilidades interpretativas e compreensivas que mostram o mito como potencial de significação aberta. Enquanto o conceito faz o movimento linguístico semântico de fechar e reduzir, o mito faz o movimento contrário de ampliar e abrir.



8. O texto metafórico mítico: exercício de
leitura metafórica do mito da criação em
Gênesis 1.1-5 e Gn 1.26.

*“Quando no começo o divino Senhor formava/cortava
os céus e a terra, a terra era um tohu vabohu
e havia trevas sobre a face do tehôm,
o espírito do divino Senhor revoava
sobre a face das águas. E disse: seja a luz! E foi luz.”*

GÊNESIS 1.1-3

A Bíblia como conjunto de obras de vários estilos (e como cânon) deve ser lida no horizonte aberto pelas metáforas-mães do mítico criar divino. Não é acidental o fato de que os editores finais do cânon do Primeiro Testamento apresentem o horizonte bíblico aberto pela narrativa da criação (texto produzido no Exílio e com a última redação pós-exílica), como uma grande moldura mítica para as narrativas subsequentes. Vale a pena mencionar que estudos teológicos recentes tendem a valorizar essa visão dos começos como essencial para uma hermenêutica teológica do Primeiro e Segundo Testamentos.

Os escritos bíblicos usam a linguagem que remete os eventos, as personagens, e os próprios relatos a significados que apontam em duas direções: uma, a de formação da trama ou de roteiros (que não parece ser a grande ou primeira preocupação dos escritores), um mínimo de estruturação e conceituação; outra, a de dar relevo a significados que ontologicamente trazem

figuras indiretas do mistério divino. As personalidades fortes, as personagens comuns, representações do cotidiano de relações familiares, uma vinha, um semeador, um animal, são significados que colocados em parábolas não deixam de ser também metáforas, e desviam o significado para um contexto novo de ampliação do horizonte. Deus bom, metáfora matriz, se torna o horizonte do ser humano; o ser humano como metáfora é transformado em horizonte metafórico para falar de Deus. A explicação antropomórfica é insuficiente como esclarecimento desse processo metafórico por operar com o princípio da redução em detrimento do princípio de ampliação. O princípio da ampliação dilata o núcleo de conhecimento ontológico que a metáfora mítica traz incrustada. A sobreposição, a comparação, a analogia, não são fenômenos de significação puramente intralinguísticos como querem algumas teorias: é o sentido do mundo que está em jogo e as próprias dimensões do fenômeno nada simples que chamamos “realidade”. O mistério é uma dimensão ontológica do mundo que pode ser visto como dobra divina das realidades humanas.

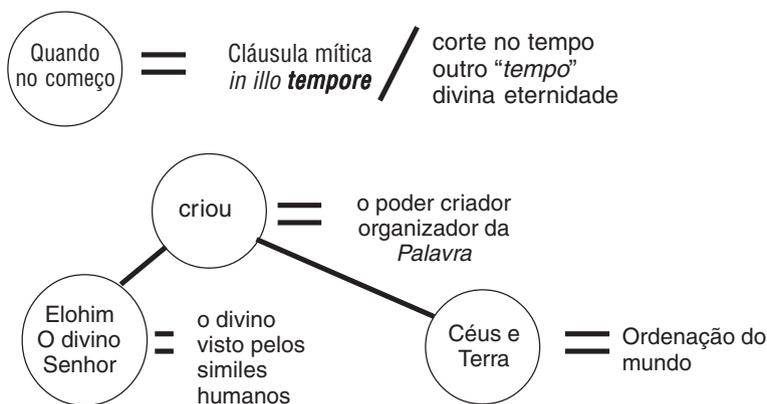
A abordagem que fazemos do mito da criação no texto do *Bere'shit* não visa extrair a mensagem em sua especificidade judaica ou a especificidade cristã, mas ir além dessas especificidades buscando os conteúdos universais dos mitos cosmogônicos ainda que devamos passar pelas particularidades do mito em questão. Os círculos nos quadros que aparecem abaixo assinalam o uso e o processo metafórico da *frase* onde processo metafórico acontece, mas procuramos relacionar cada

metáfora com o todo. Detectar as metáforas como realidades de fato e como significado de superfície abre o caminho para a interpretação busca outros níveis de significação metafórica e mais profunda do sentido.

Gen 1.1: a metáfora cosmológica

“No princípio, Deus criou o céu e a terra”⁶³

Literalmente: – quando no começo // divino senhor/ a deidade // criou/cortou // os céus e a terra



Metáforas fundadas sobre os significados de ‘começar’ (começo no tempo do mundo/começo no não-tempo ou no “outro tempo divino” = *in illo tempore*), ‘senhor’ (“*el*”) (na esfera da sociedade/ senhor sobre tudo e superior a qualquer

63. Citamos o texto bíblico segundo a tradução da Bíblia de Jerusalém.

outro poder), ‘criar’ (ato humano e secundário de criar/ato divino e absoluto de criar), ‘céus e terra’ (*ordem* vivenciada e controlada pelo humano / *ordem* estabelecida pelo poder divino =*mundus, kosmos*). As metáforas míticas unem duas esferas ontológicas opostas como a esfera divina e a humana. As metáforas do texto se articulam mantendo uma coerência semântica numa estrutura profunda (ontológica). Como em todo grande mito a narrativa se move na dialética caos/cosmos.

Trata-se da “fundação” de uma ordem sobre algo que antecede como “desordem”: ordem que nos remete ao outro tempo, o tempo mítico daquela expressão bíblica recorrente: “desde a fundação do mundo.” O mito nos coloca nesta tensão *entre-tempos* de diferentes ordens/desordens.

As metáforas se encaixam umas nas outras e significam entre si formando um grande conjunto metafórico. “Começar”, “criar”, “o divino”, “céus e terra”, são quatro metáforas que nascem de um fundo de uma experiência não apenas literária: possuem raízes ontológicas expressas em um quadro mítico. No conjunto as expressões metafóricas criam uma tensão entre o gesto criador em um “outro tempo” e a ordem praticada/vivida no tempo criado pela própria narrativa (trama do tempo). Os nomes e os gestos divinos são metafóricos. A exegese racionalista os descrevem apenas como antropomorfismos e limitam a relação de sentido e produção semântica que o ser humano retiraria de si próprio.

O campo metafórico aberto e ampliado é projetivo de discursos futuros. Épocas diferentes se remontam uma sobre as

outras em tensão com o tempo mítico. Não podemos aqui mostrar como as metáforas dos relatos da criação se remetem uma à outra nas diferentes narrativas. Basta mencionar as referências intertextuais da criação dos Salmos, de Jó, de Isaías, e de Jo 1 para se perceber como as metáforas de se remontam. A interpretação e os caminhos se multiplicam em torno de metáforas geradoras.

A *tensão* entre o mistério divino visto em relação com sua obra (o modo mais direto e referenciado no mundo e de modo indireto e oblíquo no qual mistério se instala) dá o paradigma de como se pode falar do divino: a projeção e ampliação das frases com força de metáfora nos posicionam para que o mesmo seja dito em outras metáforas. Uma metáfora matriz, independentemente do tempo, *projeta dimensões do mistério* sobre outras metáforas que poderão ser criadas para significar novas relações com o Senhor Deus. A força da metáfora mítica se sustenta nas duas pontas em tensão da cadeia de significação metafórica: reflete ao mesmo tempo a língua enquanto *enérgeia* e reflete o mistério divino da Presença.

A formação dos céus e da terra aponta para o poder formador/criador da unidade que envolve o ser humano (céus e terra). Formar, criar, céus e terra, associadas a Deus são originalmente metáforas transcendentais (nos limites da experiência humana) que só têm sentido se o mistério lhe for agregado. O nome *El* é uma metaforização de senhor. *Elohim* metaforiza a ideia de senhorio (*El*). O próprio nome latino Deus é metafórico e provém da metaforização da luz do dia (*díus, dii*.)

sânscrito que significa dia), daí Zeus/theós e Deus. Não é originariamente um nome próprio, mas a caracterização de um sujeito como senhor. A metáfora “adam” significa originariamente “argila”. “Terra e Céus” substituem o *mundus* latino e o grego *kosmos* (que significam ordem das coisas). O senhor criador é senhor de uma ordem por ele criada. O verbo *barah* não é de uso exclusivo de Deus (como comumente se afirma, mas na Bíblia é usado quase que exclusivamente para Deus) e acompanha-o a ideia de trabalho especializado de um artesão que cria o novo. Provem da mesma raiz do verbo cortar, que originou o termo “berith”, usado para significar “fazer uma aliança” (literalmente, “cortar uma aliança”). Na segunda narrativa da criação Deus é claramente e cruamente um artesão manual. Deus na primeira narrativa é também um artesão que modela (corta) uma ordem de coisas com a palavra.

Podemos observar que as metáforas se articulam ao propor um mundo, o mundo que a narrativa cria e carrega, “o mundo do texto” na terminologia de Ricoeur.

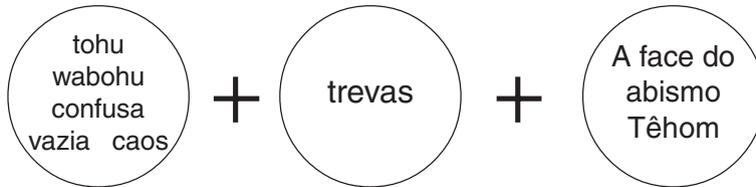
Gn 1.2: “Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, um vento de Deus pairava sobre as águas”.

– As metáforas finais do verso 1 tomadas literalmente são: o vento da deidade // revoava // na superfície das águas



As metáforas fundadas sobre os significados de ‘vento’, ‘sopro’ (alento, hálito humano / espírito divino), ‘mover ativo’ (agir humano/ agir divino), ‘superfície das águas’ (o mar / águas primordiais) ampliam as metáforas iniciais e sustentam a coerência ontológica inicial. O divino é um ser vivo (o alento) que sobrevoa as águas tumultuosas originais. Como essas metáforas são polissêmicas podem significar também, como em outros mitos do oriente, algo gerado no útero primordial passivo ante o poder e iniciativa divinos. De qualquer modo a independência absoluta do ser divino face aos elementos primordiais é firmemente estabelecida. O ser divino possui um “dinamismo vital” próprio e superior; seus movimentos não se confundem com os dos elementos caóticos das águas primordiais. O ser divino é superior (agita-se sobre) e “vence” a resistência que os elementos caóticos oferecem. As metáforas de ambos os lados devem ser postas juntas a fim de que o contraste e o conflito produza o efeito semântico. A metáfora que se forma nessa sequência mostra o ser humano entre forças caóticas incontroláveis e a possibilidade de uma ordem pela presença de um poder separado (separado= santo).

O início do versículo utiliza expressões metafóricas de difícil tradução; por isso mantemos as expressões hebraicas *tohu wabohu* e *têhom*// junto com as metáforas trevas // a face do abismo:



Metáforas fundadas sobre os significados de ‘caos’, ‘desordem’, ‘sem sentido’ (caos / caos primordial, não-mundo, o *têhom* de forças e entidades míticas destrutivas) são comuns nas cosmogonias.

Os elementos que dominam o caos, as trevas e o *têhom* mítico são hostis ao ser humano impotente para criar por si só uma ordem. O *têhom* é um abismo tenebroso e ocupado por um monstro marinho preexistente (*Rahab*), que no texto parece ter sido suprimido intencionalmente. Essa supressão não livra o texto do quadro mítico que o envolve (em oposição aos esforços de exegetas que se esforçam por mostrar a especificidade da narrativa bíblica, sem prestar atenção aos aspectos universais do mítico). Em outros textos o *têhom* é claramente habitado por forças telúricas. No Sl 104.6 ss o divino senhor faz as águas recuarem com o poder de sua palavra e estabelece limites para elas. O mesmo se encontra em Jó 38. 8ss onde reaparecem figuras míticas como Leviatã e Behemot. Conferir também os

textos de Is 51.9-10 (Rahab e o dragão); Jó 26.10-13 (o Mar e Rahab); Sl 74. 13-17 (Dragão e Leviatã); Sl 89. 8-12 (o Mar e Rahab). Os monstros servem, em geral, como metáforas do mal.

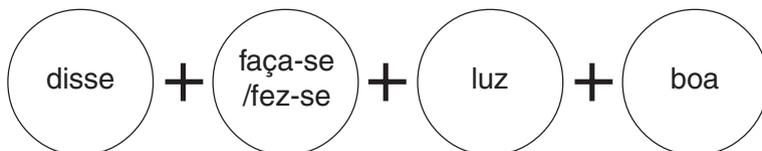
Essas metáforas dão ênfase às forças caóticas e fragmentadoras presentes.

A narrativa bíblica retira dos elementos caóticos a qualidade propriamente divina, comum aos mitos cosmogônicos onde a ordem é alcançada por uma luta entre deuses. No mito bíblico os poderes caóticos não são fortes o suficiente para uma luta com o divino. Deus age de modo inteiramente soberano em relação ao caos.

Gn 2.3-5: metáfora como palavra criadora

“Deus disse: ‘Haja luz’ e houve luz. Deus viu que a luz era boa, e Deus separou a luz e as trevas. Deus chamou à luz ‘dia’ e às trevas ‘noite. Houve uma tarde e uma manhã: primeiro dia.”

Metaforização: disse // faça-se/ fez-se // luz // boa



Metáforas fundadas sobre os significados do agir humano: a ‘fala’ (o falar humano/ o falar divino = a força originária da linguagem no humano e no divino), do ‘fazer’ (o fazer artesanal ou agir com o que resiste/ o fazer divino onde toda resistência

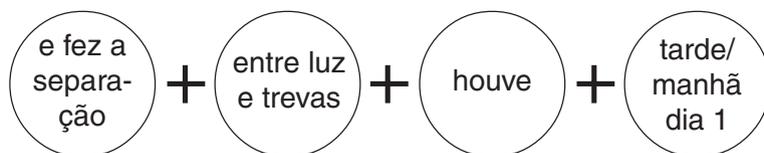
é vencida), ‘luz’ (os elementos primordiais de mundo com o qual o ser humano se defronta / os elementos primordiais da criação e sua origem divina), ‘boa’ (o bom irrealizável pelos seres que sofrem com aspectos destrutivos/ o bom perfeitamente realizado sem ser afetado por qualquer força limitadora).

O divino Senhor trabalha como um artesão e seu cinzel criador e modelador é a força da palavra. Nos versículos seguintes o Senhor cria, faz existir, separa, nomeia, cria uma ordem enfim, pela virtude de sua palavra irresistível: seu falar e a ação são absolutamente a mesma coisa.

O mito, em paralelo com os de outras culturas, revela a força ordenadora e classificadora da palavra. A palavra divina antecede a palavra humana. Na segunda narrativa a palavra humana é vista como derivada da palavra divina (Gn 2.19-20). A fala (*ph.*- \= manifestação fonética do sentido) expressa a realidade criando/ordenando o mundo. A palavra é dada como a componente chave do mito. É a manifestação do primeiro gesto divino: Deus diz. Toda resistência sucumbe ante o poder criador da palavra. A questão do sentido acompanha o ser humano como processo criador da palavra. A narrativa cosmogônica é ela própria a instauração do sentido pela palavra: dizer algo está no começo de tudo. O acontecimento primordial da palavra é tão fundamental no mito como o acontecer da própria realidade. Onde acontece a palavra uma presença é pressuposta e a realidade adquire uma característica misteriosa: a realidade e sentido se entrelaçam de modo originário e indissociável. Toda realidade é instaurada como esfera de sentido, ou seja, como esfera da palavra.

A declaração sobre a natureza boa da ordem/criação instaurada é uma constatação experiencial do que é bom: Deus “viu” que era boa a luz. O sentido do bem vem de um concreto bem fazer. A fonte do bem é o fazer da palavra divina. Do fazer divino ou do criar divino não vem o mal. A percepção da metaforização do bem que antecede o conceito implica um retorno às origens da inovação semântica e reconhecer o originário da experiência do bem. O bem promove uma direção que se opõe a forças ou comportamentos destrutivos e caóticos. A criação adquire uma direção boa em sua fonte divina.

Extensão metafórica em: e fez a separação // entre luz e trevas // e houve tarde e manhã, primeiro dia



Metáforas fundadas sobre os significados de ‘separar’ se referem ao jogo mesmo metafórico de unir o diferente e separar o igual (o *separar humano* que cria uma ordem, classificar, nomear, sobre uma ordem preestabelecida / o *‘separar divino’* criando uma ordem determinada pelo poder), ‘luz e trevas’ (o ambiente de forças elementares confusas cede à ordem determinada pelo divino) ‘houve’ (o que segue à palavra humana é contrastado com o que se segue à palavra divina), ‘tarde, manhã, 1º. dia’ (o ser humano não é a origem do tempo

ordenado /o ser divino origina o tempo organizado que se conta a partir dia 1, os dias das semanas, meses, anos, etc.).

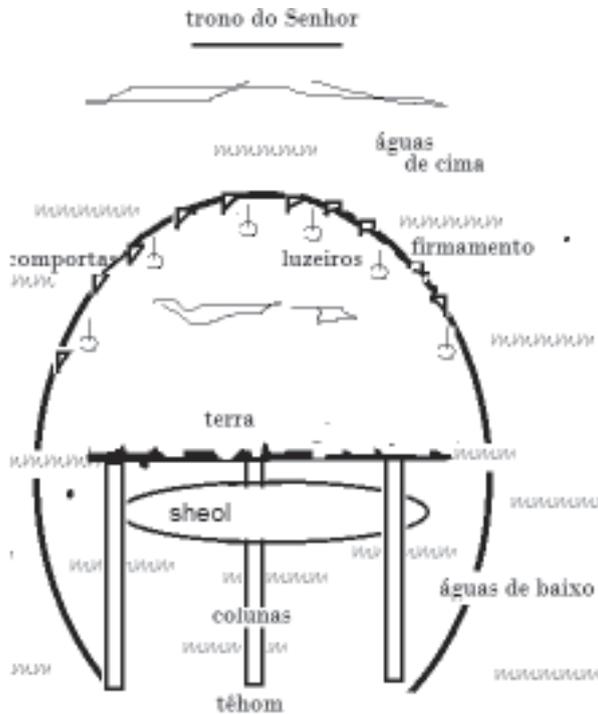
A marcação temporal é decisiva no mito da criação. A narração por si já introduz uma intriga temporal. Há antes e depois. Há deslocamentos temporais. O mito não é uma fuga da história e do tempo, mas uma temporalização de Deus. Entretanto, é significativo que haja reconhecimento do tempo desde que a palavra começa a agir. O reconhecimento do tempo não é possível sem a narrativa (Ricoeur). O tempo conceituado como puro fluxo ou *distentio animi* (Agostinho) só adquire um conteúdo ou sentido onde a palavra entra com a narração; no texto considerado trata-se da formação dos dias.

A metafórica mítica traduz a ordenação de mundo a partir de elementos ativos primordiais cuja instalação implica uma disposição temporal de fonte divina. O tempo estabelecido possui relação com o “outro tempo” divino. Toda compreensão temporal do relato bíblico, entre outras coisas, ressalta essa referência. O tempo tem a sua relação com o ser humano, mas suas determinações mais profundas originam-se da relação com o ser divino.

A sequência narrativa expõe o trabalho do divino Senhor com sua palavra e nomeações: chamou o dia “dia” e a noite “noite”, bem como estabelece funções e hierarquias.

O processo metafórico continua até que a ordem cósmica esteja completa. O mundo do texto difere completamente daquele de um leitor atento do século XXI. Entretanto a fonte

de sentido continua aludindo significações relevantes e universais para a compreensão do modo de ser humano. Deus é figurado como um artesão divino com o poder de sua palavra. Tudo acontece em torno da terra e de um céu relativo á terra (céu da terra) e as águas primordiais. O céu é imaginado como uma placa firme que envolve a terra do oriente ao ocidente, com os luzeiros (estrelas, astros) pendurados. Janelas ou comportas são abertas para que ocorram chuvas. Para isso as águas são divididas em inferiores e superiores. Deus habita um céu superior a esse. Essa representação pode iludir uma leitura superficial que pergunta pela relevância dessa representação “primitiva”. O literalismo da representação esconde o sentido das camadas mais profundas sugeridas pelas metáforas. A representação nos enreda com sentidos além dela e que devem ser sintonizados pela leitura onde as metáforas se abrem campos semânticos mais universais da condição humana.



Nada que se compare à imagem de mundo oferecida pelos nossos astrônomos: corpos gravitacionais formando sistemas de vários tamanhos, um sistema gravitando sobre outro sistema maior, formando inúmeros sistemas de estelares que gravitam em torno de bilhões de galáxias; a terra vista apenas como um minúsculo ponto nesse imenso cosmos. A vida não corresponde mais à ideia das espécies fixas, o tempo é contado em dimensões impensáveis para o mundo que o texto dá forma. O mundo artesanal cede lugar para um mundo tecnológico. Entretanto, ainda cabe a pergunta sobre as condições para um possível diálogo hermenêutico entre nosso mundo e o mundo do texto.

Estão aludidas no mundo do texto significações e questões outras como: até onde o ser humano experimenta o poder e o uso da palavra ou sua autonomia numa ordem ou em um mundo do qual ele não é o criador mais importante? Como agir num mundo que move-se entre o caos e os cosmos? Qual o lugar do ser humano nessa ordem que parte lhe pertence e parte lhe transcende? Como esse(s) mundo(s) se tornam nossos mundos? Como a palavra sintoniza sentidos e valores como direção de vida? Ainda resta a pergunta fundamental: por que as coisas fazem sentido para nós?

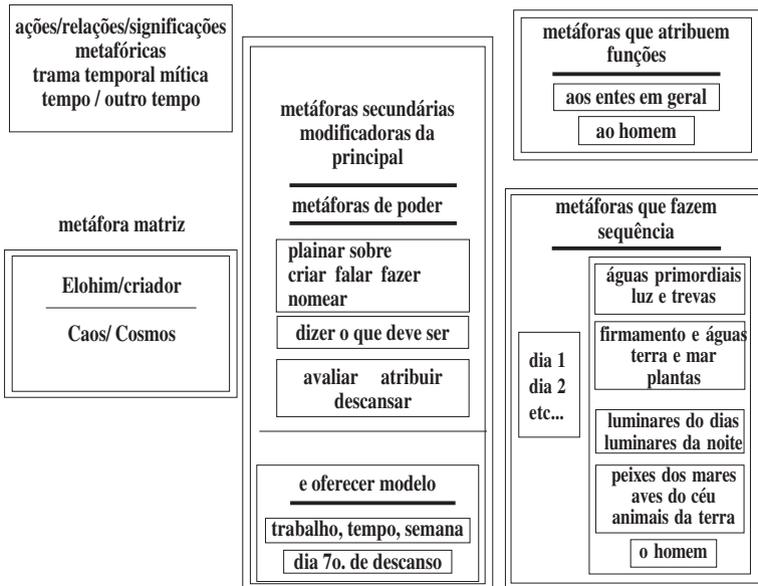
a. A estrutura metafórica

A estrutura/textura metafórica revela o texto/discurso como um mundo, um todo ordenado, formado metaforicamente: o complexo de do discurso metafórico tem a dominância de aproximações semânticas cuja lógica permanece escondida à pura interpretação gramatical, sintática, conceitual. Essas aproximações semânticas de metáforas que se entrelaçam produzem o efeito no texto de abertura e dilatação que todo procedimento redutivo tende a ignorar. O próprio texto metafórico sugere o tratamento que mantém a abertura dos significados a múltiplas interpretações. As próprias metáforas funcionam como modificadores de sentidos além dos modificadores sintáticos. Assim, a *semeiosis* semântico-metafórica segue estratégias de sentido que implicam prioritariamente em tratamento hermenêutico do texto. Os

conceitos reguladores são reduzidos aos atores, tempo, espaço. O resto fica por conta das insinuações metafóricas de sentido.

O mundo de sentido desdobrado num texto (mundo do texto) põe em ação um jogo interpretativo do qual participa, como subentendidos no texto, um autor ideal implícito (que exclui qualquer necessidade de consideração ou conjecturas sobre o autor real) e um leitor ideal implícito adequado ao mundo do texto. Em contraste e diálogo com esses atores subentendidos temos o leitor real que traz consigo um mundo próprio do leitor e um número de informações que se chocam com o mundo do texto produzindo um efeito hermenêutico.

Quadro de textura metafórica do relato de Gn 1.1-6 como moldura para uma diversificação de discursos:



A estrutura metafórica fornece uma representação do “mundo” do texto mítico, ou melhor, “os mundos” do texto mítico. A leitura e interpretação deste mundo e o choque com o mundo do leitor pode gerar uma simples recusa de sentido do (s) mundo (s) do texto com os sentidos que ele traz. Uma leitura mais atenta recusa essa simplicidade e busca o sentido profundo do texto que deve ser lido além do mundo representado do texto. A tarefa hermenêutica não se contenta na mera “representação de um mundo”. Aqui vige a suspeita de que o mito possui vários níveis de significação nas metáforas. Suspeita que nos leva à análise das oposições semânticas que começam no interior do texto, e abre a necessidade de ir além do texto. O texto “feito” é o texto “fazendo-se” As oposições internas do texto (explícitas e implícitas) reforçam a figuração de mundos proposta. As proposições afirmativas do texto são recortes que contrastam com as proposições negativas do que se diz. O não dito do texto é tão importante como a obviedade do dito. Um texto se constrói por proposições em contraste com as alternativas excluídas: *Elohim* criou // *Elohim* não criou/ *Elohim* não pode criar/ outros deuses criaram/ nenhum deus criou/ terra e céus não foram criados, etc. Também chama a atenção as oposições internas explícitas, por exemplo, a oposição de *Elohim* ao caos, à desordem, e à força dos elementos primordiais, como às águas originais ou as trevas. As oposições revelam que o texto metafórico mantém uma abertura revelam outros discursos subentendidos. O reconhecimento da textura metafórica do mito é um momento essencial no sentido a fim de não perdermos seu

teor quando entramos em contato com outros discursos. O discurso gerador metafórico-mítico atrai para sua órbita uma quantidade de outros discursos que mantêm a tensão originária entre a ordem do mistério de um lado e a formação de uma ordem da razão de outro. A Bíblia tem um conjunto de metáforas que perpassa seus vários discursos que são tributários dessas metáforas originais e geradoras.

As oposições que vão além do texto incluem a língua como sistema semântico, a história como lugar de memória, a sociedade como lugar de ação e de conflitos. Entretanto, essa inclusão implica em retirar a suspensão inicial de tudo o que nos leva para fora do texto.

b. O teor do discurso de Gn 1

O teor do discurso não é a mesma coisa que o mundo do texto. O teor é dado pelo processo metafórico que produz sentido além do mundo do texto. A metáfora expande seu sentido e provê significados capazes de descolamento de todo exclusivismo do texto dado. A metáfora base é pervasiva e disseminadora de outros discursos. Essa abertura não se traduz em conceitos ou teorias, mas em narrativas que reconhecem a força da metáfora criadora.

O mito interpreta o mundo no mistério das origens. O mistério das origens é estendido à vida e à história. Nas sociedades arcaicas os acontecimentos, a hierarquia social, os rituais de renovação, de iniciação, de celebração, etc. são vividos na esfera

de um mundo miticamente configurado. Com a extensão do sentido além do mundo gerador, a vigência do mistério no mundo e na existência contemporânea são preservados. A narrativa de Gn 1 conserva a tensão entre o evento histórico e o mistério que constitui a moldura cosmológica das coisas. Desnecessário dizer que a suspensão do mundo do texto na ampliação metafórica do sentido suprime qualquer possibilidade de conflito científico com a evolução constatada pela biologia ou conflito com qualquer outra teoria científica.

O real (qualquer que seja sua definição) remonta sua compreensão a fontes divinas no mito. O mistério alcança a própria noção desenvolvida em muitos modos na história da filosofia. Os mitos dizem a seu modo que o real e o sentido do ser estão ainda vinculados a uma poética que vai além de uma visão estética do mundo: a narrativa mítica encarna uma poética primitiva que aponta para raízes enterradas no “outro tempo” que marca a presença do divino.

A temporalidade cósmica e a vivência da temporalidade humana resistem a explicações empíricas e à compreensão existencial. Há uma condição que não se limita à explicação científica da física ou da fenomenologia existencial. A realização de sentido temporalmente levanta perguntas sobre a morte e a escatologia, sobre o começo e o fim, dá consistência à necessidade metafórica do “outro tempo”. Os estudos do tempo nas tradições míticas das religiões chamam a atenção para a relação entre o tempo que vivemos e o outro tempo divino. A suspensão absoluta e radical de qualquer “outro tempo” margeia uma

atitude niilista. Pelo menos há que se considerar o insondável do mistério como limite do sondável no tempo.

No relato de Gn 1 o mal não pode ser um efeito da criação deficiente ou de maldade de elementos primordiais (vencidos pela ação boa de Deus) pois a criação é declarada divinamente boa. Mas, a própria declaração se faz em contraste com a existência do mal. Ainda que a questão do mal não seja tratada nesta primeira narrativa da criação, fica subentendido que a questão é transposta do físico para o moral e o religioso em sua expressão mítica.

O mito figura o poder divino como único. Qualquer que seja o tipo de poder, o mito o relaciona com sua fonte ontológica. Embora haja experiência de poderes secundários estes ou refletem o poder concedido à criação (na narrativa de Gn 1, simbolizado pelo poder atribuído ao ser humano) ou um roubo ou apropriação perigosa e com efeitos inesperados (como no mito de Prometeu). O poder divino permanece íntegro.

A narrativa de Gn 1 repete fórmulas que são próprias de uma representação, que para alguns pode ser um texto ritual e uma liturgia: os componentes performativos (discurso em forma de ação) começam com a estrutura disposta para liturgia, recitação, sonoridade⁶⁴, memória, celebração, que o texto indica: a criação como prática poética. Essas indicações sugerem que o mito não era apenas lido, mas cantado em comunidade,

64. Ver a “transcrição” de Haroldo de Campos em *Bere'shith, a cena de origem*, Ed. Perspectiva, São Paulo, 1993.

dançado, representado. A performatividade já aparece no próprio senhor criador. A performatividade justifica uma releitura num sentido não mais estático, mas sua significação para um mundo dinâmico e sujeito a contínua transformação. A força criadora da palavra divina pode ser vista no ser humano, guardadas as dimensões performativas de uma e de outra palavra.

Ainda podemos incluir no teor mítico de Gn 1 a contra-metáfora ou a antítese da metáfora afirmada sobre *Elohim*. As contra-metáforas subentendidas podem ser apenas o reverso semântico da metáfora ou contra-metáforas do divino reconhecidos no mundo do texto, no contexto cultural, ou em narrativas paralelas. Isto nos leva a retirar a suspensão do mundo do texto e da história, como veremos adiante. Se permanecemos com a suspensão metódica do mundo do texto e da história, na esfera semântica há uma metáfora e sua contra-metáfora das mais importantes porque parece constituir os pólos articuladores da narrativa mítica de Gn1. Trata-se da metáfora que opõe o ser divino *Elohim* (o Senhor) ao ser humano '*adam* (argila vermelha vivente). A oposição de sentido não é atenuada pela metáfora da imagem e semelhança. Entretanto, metáfora e contra-metáfora neste caso e seus desdobramentos levaram muitos autores a verem na metáfora divina uma projeção antropomórfica. É inegável o antropomorfismo, contudo há que se ter em mente que a metáfora em seu aspecto cognitivo abre campos de reflexão que não se enquadram no registro simples de antropomorfismo (psicológico ou estético) na medida em que

tomamos em conta a dimensão ontológica e cognitiva do mistério que acompanha a metáfora mítica. A ideia de participação de uma realidade na outra tem aqui grande importância.

c. O texto e o contexto

Até aqui, na análise do mito, procuramos ignorar as interferências extra-texto. O parêntesis metodológico que tirou do jogo a história e outras ciências são abolidos e podemos retomar as contribuições das ciências, da história e da arqueologia em especial.

Os estudos que visavam a realidade do Oriente a partir da Bíblia sofreram uma mudança radical com a integração da Palestina ao todo cultural da região. Durante séculos estes estudos foram, de forma patente ou sutil, subordinados a premissas exegéticas e teológicas. À arqueologia feita para comprovar os dados bíblicos sucede a arqueologia da macro região do Oriente Médio. Hoje observamos um possante movimento que parte do todo cultural da região para compreender as partes; não se trata mais de “arqueologia bíblica”, mas de arqueologia simplesmente. Isso provocou uma revisão profunda da história e dos movimentos culturais que têm relação com o texto bíblico. A integração geográfica/arqueológica/histórica/literária/religiosa num todo que ajuda a compreender e contextualizar a narrativa bíblica de uma forma nunca procedida anteriormente.

A grande quantidade de mitos das origens sugere comparações e, em alguns casos a confluência cultural entre os povos. A narrativa que analisamos é relativamente recente, sua forma final remonta, provavelmente ao tempo da reforma de Esdras, pós-exílico, portanto. Sua elaboração tem como contexto o exílio babilônico e a época do retorno. Podemos situá-la entre os séculos VI-V a.C., segundo dados dos arqueólogos judeus Finkelstein e Silberman, responsáveis por uma revolução na história dos povos da Palestina e do oriente. Hoje temos muito mais evidências de que o texto do Antigo Testamento sofreu sua redação final pós-exílica e que as alterações e projeções de uma política de memória no passado foram muito mais profundas do que pensávamos há alguns anos atrás. Sobre o mito da criação na Bíblia podemos supor que a narrativa, mesmo com traços de uma anterior e longa tradição oral, traz de modo intenso o contexto babilônico

Ao compararmos o mito babilônico da criação (a comparação sumária com o *Enuma Elish* (“quando no alto...”) é apenas ilustrativa; a comparação poderia ser estendida a muitos outros textos cosmogônicos do Oriente Próximo, hoje conhecidos). Constatamos tanto o parentesco tanto quanto as diferenças do mito bíblico com mito babilônico:

<ol style="list-style-type: none"> 1. Ênfase na palavra; 2. Passagem do caos ao cosmos, o mundo é ordenado; 3. Iniciativa no mundo dos deuses; 4. Luta dos deuses; 5. A criação é má: resulta dos restos (caos), carne e sangue de um deus mau misturados à argila; 6. O ser humano é mau e importuna os deuses; 7. Os seres humanos servem os deuses de modo inadequado; 8. A relação com os deuses é de buscar aplacar a ira e contentá-los; 9. Uso ritual e litúrgico do texto; 10. Texto ideológico da realeza absoluta. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Ênfase na palavra; 2. Passagem do caos ao cosmos, o mundo é ordenado; 3. Iniciativa do senhor divino; 4. Soberania divina única; 5. A criação é boa; 6. O ser humano é criado bom da argila; 7. O ser humano desobedece à ordem divina; 8. Deus se interessa pelo bem estar e salvação do ser humano apesar do castigo; 9. Uso ritual e litúrgico do texto; 10. Texto ideológico-profético do novo Reino pós-exílico.
--	---

O contexto do exílio modifica o sentido geral da narrativa da criação. Acrescenta à narrativa uma dimensão profética. O uso litúrgico do mito (provavelmente usado na reinauguração do templo no período de Esdras) soa como uma confissão de fé antibabilônica. Esses mitos eram recitados (a estrutura e os movimentos da narração parecem escritas para esse fim), cantados, dançados, acompanhados de gestos rituais. As metáforas possuíam um caráter performativo, força de reatualização na performance dos participantes.

9. Epílogo

*« Soit qu'il le crée, soit seulement qu'il le dé-couvre,
le Logos fait surgir le monde. »*

IVON BELAVAL

Os mitos foram e são usados ideologicamente. Porém não é o uso ideológico que lhe define o conteúdo. O mito enquanto narrativa das origens apresenta um caráter originário liberador: o mito é uma narrativa que visa à liberação do ser humano. Como sentido-que-se-expande em outros sentidos o mito é uma metáfora que diz um mundo em suas origens, forma um mundo-horizonte para outros mundos. Sua linguagem traz indícios preciosos da essência metafórica da linguagem. Como sentido abrangente o mito insere a linguagem no mistério ou na fonte de sentido. Levanta a questão “como é possível o sentido para nós?” e nos coloca em face da pergunta pelo mistério do ser (Marcel).

O mito nos fala da condição humana e sua necessidade de viver em esferas de sentido. A indigência e deficiência humanas são compensadas por sua excedência na linguagem metafórica. A metáfora não é apenas chave para a interpretação do mito, mas chave também para compreensão hermenêutica do ser humano.

O mito enquanto uma narrativa de origem segue o paradigma da passagem do caos ao cosmos: os mitos cosmogônicos oferecem o quadro maior para outros mitos etiológicos. A

ordem estabelecida pelo mito traz implicitamente uma ontologia. A consideração ontológica do mito torna mais visível o aspecto da ontologia como hermenêutica. Segundo Kurt Hübner⁶⁵ o mito nos faz reconhecer o que a filosofia a partir do *lógos* esconde: o caráter plural e relativo da ontologia. Segundo Hübner nós deveríamos falar de “ontologias”. Ricoeur, por seu lado, propõe uma hermenêutica ontológica no quadro de uma incompletude própria de toda interpretação. Bebemos de uma fonte que traz constante renovação.

A metaforização mítica cria uma relação do tempo vivido com o tempo mítico. Do mesmo modo o mito comporta “eventos” míticos que podem trazer traços de memória de eventos reais ou não, mas que insere o evento histórico numa interpretação através do sentido-mensagem do mítico. Os personagens míticos podem ser inteiramente frutos da imaginação criadora e faz referências a aspectos da vida e do mundo permanecendo na ótica do horizonte mítico. A história e a ciência são desenvolvimentos de uma racionalidade que faz uma suspensão metodológica da compreensibilidade mítica, mas permanecem sujeitas a questionamentos propostos pelas narrativas originárias. Datas, eras, tempos indeterminados recebem significados proporcionados apenas pelo processo de metaforização. Blumenberg quando faz trabalho de história procura em suas obras descobrir as metáforas que conformaram épocas.

65. Hübner, K., *Die Wahrheit des Mythos*, München: Verlag C. H. Beck, 1985.

Em muitos casos essas referências temporais míticas podem ser entrelaçadas e recontadas com a história o que gera estilos literários mais complexos. O estilo mítico sempre narra em um tempo paralelo, mas que não deveríamos conceituar como não histórico; o tempo projetado num outro tempo que antecede o nosso (*in illo tempore*) é já uma elaboração temporal. O nosso tempo se compreende pela relação com outro tempo. A narrativa bíblica é um exemplo onde o mito ajudou a produzir história e a história contribuiu para a produção mítica.

Deve seguir-se à interpretação metafórica do mito um caminho aberto para uma teologia metafórica, caminho já trilhado por alguns autores como Sally McFague.⁶⁶ Uma teologia metafórica opera no sentido inversamente complementar ao da teologia conceitual: mantém-se na estrutura narrativa que desdobra os significados metafóricos originários em relação com as metáforas narrativas de eventos. Não é essa a dinâmica mesma das narrativas bíblicas?

Um estudo comparativo dos mitos aponta para a relação do mito com a religião em diferentes graus. Sua narrativa não visa apenas “contar uma estória”, mas narrar o sentido “transcendental” ou dos “limites a priori da origem do mundo”. Vinculam-se a ações pragmáticas de ritos, cantos, danças, com uma tonalidade de um evento solene.

66. McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Philadelphia, Fortress Press Sallie. 1982.

Rui Josgrilberg

Um mito visto metaforicamente abre a compreensão de outros mitos e abre pistas para uma compreensão ampla do pluralismo religioso da qual Kenneth Burke tira uma consequência: “cada um tem o direito de adorar a Deus em sua própria metáfora”.

Amthal, a pedagogia metafórica de Deus na Bíblia e no Alcorão

JEAN LAUAND

“Allah não se envergonha de falar por meio de
mathal, mesmo que se trate de um mosquito”
(*Alcorão* 02, 026).

Em torno da definição de *mathal*

M*athal* em árabe (ou seu exato correspondente em hebraico *mashal*; pl.: *amthal* e *mashalim* resp.) é uma dessas tantas palavras semitas que confundem em si diversos significados que as línguas ocidentais fazem corresponder a distintos vocábulos. Assim, se quisermos cobrir o campo semântico em torno de *mathal* (ou do radical tri-consonantal, a alma da palavra semita; no caso: *m-th-l*), encontraremos: provérbio, parábola, comparação, metáfora, exemplo, modelo, ditado, adágio, semelhança, analogia, equivalência, símile, apólogo, modelo, imagem, ideal, escultura, escarmento, tipo, lição, representação diplomática, interpretação teatral ou cinematográfica, etc.

Mesmo que atinemos, em cada caso, com a tradução mais adequada, sempre se perde o caráter confundente do original,

que pensa conjuntamente todo o campo semântico. *Mathal*, palavra comum às línguas semitas, é, assim, empregada indistintamente para diversos gêneros e figuras de linguagem, envolvendo semelhança e comparação – *mithl* significa “como” – no centro dos quais estão os nossos provérbios e parábolas.

O uso da palavra *mathal* na Bíblia

Para uma aproximação concreta da riqueza de conteúdo desse conceito, comecemos exemplificando com um contexto familiar, o da Bíblia (em português, usarei preferentemente a *Bíblia de Jerusalém*). Nela, o uso de *mathal* é empregado em situações, para o leitor ocidental, muito variadas. Assim, numa edição árabe da Bíblia¹ (al-Kitab, 1986), encontraremos, com toda a naturalidade, a seguinte gama de significados (entre outros) em torno de *mathal*:

a) *Provérbio*. É o sentido mais usual (já o “Livro dos Provérbios” é “*Kitab al-Amthal*”). E, entre tantos outros, encontraremos, por exemplo, em I Sam 24,14: “Como diz o antigo *provérbio* (*mathal*): ‘Dos ímpios procede a impiedade...’”.

b) *Sátira, objeto de escárnio*. Como no caso de Jó que, em extrema desgraça, derrama-se em lamentações e diz: “Tornei-me *objeto de sátira* entre o povo (*mathalan al-shu’ubi*), alguém

1. Al-Kitab 1986 *Al-Kitab al-muqadas*, Dar al-Kitab al-muqadas fy ash-sharq al-awsat, 1986.

sobre o qual se cospe no rosto” (Jó 17,6). Naturalmente, não nos seria imediatamente compreensível uma tradução como a da edição em castelhano da *Bíblia de Jerusalén*: “*Me he hecho yo proverbio (!?) de las gentes, alguien a quien escupen en la cara*”.

Mas, afinal, a verdade é que Jó se torna proverbial: até hoje há, em diversas línguas, expressões idiomáticas que falam em “paciência de Jó”, o homem escolhido por Deus como modelo de comportamento exemplar em situações de extrema provação. A Pedagogia de Deus, que quer oferecer modelos concretos, não poupa sofrimentos a justos como Jó, Oséas ou a Seu próprio filho, Jesus. O caso de Oséas é ainda mais intrigante: Deus o manda desposar uma prostituta e, amando-a devotadamente, passar por todos os sofrimentos de corno, para mostrar – por comparação – como é Sua misericórdia e Seu amor!

c) *Escarmento, exemplo de castigo*. Assim, em Ezequiel (14,8), Iahweh, irado com a infidelidade, lança a ameaça contra o idólatra: será extirpado do meio do povo e dar-lhe-á castigo exemplar. Embora preserve o sabor semita do original, do ponto de vista da linguagem comum é um tanto descabida, para nós, uma tradução como a da Bíblia de Jerusalém: “Porei o meu rosto contra esse homem, farei dele um sinal e *um provérbio (!?)...*”. Já o “correspondente” árabe *ayatan wa mathalan* é perfeitamente adequado (*ayat* significa sinal).

d) *exemplo, ideal* a ser seguido. Como em Jo 13,15: “Dou-vos o *exemplo (...mathalan...)* para que, como eu o fiz, também vós o façais”.

e) *Parábola*. Como em Mt 21,33: “Escutai outra *parábola* (*Isma’u mathalan...*) . Havia um proprietário que plantou uma vinha etc. etc.”.

f) *Comparação*. Usa-se *mathal*, mesmo que não haja estrutura narrativa (própria da parábola). Assim, em Mt 13, 31 e ss., após as parábolas que *narram* o destino das sementes do semeador e a história do joio e do trigo, Cristo propõe “outro *mathal*”, que é mera comparação (sem enredo narrativo): o reino dos céus é semelhante ao grão de mostarda, que é a menor de todas as sementes... Como também o imediatamente seguinte (também introduzido por “...*mathalan...*”: o reino dos céus é semelhante ao fermento que atua sobre a massa... Nessa mesma linha, está o *mathal* (Mt 24, 32) dos sinais, indícios: “Aprendeis da figueira esta *parábola* (!?) (*mathal*) quando o seu ramo se torna tenro e as suas folhas começam a brotar, sabeis que o verão está próximo (da mesma forma, será a vinda do Filho do Homem etc.)”.

g) *Fala velada, enigmática, obscura*. Em João 16,25, Cristo declara aos discípulos: “Disse-vos essas coisas por *amthal*... já não vos falarei por *amthal*, mas claramente vos falarei do Pai”. E, em Jo 16,29, os discípulos respondem: “Eis que agora falas claramente e sem *mathal* algum”.

A raiz *M-Th-L* no Alcorão

Também no Alcorão, as palavras em torno do radical *m-th-l* são frequentes: aparecem cerca de 150 vezes em 135 *ayat*.

Percorrendo praticamente o mesmo amplo espectro de sentidos do hebraico *m-sh-l*, dá-se um caso em que a tradução de *mathal* deva ser “provérbio”. Trata-se da passagem (36, 078), na qual o homem – “porfiador declarado” (36, 077) – vale-se de uma formulação proverbial (*mathalan*) para desafiar o poder ressuscitador de Deus: “Quem dará vida aos ossos estando podres?”

Naturalmente, há no Alcorão inúmeros provérbios, como (07, 176): “O cão que ofega tanto se o atacas como se o deixas em paz”.

É o caso também de expressões proverbiais como “Casa de aranha” (para indicar fragilidade 29, 041); “Gado de um só grito” (para teimosia, surdez 02, 171); “Asno que carrega livros” (62, 005) etc. A idéia de comparação está sempre presente.

Somente para efeitos de registro, a forma básica isolada *mithl* aparece em vinte e cinco versículos, sempre no sentido de “semelhante”, “como”. Há cinco ocorrências da forma *bi-mithl*, todas também no sentido de “no mesmo”, “na medida” “da mesma maneira”. Unidas a pronome, temos *mithlkum* e *mithlna*, *mithlhu* e *mithlha* e *mithlhuna*. Dão-se também os plurais *amthalkum*; *amthalha* e *amthalthum*. Encontramos ainda algumas outras formas.

Já *mathal* (ou seu plural: *amthal*), em forma simples ou conjugada, adquire os significados tradicionais de comparação, símile, parábola, exemplo (nos sentidos de ideal positivo ou de castigo exemplar) etc.

O importante é que o discurso em *mathal* é uma forma tipicamente semita. O Alcorão, repetidas vezes, declara expor

aos homens (que nem sempre sabem corresponder) *kulli mathalin*, todo tipo de *amthal*.

Neste Alcorão, expusemos aos homens todo tipo de exemplos (*mathalin*), mas a maioria dos homens quer ser infiel. (17, 089)

Neste Alcorão, expusemos aos homens todo tipo de exemplos (*mathalin*). Mas o homem é, de todos os seres, o mais discutidor (18, 054)

Neste Alcorão, expusemos aos homens todo tipo de exemplos (*mathalin*) (30, 058).

E em 39, 027-028 liga expressamente esta postura ao fato de ser um Alcorão **árabe**: “Neste *Qur`an*, expusemos aos homens todo tipo de exemplos (*kulli mathalin*). Talvez, assim, deixem-se admoestar. É um *Qur`an* árabe...”.

Deve-se destacar também o *mathal* enquanto *senal de Deus*, a ser decifrado pelo “crente”, por “aquele que pensa”, “que ouve”, “que vê”... (para usar apenas algumas das expressões do Alcorão).

O *mathal* como revelação/velação

O *mathal* como revelação/velação, requer considerações mais detidas.

Na pedagogia de Sua infinita sabedoria, Allah propõe *amthal* aos homens (24, 035; 14, 025 etc.). A rigor, só Ele o

pode fazer: “Não ponhais Allah como objeto de vossas comparações (*al-amthal*)! Allah sabe e vós não sabeis” (16, 074)

E já o começo da sura *Al-baqarah* anuncia um texto fundamental (02, 026):

Allah não se envergonha de falar figuradamente (por *amthal*), mesmo que se trate de um mosquito. Os que crêem sabem que é a verdade que vem de seu Senhor. Já os que não crêem, dizem: ‘Que é o que Allah está propondo figuradamente (por *amthal*)?’ . Assim, Ele extravia a muitos e também encaminha a muitos. Mas não extravia senão aos perversos.

Assim, na pedagogia divina o *mathal* serve para esclarecer os fiéis, por exemplo em 30, 028: “(Allah) propõe figuradamente (*mathalan*): E assim explicamos detalhadamente os sinais/versículos aos que raciocinam”; e para obscurecer e confundir os que insistem em ficar fora do caminho! Como, por exemplo em 74, 031: “Para que os infiéis digam: ‘Que é o que Allah pretende ao propor figuradamente (*mathalan*)?’”

Este último caso é, para os padrões ocidentais, intrigante. Pois o uso do *mathal* – enquanto comparação, parábola ou provérbio – não é precisamente para ensinar, esclarecer, elucidar? E o próprio Evangelho – Mt 13,34-35 – não diz de Jesus: “E sem parábolas (*biduni mathalin*) nada lhes falava, para que se cumprisse o que foi dito pelo profeta: ‘Abrirei a boca em parábolas (*bi amthalin*); proclamarei coisas ocultas desde a fundação do mundo’”?

Mas, curiosa e misteriosamente, na tradição oriental, os *amthal* têm não só a função (evidente) de revelar, de tornar manifesto algo, mas também, por vezes, a de ocultar, de velar algo, função esta que não é tão imediatamente evidente. Uma tal contradição aparente se manifesta em duas surpreendentes metáteses da língua árabe.

Os radicais da língua árabe e as metáteses

Um dos mais intrigantes fatos semânticos da língua árabe é a metátese, transposição de fonemas dentro de uma palavra, frequentemente com relação de sentido entre as formas metatéticas.

Em nossa língua, se tomamos, por exemplo, a palavra “porta”, podemos encontrar metáteses como: trapo, rapto, parto ou tropa. Mas não há nenhuma relação de sentido entre elas e se houver (como alguém poderia alegar entre “parto” e “porta”) costuma ser meramente casual. Exceto em alguns poucos casos que remetem à mesma etimologia, como terno / tenro ou a engasgos e tropeços de pronúncia como estrupar / estuprar, depredar / depedrar.

Podem surpreender pela conexão de sentido (mas são casuais...) metáteses como: desnorteia/ desorienta; podre / poder ou senador/desonra.

No caso da língua árabe, como se sabe, o que conta é o radical tri-consonantal, que é o núcleo semântico das palavras (as vogais, que frequentemente nem são grafadas, fazem a

determinação periférica do sentido). Se aplicássemos essa leitura “árabe” a nossas palavras, “obsoleto” seria aparentado com “basalto” e “Datena” imediatamente associado a “detona”.

E considerando, por exemplo, em “carta” somente as consoantes, c-r-t, teríamos no mesmo campo de significados: carta, careta, certo, corta, curto, acerto, Creta, Crato etc. e ampliar-se-ia muito o número de metáteses: troca, treco, torce, recato, retaco, cáтары etc. Mas essas metáteses continuariam independentes e quando houvesse alguma relação de sentido (como, digamos jocosamente, em pastel / paulista) seria casual.

O que não impede que se busquem surpreendentes tiradas como:

Clint Eastwood
Old West Action

e versos jogando com tálamo / túmulo ou filas, vilas, favelas etc.

Já na língua árabe, as metáteses são tão frequentes e dotadas de sentido que é tão difícil afirmar casualidade quanto decifrar o intrigante mistério desse fato de linguagem.

Alguns exemplos: B-r-k é o radical de abençoar. K-b-r é ser grande (a benção é engrandecimento: das colheitas, da família, do sucesso etc. a tal ponto que q-l-l é “ser pouco” e, no hebraico bíblico, também “amaldiçoar”). Na tradição semita, a benção é ligada sobretudo à primogenitura: b-k-r! Se viajar é s-f-r; f-r-s é o cavalo. X-r-b é beber; b-x-r é alegrar-se, boas novas. Etc. etc. etc.

Esses exemplos foram escolhidos de propósito procurando associar a palavras familiares ao leitor: b-r-k como no nome do presidente dos EUA: abençoado, Bento. K-b-r (como no Alcácer kibir, o grande Alcácer); s-f-r, como em safari; f-r-s, como no alferes Tiradentes. X-r-b (xarope – o b supre em português a letra p, inexistente em árabe); b-x-r (alvíssaras: *al-besharah*).

Essa introdução sobre as metáteses árabes é para discutir um caso incrível e de especial importância em torno da palavra para metáfora: o radical m-th-l.

O pensamento confundente oriental

Primeiramente, é necessário destacar outro ponto em que as línguas semitas divergem das ocidentais: o pensamento confundente (Ortega), isto é, o acúmulo numa única palavra árabe de significados que nós distinguimos em diversas palavras.

O pensamento confundente é uma forma, tipicamente oriental, de visão da realidade: concentrar em uma única palavra realidades distintas, mas conexas. Se distinguir, dar nomes diferentes para realidades diferentes, é uma importante função da língua; “confundir” é – como já faziam notar Ortega y Gasset e Julián Marías – igualmente importante, pois:

Não haveria como lidar intelectualmente com realidades complexas, em suas conexões, nas quais interessa ver o que há de comum e, portanto, o tipo de relações que há entre realidades que, de resto, são muito diferentes.²

Em maior ou menor grau, variando de acordo com o setor da realidade a que se aplicam, todas as línguas são “distinguentes” e todas as línguas são confundentes. *Grosso modo*, se as línguas ocidentais parecem tender mais para a distinção, as línguas dos Orientes – e é bem o caso da língua árabe –, parecem convidar ao pensamento confundente.

Tome-se, por exemplo, a palavra árabe *Salam* (ou sua equivalente hebraica: *Shalom*), usualmente traduzidas por *paz*. Ou melhor, se quisermos ser fiéis à semântica semítica, consideremos não a palavra, mas o radical tri-consonantal (que é a alma da língua semita: o radical determina essencialmente o campo de significado; as vogais só fazem a determinação periférica de sentido) S-L-M, ou em hebraico Sh-L-M.

2. MARÍAS, J. “Entrevista a JL, 26-5-99” <http://www.hottopos.com/videtur8/entrevista.htm>. *Videtur* No.8, 1999, DLO-FFLCH-USP. Um belo exemplo é dado pelo próprio Marías: “Muitas vezes me tenho referido à vaguíssima e estupenda palavra de nossa língua ‘bicho’ – palavra exasperante para um zoólogo, creio que estão classificadas umas oitenta mil espécies de coleópteros –, que permite designar inúmeras espécies animais, prescindindo de suas diferenças. Se estou lendo ou escrevendo e entra um inseto pela janela – como no poema de Dámaso Alonso –, não poderia tomar facilmente uma decisão de conduta, se tivesse que comportar-me com ele de acordo com sua espécie. Mas, o que quero é unicamente tirá-lo daqui, e tenho que tratá-lo como ‘bicho’ sem estabelecer outros questionamentos” (MARÍAS, J. *La felicidad humana*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp.16-17.)

Paz é somente um dos múltiplos significados confundidos em S-L-M.

S-L-M significa igualmente, por exemplo, unidade, integridade física ou moral: quando eu quebro este giz, sofro um ferimento, estabeleço uma separação ou produzo uma peça com defeito estou rompendo a S-L-M. Daí que o nome SaLyM, tão frequente entre os árabes, signifique “o íntegro”, o que não se corrompe... Naturalmente, ninguém no Ocidente diria de um giz quebrado que ele perdeu sua “paz”, associação evidente e conatural para o semita. É por isso que, fora do contexto confundente semita, é extremamente enigmática a formulação do apóstolo Paulo, que, escrevendo em grego (mas pensando com sua cabeça semita) diz que “Cristo é nossa paz...” (*Autos gar estin he eirene hemon...* Ef. 2, 14), fórmula que os cristãos ocidentais repetem devotamente, mas sem compreender seu significado. E quando examinamos a razão pela qual o apóstolo afirma que Cristo é “nossa paz”, aí a perplexidade do Ocidente torna-se total: “Cristo é nossa paz porque Ele quebrou o muro... (!?) e de dois fez um”. O que, para um semita, é totalmente natural.

Confundindo os conceitos de paz, saúde (física ou espiritual) etc. é natural que a saudação mais comum no mundo árabe (para encontro ou despedida) seja também precisamente: *Salam!* S-L-M indica também aceitação (de boa ou má vontade), daí que a atitude religiosa de acolhimento da vontade de Deus seja *iSLaM*.

A mesma palavra S-L-M significa, ainda, integridade territorial. Assim, de Salomão (**SaLuMun** ou **SuLaiMan**), Deus diz a seu pai Davi (um homem de guerras), em atenção ao nome de Salomão: “Este teu filho será um homem de *shalom*, pois Salomão é o seu nome” (1 Crn 22,9). E Deus, apesar da infidelidade do rei, mantém a “integridade”, a “totalidade” do reino de **Salumun** e diz: “Não tirarei da mão de Salumun parte alguma do reino...” (I Reis 11,34).

Em outras palavras, tanto para o árabe quanto para o judeu, a integridade territorial e a paz são pensadas confundentemente como uma única realidade: se faltar um milímetro quadrado do que se considera ser seu território, não há paz. Por contraste, imaginemos que o Rio Grande do Sul pretenda separar-se do Brasil e constituir uma “República Farroupilha”. E que tal proposição seja referendada amplamente por um plebiscito, no qual os demais estados da União concordassem, de boa vontade, com essa separação. Nesse caso, nenhum de nós diria que houve uma quebra de paz (pelo contrário, promover-se-iam até churrascos “binacionais” de confraternização...). Já para um árabe ou um israelense, para quem **paz** contém, “confunde”, muito mais do que “não-guerra”, é inconcebível uma subtração de território que não fosse quebra de “paz”.

O radical m-th-l e suas metáteses

O mesmo ocorre com nossa palavra *mathal*, imensamente confundente, como vimos, do ponto de vista ocidental. *Amthal* (parábolas, metáforas, provérbios etc.) são realidades humanas universais, mas têm especial força na comunicação oriental: se – falando tipicamente – o pensamento grego e ocidental tende ao *logos*, à argumentação lógica; o *mathal* – sempre falando em tipos – expressa melhor o Oriente. Cristo não está preocupado em elaborações conceituais nem empreende requintados debates lógicos: dEle, o evangelho diz – Mt 13, 34-35 – que só falava em *mashalim*, parábolas: “E sem parábolas nada lhes falava, para que se cumprisse o que foi dito pelo profeta: ‘Abrirei a boca em parábolas; proclamarei coisas ocultas desde a fundação do mundo’”. E quando é perguntado pelo “próximo”, Cristo não procura estabelecer aristotelicamente uma conceitualização teórica (“A diz-se próximo de B se, e somente se, tal e tal ...), mas simplesmente conta a parábola do bom samaritano...

E quando o grande poeta Omar Khayyam, em suas *Rubayat*, transbordantes de pensamento metafórico, resolve falar de “modo direto” sobre a condição humana e chega a advertir que não vai se valer de *amthal*..., imediatamente tem uma recaída:

Para falar claramente e sem metáforas [!?!]
Somos as peças do xadrez jogado pelo Céu
Que brinca conosco no tabuleiro do ser
E depois... voltamos, um por um, à bolsa do Nada.

Para efeitos deste estudo, retenhamos de *mathal* o significado central de metáfora. Os dois exemplos acima já insinuam duas paradoxais funções da metáfora: velar e revelar; esconder e mostrar: em Khayyam, ocultar; em Cristo, mostrar.

Mas, mesmo revelando, as parábolas de Cristo servem para ocultar e Ele mesmo diz: “Por isto, Eu falo em parábolas: porque eles, olhando, não vêem, e ouvindo, não compreendem!”, cumprindo assim a profecia de Isaías: ‘Ouvireis e não compreendereis’” (Mt 13, 13).

Incrivelmente, essa paradoxal dualidade da metáfora expressa-se em duas metáteses de *M-th-l*: Th-L-M, “fazer uma abertura”, brecha que permite ver e L-Th-M, “velar, encobrir”. Como o turbante (al-muLaThaM) que encobre o rosto dos militantes.

Evidentemente, no ensino e em toda comunicação valemos constantemente de metáforas (e comparações etc.): elas permitem a compreensão rápida e vigorosa de uma situação abstrata: a dificuldade, digamos, de uma empresa em crise é trazida para o concreto pela metáfora da sinuca ou da sinuca de bico; ou pela genial metáfora tupi “pinda-íba” (anzol-estragado). É o lado revelador da metáfora, que, como dissemos, também pode esconder.

Essa dialética esconde-revela torna-se particularmente importante – no Alcorão, na Bíblia e na mentalidade medieval – quando referida a nosso discurso sobre Deus: nossa linguagem humana, formada no sensível, derrapa e é incapaz de falar com propriedade sobre o divino. Daí a necessidade de metáforas.

Quando Tomás de Aquino discute a conveniência de que Deus se revele por metáforas e comparações na Sagrada Escritura (I, 1, 9), após lembrar que o ensino por comparações sensíveis é o mais adequado à natureza do homem (espírito intrinsecamente unido à matéria), enfrenta a objeção de que ocultam a verdade.

E responde: “O raio da divina revelação não se extingue por ser comparado ao sensível em que se envolve, mas permanece em sua verdade: cabendo às mentes que são destinatárias da revelação ascender a seu sentido superior...” E diz que, mesmo para aqueles a quem as parábolas permaneciam veladas – porque não eram dignos ou capazes de apreendê-las em seu sentido profundo –, “melhor lhes era receber esses ensinamentos velados, do que ficar totalmente privados deles” (III, 42, 3).

Também no Alcorão é muito claro o duplo caráter das metáforas: revelar / esconder.

Allah vale-se de metáforas para esclarecer os fiéis, por exemplo em 30, 028: “Allah propõe metaforicamente: E assim explicamos detalhadamente os sinais aos que raciocinam”; mas também para obscurecer e confundir os que insistem em ficar fora do caminho! Como, por exemplo em 74, 031: “Para que os infiéis digam: ‘Que é o que Allah pretende ao propor metaforicamente?’”

Para o Alcorão, para a Bíblia e para a mentalidade religiosa antiga e medieval as coisas do mundo são metáforas, sinais de Deus: as coisas não são só o que são; são, antes de tudo pistas para a compreensão da fala de Deus: como enigmas a serem

decifrados. O mundo é visto como alegoria. Explicando o que é alegoria, diz Agostinho:

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

Nesse quadro, criadas pela Inteligência do Logos, as coisas do mundo trazem uma mensagem cifrada sobre Deus e as verdades eternas, como se diz nos famosos versos – *PL 210:579* – atribuídos a Alain de Lille:

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

Compreendemos assim uma das razões para o imenso cultivo de enigmas e adivinhas na Idade Média: são como que um modelo da fé e do conhecimento da verdade religiosa (cf. <http://www.hottopos.com/notand18/enigmas.pdf>).

Referindo-se às verdades de Deus, São Paulo as equipara a enigmas. O Apóstolo diz na I Epístola aos Coríntios (13, 12) que atualmente vemos confusamente como em um *enigma*, mas que um dia, as veremos com clareza: tal como acontece, quando se resolve uma adivinha.

Assim, metáforas (& cia.) brincam de esconde-esconde (ou esconde-revela) com nossa compreensão do mundo, do homem e de Deus.

E o próprio Jesus, como Verbo Encarnado, é Ele mesmo, um *mathal*: muitos não viam nEle senão um mero homem, o “filho do carpinteiro”.

Os diversos níveis de leitura do mundo como *mathal*

Não só as Escrituras, o próprio mundo é também uma parábola que admite diversos níveis de leitura. Afinal, diz Tomás de Aquino, Deus cria por Seu *Logos, Verbum, Sua Palavra, Seu Pensamento* e “assim como a palavra audível manifesta a palavra interior do pensamento, assim também a criatura manifesta a concepção do Pensamento divino... As criaturas são como palavras que manifestam o Verbo de Deus” (I d.27, 2.2 ad 3).

Deus – que “dispôs tudo com medida, número e peso” (Sab 11, 20) – fez deste mundo um grande *mathal* para o homem. Pois Deus se comunica através de *ayat*, sinais. Sinais são não só prodígios portentosos, mas também as coisas corriqueiras do mundo e o próprio mundo como um todo é um sinal.

Note-se, nesse sentido, que do radical árabe ‘-L-M derivam as palavras árabes para “mundo” e “sinal”, “marco”. E não por acaso, Sartre identifica seu ateísmo com a sentença: “Não há sinais no mundo”.

E o Alcorão não se cansa de repetir: “...*nisto*, certamente, Allah estabeleceu sinais para quem está disposto a refletir”. *Nisto*: “Na criação dos céus e da terra e na sucessão da noite e do dia” (03, 190). “Ao fazer as estrelas para que possais dirigir-vos por elas entre as trevas da terra e do mar” (03, 097). “Ao fazer descer água dos céus, e que as árvores frutifiquem e dêem cachos ao alcance da mão” (03, 099). “Foi Ele quem fez do sol, claridade e da lua, luz. Quem determinou as fases da lua para que saibais o número de anos e o cômputo. Allah não criou isto senão com um fim. Ele explica os sinais aos que sabem” (10, 005). Etc., etc., etc.

Assim, Allah que é sutil, *Latyf* (*Alcorão* 33, 034), fala por sinais, parábolas e metáforas:

“Ele fez descer do céu a água, que desliza pelos vales, segundo sua capacidade. A torrente arrasta uma espuma flutuante, semelhante à escória que se dá na fundição para fabricar jóias ou utensílios. Assim fala Allah em *mathal* da Verdade e do falso: a espuma se perde e fica na terra o que é útil para os homens. Desse modo, Allah propõe os *amthal*” (13, 017).

Como vimos, o Alcorão afirma que, até através de um mosquito, Deus fala ao homem por *amthal*; já o Velho

Testamento remete à formiga: “Vai, preguiçoso, vai ter com a formiga, observa o seu proceder, e torna-te sábio” (Prov 6, 6). E Cristo convida a aprender a sabedoria de Deus, olhando os lírios do campo, as aves do céu e o mundo em geral: “Aprende da figueira o *mathal*...” (Mc 13, 28). E o Apóstolo diz: “Na lei de Moisés está escrito: `Não atarás a boca ao boi que debulha’. Mas, acaso Deus se ocupa de bois? Não é, na realidade, em atenção a nós que Ele diz isto?” (I Cor 9, 9-10).

Com a unanimidade das três grandes religiões, não é de estranhar que o oriental valorize a busca de *amthal* no mundo e busque orientar sua vida por provérbios, parábolas e metáforas, comparando e aprendendo a sabedoria pela observação da natureza.

Não é de estranhar também que, para a estreiteza do ocidental de hoje, encerrado em seu mundo tecnologicamente domesticado, obcecado pelo acessório, a observação da natureza tenha deixado de ser interessante e já não lhe diga mais nada: para ele, falam mais alto o culto à eficiência e ruídos eletrônicos dos diversos artefatos de que se cercou. E a sabedoria, também esquecida, encontra seu *Ersatz* também na técnica de especialistas: terapêutas e analistas.

Introdução a Tomás de Aquino

JEAN LAUAND

1. Introdução: atualidade de Tomás

O homem, diziam os antigos, é fundamentalmente um ser que esquece. Nesta tese, também ela hoje esquecida, convergem profundamente as grandes tradições do pensamento oriental e ocidental.¹ Para os antigos, neste ponto dotados de maior sensibilidade do que nós, era evidente a existência de uma alienante tendência humana para o esquecimento. Naturalmente, não se trata aqui do periférico, mas do essencial, as questões decisivas vão se embotando: Que é ser homem? O que é a verdade e o que ela representa para a vida? Qual o significado da existência? Etc.

Esse misto de esquecimento e desatenção (não nos esquecermos da data do depósito bancário nem do dia da final do campeonato), triste característica humana de todos os tempos,

1. De Hesíodo a Platão e Tomás; da tradição semita a Confúcio: cfr. Lauand, L. J. “A virtude como excelência e auto-realização: Ocidente e Oriente” Notandum Libro 14, CemorocUSP, 2010 www.hottopos.com/notand_lib_14/notandumlibro14.pdf.

afeta agudamente o homem contemporâneo² e acabou por criar uma crise de orientação, de sabedoria e de ética. Uma crise tanto mais grave porquanto muitos dos seus protagonistas nem sequer suspeitam que essa carência existe e que realmente é uma carência. Buscam-se soluções definitivas para o profundo mal-estar do homem moderno em campos onde elas não podem estar: na economia, na tecnologia, nas ciências, nos movimentos ecológicos ou revolucionários... Mas deixam-se sem resposta – de modo mais ou menos consciente – as questões mais decisivas.

E que tem um frade medieval que ver com tudo isto? Tomás de Aquino é, por assim dizer, o último grande clássico; recolhe as grandes contribuições do pensamento filosófico (de Aristóteles aos árabes), harmonizando-as, numa síntese original e profunda, com a revelação cristã. Essa síntese adquire atemporalidade na medida em que se dá com as propriedades que são suas características mais marcantes: a abertura e o universalismo.

Abertura e universalismo. Contra muitos mestres de sua época, Tomás afirma a realidade em sua totalidade – a matéria, o espírito e o espírito intrinsecamente unido à matéria no

2. Uma desatenção, diz Gabriel Marcel, a que o nosso tempo não só nos convida, mas quase nos impõe. E de Heidegger procede o incisivo diagnóstico: “O homem contemporâneo está em fuga diante do pensamento” (*Gelassenheit*, Neske Verlag, 1959, p. 12). A cumplicidade interior nessa fuga de si mesmo para a dispersão – Tomás fala de uma *evagatio mentis*, o desespero de quem abandona a torre do espírito e derrama-se no variado – é potenciada pela maior propensão à consciência alienante nos dias de hoje.

homem –; proclama a bondade da obra criadora de Deus em toda a sua extensão – *visibilium omnium et invisibilium* – e defende a unicidade da alma humana: a alma espiritual, capaz de uma união mística com Deus é a mesma e única que promove a prosaica digestão de alimentos ou a circulação do sangue.

O próprio conceito de espírito para Tomás é essencialmente abertura: espírito não é uma fumacinha desencarnada, mas precisamente a abertura – (potencialmente) infinita – para a totalidade do real: já no primeiro artigo da primeira questão do *De Veritate*, Tomás afirma que a alma humana, por ser espiritual, “é de certo modo todas as coisas” (“*anima est quodammodo omnia*”) e, por natureza, pode travar relações com tudo o que é (“*convenire cum omni ente*”).

Abertura e universalismo. Entre outros aspectos que examinaremos mais adiante, Tomás, ao mesmo tempo que cultivava uma teologia bíblica, recorre aos filósofos pagãos e muçulmanos para elaborar sua teologia. O compromisso de Tomás é unicamente com a verdade das coisas e se recorre a este ou àquele autor é para investigar a verdade das coisas: “os argumentos filosóficos não são acolhidos pela autoridade de quem diz, mas pela validade do que se diz” (“*non... propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum*” - *In Trin.* 2, 3, ad 8).

Além do mais, o pensamento de Tomás é o que há de mais oposto a um sistema fechado, completo e acabado. Ainda que, diga-se de passagem, a tendência ao fechamento da “doutrina” (enunciada em umas tantas “teses”) num bloco não esteja

totalmente ausente das obras de alguns de seus seguidores (daí a problematidade de um “tomismo”). Como encerrar num sistema compacto, num “ismo”, uma filosofia que, como veremos no tópico 4, se declara essencialmente “negativa” e afirma que “as essências das coisas nos são desconhecidas”? (*De Veritate* 10, 1). Se uma sentença como esta nos surpreende é sinal de que estamos precisando voltar-nos mais para Tomás e menos para o “tomismo”...

Estabelecer o diálogo com Tomás – sobretudo nestes temas centrais: a *verdade e o conhecimento* – é precisamente deixar-nos *lembrar* daquilo que de mais fundamental foi elaborado por nossa tradição ocidental. A seguir, apresentaremos um enquadramento contextual bio-bibliográfico do Aquinate, de modo quase esquemático e sem nenhuma pretensão de originalidade (há muitos e muito bons livros sobre Tomás): seguiremos dois de seus melhores intérpretes contemporâneos: Josef Pieper (recolhendo em citações longos trechos do filósofo de Münster) e Weisheipl³. Este estudo pretende servir como uma breve introdução geral ao pensamento de Tomás.

3. Weisheipl, James A. *Tomás de Aquino – Vida, obras y doctrina*. Pamplona: Eunsa, 1994.

2. O quadro histórico de Tomás: um século de contradições⁴

Os cinquenta anos da vida de Tomás de Aquino (1225-1274) estão plenamente centrados no século XIII, e não só do ponto de vista cronológico: todas as significativas novidades culturais desse tempo mantêm estreita relação com sua vida e lutas. Ao contrário do clichê que o apresenta como uma época de paz e equilíbrio harmônico, esse século é um tempo de agudas contradições, tanto no plano econômico e social como no do pensamento.

A Cristandade - há séculos sitiada pelo Islã e, agora, ameaçada pelas hordas asiáticas - encontra-se na condição de ser um pequeno grupo no meio de um imenso mundo não-cristão. Não se trata só de limitações bélicas ou de fronteiras: há muito tempo o mundo árabe se tinha imposto, não só pelo poderio político-militar, mas também por sua filosofia e ciência. Estas, mediante traduções, tinham penetrado na Cristandade e em seu centro intelectual: a Universidade de Paris. Se essa filosofia e ciência não eram, em boa medida, muçulmanas, eram, ao menos, algo novo, estranho, perigoso, pagão.

Ao mesmo tempo, essa Cristandade do século XIII é abalada nas bases de sua estruturação política: em 1214, pela primeira vez, um rei nacional enquanto tal vence o Imperador,

4. Neste tópico seguimos de perto a obra de Pieper, *Josef Thomas von Aquin: Leben und Werk*, München, DTV, 1981.

na batalha de Bouvines. Outra “novidade” são as guerras religiosas no seio da Cristandade: durante décadas parecem perdidos definitivamente todo o sul da França e o norte da Itália.

O antigo monacato – que poderia ser lembrado como um possível fator de renovação espiritual – parece ter perdido toda sua força (apesar dos movimentos reformistas...) e o episcopado encontra-se também esvaziado em suas reservas morais.

Por outro lado, a Cristandade responde a esse estado de coisas de modo muito ativo: no século XIII não só se constroem catedrais, mas também florescem universidades que iniciam e ampliam a conquista da cultura mundana. Outro fenômeno importante é o surgimento dos dominicanos e franciscanos, as “Ordens Mendicantes”, que, de modo surpreendente, vão estar intimamente ligadas às universidades (e, de início, enfrentar dura oposição). Também das Ordens mendicantes brota o impulso de defrontar-se com o mundo não-cristão: a *Summa contra Gentiles* de Tomás dirige-se ao diálogo com *mahumetistae et pagani* (CG 1,2) e, em meados do século, os dominicanos fundam as primeiras escolas cristãs de língua árabe.

Tomás nasceu em 1224/5 no castelo de Roccasecca, entre Roma e Nápoles. De um lado, Tomás é “italiano” (alguns de seus sermões ao povo são pregados em sua língua materna, a língua da gente de Nápoles) e, por outro, tem sangue germânico tanto por parte de pai como de mãe. E o ambiente social em que Tomás cresce está marcado pelo selo dos imperadores germânicos dos Hohenstaufen: seu pai e um de seus irmãos pertencem à aristocracia da corte de Frederico de Hohenstaufen.

Tomás, com cinco ou seis anos, é enviado à abadia de Monte Cassino, situada em sua terra natal: o plano da família é que ele venha a se tornar abade desse importante mosteiro. Cerca de dez anos depois vai para Nápoles, onde estuda Artes Liberais na Universidade e toma contato com a Lógica e a Filosofia Natural de Aristóteles (num momento em que, em Paris, estava proibido o pagão Aristóteles) e conhecerá os dominicanos (trata-se, como diz Pieper, de uma “fuga”: Monte Cassino, além de abadia beneditina, é também o castelo de fronteira entre os territórios imperiais e pontifícios. Também este episódio da vida de Tomás incrusta-se emblematicamente em seu tempo: 1. as lutas entre o Papado e o Império; 2. a falta de vigor do monacato para as exigências dos novos tempos; 3. o declínio do campo e o deslocamento da cultura para a cidade – e para a universidade –; 4. o encontro com Aristóteles e 5. o dinamismo do “movimento de pobreza”).

Com dezenove anos, Tomás ingressa numa das “Ordens Mendicantes”, a Ordem dos Pregadores, os dominicanos, fundados pelo espanhol Domingo de Guzmán. Seus confrades de Nápoles, procurando afastar o noviço da esfera de poder da família e também da do Imperador (as Ordens mendicantes sempre são suspeitas de “estar do lado do Papa”), tentam enviá-lo a Paris, mas, no caminho, Tomás é aprisionado por seus próprios irmãos e é mantido por bons meses contra sua vontade no castelo do pai.

Superada finalmente a oposição da família, chega Tomás à Universidade por excelência, Paris: primeiro como estudante,

depois como um de seus maiores professores de todos os tempos. Em Paris, exatamente no ano de sua chegada, 1245, começa a lecionar Alberto Magno: o doutor universal – em conhecimento, abertura e modernidade –, o mestre sob medida para o gênio do jovem Tomás. Ambos viajam para Colônia, onde Alberto deve erigir uma escola da Ordem. Alberto propicia a Tomás um ingrediente básico: o neo-platonismo, haurido no Pseudo-Dionísio Areopagita. Um neo-platonismo que Tomás concertará – em sua síntese pessoal – com o aristotelismo.

Com vinte e sete anos, Tomás é chamado de volta a Paris, primeiro como mestre da escola dominicana do convento de Saint Jacques e, depois, como professor de Teologia na Universidade, enfrentando forte antagonismo – mais dirigido contra as Ordens mendicantes do que contra ele pessoalmente.

Com os dominicanos, encarna Tomás um novo tipo de vocação religiosa: para ele, a clausura é interior, uma cela de contemplação dentro de si que convive com a agitação da *vita activa*: o ensino e a discussão intelectual.

Esta agitação acompanhará toda a vida de Tomás. Após sua primeira regência em Paris, é enviado à Itália (1260) para atender a encargos de organização de estudos da Ordem. Depois (1261), o papa Urbano IV – pensando numa união entre o Oriente cristão e a Cristandade ocidental – leva-o por três anos à sua corte em Orvieto. Em 1265, outro encargo: a direção da escola de Santa Sabina, em Roma, por dois anos. Tomás – a quem só restam dez anos de vida – não começou a escrever nenhum de seus doze Comentários a Aristóteles e nem a *Summa*

Theologica (é nesta estada em Roma que começa essas obras). Em 1267, um novo papa, Clemente IV, chama-o à sua corte em Viterbo.

Em 1269, um fato surpreendente: a direção da Ordem chama-o para uma nova estada na Universidade de Paris. A perseguição às Ordens mendicantes recrudescer: já não se trata mais de cátedras, mas da própria doutrina que fundamenta os dominicanos. Além disso, questiona-se fundamentalmente - Tomás está entre dois fogos - aquela abertura e universalidade que Tomás terá de defender absolutamente sozinho. Em meio a essas tribulações, nesses seus últimos anos parisienses (novamente três), Tomás consegue escrever em um ritmo inacreditável: Comentários a quase todas as obras de Aristóteles, ao livro de Jó, ao Evangelho de João, às epístolas de Paulo; as *Quaestiones disputatae* sobre o mal e sobre as virtudes; a enorme parte II da *Summa Theologica*...

A polêmica acirra-se tanto que a direção da Ordem toma a discutível decisão de que Tomás deixe Paris e retorne a Nápoles com o encargo de fundar uma escola... Passado um ano, por encargo pontifício, põe-se a caminho de Lyon para participar do Concílio Ecumênico. No caminho, cai doente e morre, no dia 7 de março de 1274, com menos de cinquenta anos.

3. O “Movimento da Pobreza”, Aristóteles e a Universidade⁵

Mas voltemos à caracterização do século XIII, detendo-nos um pouco em três de seus aspectos mais ligados a Tomás: as Ordens Mendicantes, a recepção de Aristóteles e a Universidade.

A Igreja, cujo poder e influência temporais vinham crescendo desde o século IX – o que lhe garantia a independência frente aos poderes civis –, corre por isso mesmo o risco de contaminar-se com os usos e costumes do mundo feudal. Estava em vias de cumprir-se o que formulara um monge desse tempo: “A temperança produz riqueza, a riqueza destrói a temperança”⁶.

Não é de admirar que tivessem surgido por essa época, por reação, diversas heresias que pretendiam opor-se à Igreja por métodos violentos. Os albigenses e os *cátaros* – do grego *kátharoi*, “puros” – constituíam uma revivescência medieval da antiga concepção maniqueísta, que já dera bastante trabalho à Igreja nos séculos IV e V. Diante da presença do bem e do mal no mundo, afirmavam a existência de um duplo princípio da realidade: por um lado, Deus, criador do espírito e de tudo o

5. Também neste tópico seguimos de perto a obra de Pieper, *Thomas von Aquin: Leben und Werk*, München, DTV, 1981.

6. Cesarius von Heisterbach, in Joseph Bernhart, *Sinn der Geschichte*, Freiburg, 1931, p. 53.

que é luminoso, bom e puro; pelo outro, um princípio da matéria, “cárcere da alma”, origem de todo o mal.

É nesse contexto que S. Domingos e S. Francisco fundam as ordens dominicana e franciscana, rejeitando os erros dos hereges, mas acolhendo o que havia de legítimo nos ideais de reforma e dando-lhes uma expressão equilibrada e verdadeira *dentro* da Igreja e não fora dela. Os frades dominicanos dedicam-se a reevangelizar os sectários, levando a sério a pobreza evangélica e dirigindo-se a eles mediante debates públicos fundamentados na Sagrada Escritura. Juntamente com os franciscanos, que nascem nesta mesma época, são os “galgos de Deus” – *domini canes* – que levarão a cabo a renovação da Igreja.

O êxito das duas ordens, englobadas sob a denominação de “mendicantes” por renunciarem a todo o tipo de posses, é explosivo. Por ocasião da morte do fundador, apenas cinco anos depois da aprovação oficial da sua regra, os dominicanos têm mais de trinta conventos espalhados pela França, Itália, Espanha, Alemanha, Hungria, Inglaterra, Suécia e Dinamarca. Tal como os franciscanos, renunciam à vida retirada do monacato tradicional, dirigindo-se especialmente à juventude das cidades – o século anterior, aliás, havia assistido a um reflorescimento da vida urbana. O silêncio e a tranqüilidade do claustro são substituídos pela “cela interior” que todos os frades devem “levar consigo”, mesmo no meio do burburinho da rua.

Ao contrário dos franciscanos, que davam primazia a uma piedade afetiva, os dominicanos constituíram desde o início

uma ordem sóbria e racional, voltada para as Universidades nascentes e para a teologia; o estudo da Bíblia e das ciências passa, por conseguinte, ao primeiro plano, e as suas *Constituições* estabelecem, por exemplo, que o religioso pode deixar a oração comunitária por causa do estudo, o que seria uma dispensa impensável na tradição beneditina.

É natural que Tomás se fizesse dominicano: o ideal de São Domingos coincide perfeitamente com a vocação de Tomás. Está centrado, por um lado, no retorno ao espírito do Evangelho, numa pobreza e pureza radicais, mas completadas pela fé e pela humildade; e, por outro, na paixão de anunciar a verdade, convencendo pela argumentação e não pela violência. Efetivamente, na *Suma contra os gentios*, o Aquinate se propõe “apresentar as verdades da fé de tal forma que o erro caia por si”⁷.

Há ainda dois outros fenômenos que caracterizam a ebulição intelectual do século XIII: as *Universidades* e – vinculada a elas – a introdução do pensamento *aristotélico* no Ocidente.

No início do século XIII, e parcialmente já no anterior, tinha-se iniciado em torno dos melhores colégios superiores diocesanos uma espécie de “reação em cadeia”: para lá afluíam os melhores estudantes, e, em consequência, lá se formavam e se estabeleciam os melhores mestres. Em pouco tempo, estudantes e professores resolveram erigir uma corporação de ofício própria, que os libertasse da ingerência dos poderes civis e

7. *C.G.*, 1, 2.

eclesiásticos. Nascia a *universitas*, a “totalidade” dos professores e dos estudantes de determinada cidade. Como pretendiam constituir, por assim dizer, uma sociedade dentro da sociedade, dedicada unicamente à busca do saber, as universidades logo encontraram resistências – aqui, por parte de um soberano zeloso dos seus direitos e taxas, ali, por parte de um bispo cauteloso. Via de regra, solicitavam ao Papado a *isenção*, fórmula jurídica que as vinculava diretamente à Santa Sé, desvinculando-as das tutelas locais. Paris recebe o seu estatuto do próprio papa em 1215.

Não por acaso a palavra *universitas*, a agremiação dos professores e alunos, acumula semanticamente, desde os começos da instituição, também o matiz de *universitas litterarum*, “universalidade do conhecimento”: podiam-se estudar ali não só todas as ciências da época, mas estudá-las “filosoficamente”, tendo em conta o *universum*: “o todo das coisas divinas e humanas em universal”, segundo o ideal de Platão⁸. A Universidade de Paris, então “capital da Cristandade”, considerava-se mesmo herdeira da famosa Academia de Atenas.

Na época de Tomás, era ela que dominava o panorama intelectual do Ocidente. É lá que se encontram os professores mais importantes, os colegas mais agressivos, as oposições mais radicais, os desafios mais provocantes e os estudantes mais turbulentos, vindos de todos os cantos da Cristandade. As quatro

8. Platão, *República*, 486 a.

“nações” – picardos, ingleses, alemães e franceses – em que se agrupavam mestres e alunos de Paris retratam bem a variedade das suas origens. Por isso mesmo, todas as novidades e todas as questões que lá se discutiam encontravam ressonância universal.

Foi no ambiente privilegiado dessa universidade que Tomás desenvolveu o melhor da sua obra e da sua docência e enfrentou as mais duras batalhas intelectuais.

A doutrina de Aristóteles invadiu o ambiente intelectual de meados do século XII com a força de um terremoto. Os primeiros séculos medievais somente haviam conhecido uma pequena parte dos escritos desse filósofo grego, traduzidos para o latim pelo romano Boécio (ca. 480-525), das suas obras sobre Lógica; em todos os outros campos, a filosofia, a teologia e a ciência da Alta Idade Média haviam-se norteado principalmente pelas obras de Santo Agostinho, na sua maior parte inspiradas pela tradição neo-platônica. Naquele mundo bárbaro e frequentemente assolado por guerras, não era fácil achar quem soubesse grego ou dispusesse das obras de Aristóteles, ou ainda simplesmente quem se interessasse pelo assunto.

Aliás, antes mesmo da queda de Roma, o pensamento aristotélico era visto pelos cristãos como algo estranho e alheio à reta doutrina: parecia demasiado “materialista” em comparação com o espiritualismo de Platão, em aparência mais próximo do cristianismo. Foram somente os hereges nestorianos que cultivaram as teorias aristotélicas, e quando o Concílio de Éfeso condenou a cristologia de Nestório, em 431, os seus seguidores – agrupados principalmente em torno da escola de Edessa, na

Síria – refugiaram-se na Pérsia, levando consigo as obras de Aristóteles e outros textos de matemática, medicina e outras ciências gregas.

Quando os árabes conquistaram todo o Oriente Médio e o Império Persa, os sábios aristotélicos foram chamados à corte do califa de Bagdad. Pouco depois, por volta do ano 800, o árabe já se havia tornado, graças a eles, uma língua científica internacional, responsável em boa parte pelo brilho da civilização árabe. É no âmbito desta civilização que surgem os primeiros grandes comentadores de Aristóteles: Avicena, nascido em 980 na Pérsia; Averróes, nascido em 1126 em Córdoba; e Maimônides, um judeu nascido em 1135, também em Córdoba.

Em Toledo, reconquistada pelos cristãos, funda-se no século XII, por iniciativa do bispo Raimundo, uma escola de tradutores. As traduções, diga-se de passagem, eram feitas de um modo um tanto estranho: um dos tradutores, Abendehud, conta-nos que ia traduzindo os textos “palavra por palavra” do árabe para o espanhol, enquanto um colega que estava sentado ao seu lado os passava do espanhol para o latim... Tomás, mais tarde, disporá de melhores traduções do Estagirita.

O que primeiramente penetra no Ocidente não é, portanto, Aristóteles, mas uma mistura de Aristóteles com os seus comentadores árabes, o que era diferente do Aristóteles original... Mas o fato é que, pela primeira vez, a Idade Média se depara com uma grandiosa interpretação completa e sistemática do mundo, totalmente à margem da Revelação cristã.

As primeiras reações que desperta são fáceis de prever justamente devido a essa equivocidade: há os que se entusiasmam e, por assim dizer, se embriagam com a novidade, e também aqueles que a vêem como algo suspeito e perigoso. A posição da autoridade eclesiástica da época a respeito do filósofo grego é também ambivalente: pressente-se que tudo aquilo tem um valor imenso, mas, ao mesmo tempo, receia-se que a forma sob a qual se apresenta seja inconveniente.

A dinâmica espiritual do século XIII é, pois, dominada por duas forças: um *evangelismo* radical do movimento da pobreza que renova e aprofunda a piedade e “redescobre” a Sagrada Escritura e um *mundanismo* inspirado em Aristóteles que confere à razão natural e ao mundo material uma importância e uma independência de que até então nunca tinham gozado.

É evidente que nesses impulsos há matéria para conflitos dos mais explosivos e formam-se em Paris dois “partidos”: o dos que se aferram à tradição teológica e menosprezam a investigação racional do “mundo” e o dos que, fascinados com as possibilidades da razão, consideram a teologia algo “não interessante”. Em qualquer caso, trata-se de um reducionismo, de um atentado contra “a abertura e a universalidade”... É precisamente nisto que reside a grandeza de Santo Tomás: tendo-se defrontado com estas “visões do mundo”, que já então se apresentavam fortemente antagônicas, não opta por *uma* delas, mas aceita-as *ambas*, ultrapassando-as ao deslindar o conteúdo de verdade de cada uma delas. Naturalmente, com isto, Tomás sofrerá inúmeras incompreensões: cada um dos lados em

conflito considera-o um oponente em potencial! É precisamente em defesa dessa abertura e universalidade que Tomás enfrenta sozinho suas tremendas lutas na segunda regência em Paris...

4. A *quaestio disputata*, essência da universidade

Diversas obras de Tomás seguem seu método de ensino: a *quaestio disputata*. A *quaestio disputata*, como bem salienta Weisheipl⁹, integra a própria essência da educação escolástica: “Não era suficiente escutar a exposição dos grandes livros do pensamento ocidental por um mestre; era essencial que as grandes ideias se examinassem criticamente na disputa”. E a *disputatio*, na concepção de um filósofo da universidade como Pieper, transcende o âmbito organizacional do *studium* medieval e chega até a constituir a própria essência da universidade em geral¹⁰.

Para que o leitor possa bem avaliar o significado de uma *quaestio disputata* em S. Tomás, apresentaremos o *modus operandi* dessas *quaestiones*, procurando também indicar a *ratio* pedagógica que as informa.

Uma *quaestio disputata* está dedicada a um tema – como por exemplo a verdade ou o *verbum* – e divide-se em artigos,

9. *Op. cit.*, p. 235.

10. Pieper, *Abertura para o todo: a chance da Universidade*, S. Paulo, Apel, 1989, p. 44.

que correspondem a capítulos ou aspectos desse tema. Naturalmente, por detrás da “técnica pedagógica” está um espírito: a *quaestio disputata*, como analisaremos em tópico ulterior, traduz a própria idéia de inteligibilidade – devida ao *Verbum* (o *Logos* divino, o Filho) – ao mesmo tempo que a de incompreensibilidade, a de pensamento “negativo”, também fundada no *Verbum*...

Procurando veicular, operacionalizar em método a vocação de diálogo polifônico - que constitui a razão de ser da *universitas* -, primeiro enuncia-se a tese de cada artigo (já sob a forma de polêmica: “*Utrum...*”¹¹) e a *quaestio* começa por um *videtur quod non...* (“Parece que não...”), começa por dar voz ao adversário pelas *obiectiones*, objeções à tese que o mestre pretende sustentar.

Já aí se mostra o caráter paradigmático e atemporal (e atual...) da *quaestio disputata*, a essência da universidade, assim discutida por Pieper: “Houve na universidade medieval a instituição regular da *disputatio*, que, por princípio, não recusava nenhum argumento e nenhum contendor, prática que obrigava, assim, à consideração temática sob um ângulo universal. Um homem como Santo Tomás de Aquino parece ter considerado que precisamente o espírito da *disputatio* é o espírito da universidade”¹². E prossegue: “O importante é que,

11. *Utrum* é o “se” latino que indica uma entre duas possíveis opções (daí *neutrum*, “nem um nem outro”).

12. Pieper, *Abertura...*, pp. 44-45.

por trás da forma externa de disputa verbal regulamentada, a disputa – com toda a agudeza de um confronto real – dá-se no elemento do diálogo. Este ponto decisivo é hoje, para a universidade, mil vezes mais importante do que pode ter sido alguma vez para a universidade medieval”.

Nos textos de Tomás, após as objeções, levantam-se contra-objeções (*sed contra*, rápidas e pontuais sentenças colhidas em favor da tese do artigo; ou algumas vezes *in contrarium*, que defendem uma terceira posição que não é a da tese nem a das *obiectioes*). Após ouvir estas vozes, o mestre expõe tematicamente sua tese no corpo do artigo, a *responsio* (solução). Em seguida, a *responsio ad obiecta*, a resposta a cada uma das objeções do início.

Weisheipl procura descrever esse cotidiano da universidade medieval: “Parece que no primeiro dia da disputa, quem respondia (*respondens*) era um bacharel. No caso de Tomás, o bacharel-mor era Guilherme de Alton, dominicano inglês que sucedeu a Tomás em 1259-1260. (...) A função do bacharel em todas as disputas era responder às objeções, provindas do público (e na ordem em que eram apresentadas), sobre o tema proposto pelo mestre. Possivelmente, era tarefa dele também apresentar argumentos *sed contra*, mas disso não podemos estar certos. Na medida em que cada objeção era proposta e refutada pelo bacharel, um escrivão tomava nota dos argumentos e das réplicas. A disputa continuava deste modo, percorrendo todos os pontos indicados pelo mestre. Algumas sessões eram longas e intrincadas; outras, relativamente curtas (provavelmente, o

horário permitido para o debate era de três horas). No dia seguinte, depois de considerar cada um dos argumentos pró e contra, o mestre dava sua *determinatio* ou solução a toda a questão: esta solução seguia a ordem do dia anterior, isto é, a dos artigos (se é que havia vários). Frequentemente, o mestre seguia as ‘respostas’ dadas por seu bacharel. A versão da discussão, que se entregava ao livreiro da Universidade, não se confundia com o debate oral, porque a versão final era editada e documentada totalmente pelo mestre, por vezes em data muito posterior”¹³.

Torana-se dispensável dizer que não se entende por *quaestio disputata* nada que tenha que ver com sutilezas enfadonhas e estéreis. Por outro lado, o que afirmamos acima sobre o diálogo e a impossibilidade de dar resposta cabal, de esgotar um assunto filosófico não significa, evidentemente, que na *quaestio disputata* não se deva tomar uma posição e defendê-la: não se trata, de modo algum, de agnosticismo. Podemos conhecer a verdade, mas não podemos esgotá-la. Posto que o homem pode conhecer a verdade (e na medida em que o pode fazer), a discussão filosófica chega a uma *responsio*, a uma certa *determinatio*.

Finalmente, dentre as características da *quaestio disputata* de S. Tomás de Aquino, destaquemos a de dar voz ao adversário com toda a honestidade, formulando sem distorções, exageros ou ironia (o que, em geral, nem sempre ocorre nas polêmicas e

13. Weisheipl, *op. cit.*, pp. 158-9.

debates de hoje), as posições contrárias às que se defendem. Nesse sentido, Pieper faz notar que em S. Tomás a objetividade chega a tal ponto que o leitor menos avisado pode tomar como do Aquinate aquilo que ele recolhe dos adversários a modo de objeção. A propósito¹⁴, é o caso do tão celebrado Carl Prantl, que interpretou como se fosse a posição de Tomás objeções brilhantemente por ele apresentadas às suas próprias teses.

Dizíamos então que a *quaestio disputata* é um método decorrente de uma visão de mundo, que encontra em Tomás seu mais lúcido expoente. A esses fundamentos do pensamento, dedicamos nosso próximo tópico.

5. A Criação pelo Verbo: fundamento do conhecimento e da inesgotabilidade do conhecimento

Na própria base do pensamento de Tomás (base também para o método da *disputatio*) encontra-se sua peculiar concepção de Criação. No que se refere aos temas verdade e conhecimento destacam-se dois pontos, particularmente importantes: as coisas são cognoscíveis porque são criaturas e as coisas são inesgotáveis para o conhecimento humano também porque são criaturas! Isto é, o mesmo Deus que as criou pelo Verbo, pelo *Logos*, pelo Pensamento é o criador do intelecto humano, “feito para conformar-se às coisas” (*De Veritate* 1, 9). Assim, o

14. Cfr. Pieper, *Wahrheit der Dinge*, München, Kösel, 1951, pp. 113 e ss.

próprio ser das coisas traz em si sua inteligibilidade, proveniente de Deus e oferecida à inteligência humana. Este tema foi incomparavelmente tratado no curto ensaio de Pieper *Unaustrinkbares Licht*¹⁵, que constitui a melhor introdução à questão *De Verbo* e por isso transcrevemos aqui algumas passagens especialmente significativas. Após expor uma particular dificuldade metodológica de interpretação de um texto antigo (a de que o que é evidente – e essencial para o autor antigo – mas não para nós... –, precisamente por ser evidente, não é expresso), Pieper se detém a examinar a evidência (oculta) básica para Tomás: a criação, a condição de *criaturalidade* de tudo o que não é *Creator*.

A clave oculta da “Criação”

Tomemos o caso da filosofia de Tomás de Aquino. Nela, há um pensamento fundamental, a partir do qual se determinam praticamente todos os elementos estruturadores de sua visão-de-mundo: o conceito de *Criação*. Ou, mais precisamente, o conceito de que não há nada que não seja

15. Seguimos a edição brasileira “O Elemento Negativo na Filosofia de Tomás de Aquino”, *Revista de Estudos Árabes*, São Paulo, CEAr-DLOFFLCHUSP, N. 5-6, jan/dez 1995. Josef Pieper, catedrático emérito de Antropologia Filosófica na Universidade de Münster, recentemente falecido (6-11-97) foi um dos principais intérpretes de Tomás. A tradução (do orig.: *Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*, 2. Aufl., München, Kösel, 1963) é de Gabriele Gregersen, mestre e doutora em Filosofia da Educação na FEUSP. Revisão técnica de Luiz Jean Lauand.

creatura, a não ser o próprio *Creator*. E: que a “criaturalidade” (*keaturlichkeit*) determina toda a estrutura interna da criatura.

É impossível compreender, por exemplo, o “aristotelismo” de Tomás de Aquino (“aristotelismo”: este é um termo extremamente questionável, que só pode ser empregado com restrições!); não se compreende nada do verdadeiro e mais profundo sentido deste voltar-se de Tomás para Aristóteles, se não o entendermos a partir desse conceito fundamental, levado às suas últimas conseqüências, segundo o qual todas as coisas são criatura - não somente a alma e o espírito, mas todas as coisas pertencentes à realidade do mundo visível.

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

Certamente isto é verdadeiro e amplamente sabido. Entretanto não deixa de ser verdade também o fato (muito pouco conhecido) de que o conceito de Criação determina e perpassa a estrutura interna de praticamente *todos* os conceitos fundamentais da doutrina filosófica do ser em

Tomás de Aquino. E tal fato *não* é (para nós) evidente; mal o encontramos expressamente formulado; pertence ao não-dito da doutrina do ser de Tomás de Aquino.

Este elemento basilar pôde permanecer tão despercebido que mesmo a explicitação – se assim o podemos dizer – “escolar” do tomismo nem sequer chega a tocar no assunto. Certamente esses epígonos escolares de Tomás são em grande parte condicionados pela filosofia iluminista¹⁶: o que se revela antes de tudo, precisamente por essa omissão, que fatalmente acabaria por levar (e levou de fato) a sucessivos equívocos de interpretação.

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

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

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

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

Tais reflexões – que, sem dúvida, fazem parte do patrimônio fundamental da doutrina clássica ocidental do ser, e que encontraram, precisamente em Tomás, uma formulação genial – tais reflexões, se não partirem do ser das coisas, formalmente entendidas como criatura, simplesmente perdem todo o seu sal. Tornam-se insossas, estéreis, tautológicas: precisamente por essa razão é que, de fato, o esvaziamento foi o destino de todas aquelas fórmulas – a ponto de Kant tê-las legítima e definitivamente afastado do vocabulário filosófico em um famoso parágrafo de sua *Crítica à razão pura*¹⁷.

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

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

Verdade como ser-pensado

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

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

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

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

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

As coisas têm a sua essência por “serem-pensadas”: isto deve ser entendido de modo extremamente literal, e não,

em algum sentido meramente “figurado”. E, assim, porque as próprias coisas são “pensamentos” e possuem, portanto, um “caráter verbal” (como diz Guardini¹⁸), por esta mesma razão é que elas podem, no mais preciso sentido do uso corrente, serem chamadas “*verdadeiras*” – do mesmo modo que o pensamento e o pensado.

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

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

Incrivelmente, porém, nos últimos tempos, a tese de Tomás tem encontrado uma defesa – tão inesperada quanto veemente – por parte de nada menos do que os princípios básicos do existencialismo contemporâneo. A partir de Sartre, a partir de sua radical negação do conceito de Criação (é ele quem afirma: “o existencialismo não é senão um esforço para extrair *todas* as conseqüências de uma posição atéia coerente”¹⁹) – a partir daí, torna-se, de repente, novamente compreensível que e como a doutrina da Criação

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

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

representa de fato a razão oculta, porém fundamental da metafísica clássica.

Se quiséssemos dar aos pensamentos de Sartre e de Tomás uma forma silogística, tornar-se-ia patente o fato de ambos partirem exatamente da mesma “premissa”, a saber: “Há uma essência das coisas, na medida em que esta é pensada. É porque existe o homem e sua inteligência capaz de projetar, planejar (*design*), capaz, por exemplo, de ‘conceber’ um abridor de cartas, como de fato concebeu – é por esta razão, e *só por ela*, que existe uma ‘essência’ de abridor de cartas. E assim, continua Sartre, já que *não há* uma inteligência criadora, que pudesse – aos seres humanos e a todas as coisas naturais – assim conceber, projetar, planejar, dando-lhes previamente um conteúdo de significado, então *não há* essência alguma nas coisas não-fabricadas, nas coisas não-artificiais. Citarei literalmente: “Não há essência do homem, porque não há Deus para concebê-la. *’il n’y a pas de nature humaine, puisqu’il n’y a pas de Dieu pour la concevoir’*”²⁰.

Tomás, por sua vez, afirma: porque (e na medida em que) Deus concebeu as coisas, por isto (e nessa medida) é que elas possuem uma essência: “Precisamente este fato, o de que a criatura possua uma substância determinada e definida, mostra que ela provém de alguma origem. Sua forma essencial... aponta para a Palavra (*Verbum*) d’Aquele que a fez, tal como a estrutura de uma casa remete à concepção de seu arquiteto”²¹.

20. *Ibidem*, p. 22.

21. *Summa Theologica* I, 93, 7. Encontramos noção semelhante na mesma obra (I, 45, 7): “Na medida em que ela (criatura) possua uma forma e uma quiddidade,

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

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

As coisas são inteligíveis porque são criaturas

A sentença fundamental da doutrina de Tomás a respeito da verdade das coisas encontra-se nas *Quaestiones disputatae de veritate* (I, 2) e diz o seguinte: *res naturalis inter duos intellectus constituta (est)* – a realidade natural está situada, entre dois cognoscentes, a saber, o *intellectus divinus* e o *intellectus humanus*.

A partir desta “determinação espacial” da realidade (situada entre a inteligência absolutamente criadora do conhecimento de Deus, que pensa-o-ser e a inteligência imitativa do homem, que se dirige, se orienta para o ser), estabelece-se a estrutura da realidade total: como estrutura articulada entre “Projetador” e “realização do projeto”. Aqui Tomás emprega o conceito de *mensura* (medida) em seu sentido originário, *não*-quantitativo – e presumivelmente pitagórico – de determinação inteligível. Assim, o pensamento criador de Deus “dá a medida” e “não é medido” (*mensurans non mensuratum*); a realidade natural

ela reproduz (*repraesentat*) a Palavra, na mesma medida em que a forma da obra de arte provém do projeto do artista”.

recebe a medida e dá a medida (*mensuratum et mensurans*); o conhecimento humano “recebe a medida” e não dá a medida (*mensuratum non mensurans*). O conhecimento humano não dá a medida ao menos no que se refere às coisas naturais, se bem que, sim, dá a medida, no que se refere às *res artificiales* (este é o ponto em que, para Tomás, a diferenciação entre coisas criadas e coisas artificiais torna-se basilar).

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

Portanto, a sentença: “as coisas são verdadeiras” significa, em primeiro lugar: as coisas são criadoramente pensadas por Deus; e, em segundo lugar: as coisas são, por si mesmas, acessíveis e apreensíveis para o conhecimento humano.

Há, naturalmente, entre o primeiro e o segundo conceito de verdade uma relação de *prioritas naturae*, de hierarquia do ser. Esta prioridade tem dois sentidos. *Primeiro*: não é possível apreender o núcleo da expressão “verdade das coisas” – ele simplesmente nos escapa – se nos recusarmos a pensar as coisas expressamente como criaturas, projetadas pela inteligência de Deus, que pensa-o-ser²². Tal relação de prioridade, porém, significa em *segun-*

22. Emergidas do “olho de Deus” (como este assunto foi denominado segundo a doutrina do ser do Egito antigo).

do lugar ainda: o ser-pensado das coisas por Deus *fundamenta* a sua inteligibilidade para o homem.

A relação entre estas duas referências não é como, digamos, a que se dá entre irmão mais velho e irmão mais novo, mas sim como a de pai para filho: o primeiro é quem dá à existência o segundo. Que significa isto? Significa que as coisas são inteligíveis para nós *porque* foram pensadas por Deus. As coisas *enquanto* pensadas por Deus não são dotadas apenas de *sua* essência (como que “exclusivamente para si mesmas”), mas, *enquanto* pensadas por Deus, detêm também um ser “para nós”.

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

Em um comentário à Escritura²³, Tomás afirma: “Uma coisa tem tanto de realidade quanto tem de luz” e, em uma obra tardia, no comentário ao *Liber de causis* (I, 6), há uma sentença insólita, que formula o mesmo pensamento como que num ditado místico: *Ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius*, “o próprio ser-em-ato das coisas é sua própria luz” – ser-em-ato das coisas, entendido *enquanto* ser criado! É esta luz, precisamente, o que torna as coisas visíveis ao

23. *Comentário a I Tim 6,4.*

nosso olho. Em uma palavra: as coisas são inteligíveis justamente por serem criadas!

Neste ponto pode-se afirmar, em relação à fundamentação do conhecimento, algo parecido ao que disse Sartre contra a filosofia do século XVIII, com relação ao conceito “essência das coisas”²⁴: não é possível prescindir do ser-pensado das coisas por Deus e, no entanto, querer continuar admitindo a possibilidade de inteligibilidade das coisas!

As coisas são insondáveis, porque são criaturas

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

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

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

A estrutura de todo ser-criatura, situado essencialmente entre a inteligência do ser-pensado pelo conhecimento de Deus e a inteligência imitativa do homem – um pensamento inexaurível!

24. *L'Existentialisme...*, pp. 20 e ss.; cfr. também pp. 73 e ss.

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

O homem pode perfeitamente conhecer não apenas as coisas, mas também a relação de correspondência existente entre as coisas e o seu próprio conceito das coisas. Isto é, o homem tem o poder de, para além de uma ingênua constatação das coisas, reconhecê-las com juízo e reflexão. Em outras palavras, o conhecimento humano não tem apenas o poder de ser verdadeiro, mas ainda o de reconhecimento da verdade (I, 16, 2).

A correspondência, que perfaz, de modo primário, a essência da verdade das coisas – a correspondência entre a realidade natural e o conhecimento arquetípico de Deus – *esta correspondência não nos é possível conhecer formalmente!*

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

existente entre a verdade e a incognoscibilidade das coisas. Contudo, este pensamento carece de maior precisão.

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

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

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

que uma dada potência de conhecimento finita não possa exauri-la; isto ultrapassaria o seu poder de captação e escaparia ao seu alcance apreensivo.

É neste último sentido, portanto, que se está falando aqui em incognoscibilidade. Esta faz parte integrante do conceito de verdade das coisas (ou seja, sua cognoscibilidade não possa ser exaurida por uma potência cognoscitiva finita). Isto é consequência da criaturalidade, isto é, a própria causa (infinita) de sua cognoscibilidade tem o efeito necessário da in-cognoscibilidade (para o finito). Contemplemos isto mais de perto.

“As coisas são verdadeiras” significa primariamente: as coisas são pensadas por Deus. Esta sentença seria fundamentalmente desvirtuada, se a quiséssemos tomar como informação unicamente a respeito de *Deus*, como mera constatação de um agir divino que se dirige às coisas. Não! Está-se afirmando algo sobre a estrutura das *coisas*. Está-se expressando, de modo diferente, o pensamento de Agostinho²⁵, de que as coisas são, porque Deus as vê (enquanto nós vemos as coisas, porque elas são). Afirma-se que o ser e a essência das coisas *consistam* no seu caráter-de-ser-pensado pelo Criador. Verdade, como já se disse, é um nome *do ser*, é um sinônimo de real; *ens et verum convertuntur*; dizer “algo real” é o mesmo que dizer “ser-pensado por Deus”.

É da essência de todos os entes (enquanto criatura), o serem “formados-segundo” (*nachgeformt*), de acordo com um arquétipo, que reside no, conhecimento absolutamente

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

criacional de Deus. *Creatura in Deo est creatrix essentia*, a criatura é, em Deus, essência criadora; assim está escrito no *Comentário a João* (I, 2) de Tomás e na *Summa Theologica*: “Todo o real possui a verdade de sua essência, na medida em que re-produz o saber de Deus” (I, 14, 12, ad 3).

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

No segundo artigo da primeira *Quaestio disputata de veritate*, São Tomás formula o conceito primário de verdade das coisas: “O real é chamado verdadeiro na medida em que realiza aquilo para o que foi ordenado pelo espírito cognoscente de Deus”. Em outras palavras: o verdadeiro é o real, na medida em que imita a imagem arquetípica do conhecimento divino. E prossegue Tomás: Isto se torna evidente – *sicut patet* –, por uma famosa definição de Avicena – definição, entretanto, na qual para o *nosso* entender, não se diz nada sobre o assunto!

Mas, o que diz então, essa definição de verdade de Avicena? Trata-se de uma citação quase clássica na Idade

Média: “A verdade de uma coisa é a característica própria de seu ser, que lhe foi dada como propriedade constante”²⁶.

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

Retomemos agora o caminho para a nossa própria questão. A relação de correspondência existente entre a imagem arquetípica em Deus e a imagem criada que a segue – e nisto consiste formal e primariamente a verdade das coisas – não poderá jamais, como dizíamos, ser diretamente apreendida pelo nosso olho; não podemos alcançar um ponto de vista, a partir do qual nos seja possível comparar a imagem arquetípica com a sua imagem imitativa; somos simplesmente incapazes de assistir, por assim dizer, como espectadores à emanação das coisas “do olho de Deus”.

Há, porém, uma consequência que decorre *desse fato*: o nosso intelecto, quando inquire a respeito da essência das coisas, mesmo as mais ínfimas e “mais simples”, ingressa num caminho, por princípio, interminável. A razão disto, portanto, é a criaturalidade das coisas; a luminosidade interna do ser, tem sua origem arquetípica na infinita

26. O próprio Tomás cita a sentença em: *Summa Theologica* I, 16, I, *Contra Gentiles* I, 60, nas *Quaestiones disputatae de Veritate* I, 2 etc.

abundância de luz da inteligência divina. Esta, portanto, é a realidade subjacente ao conceito de verdade do ser, como o formulou Tomás. Mas sua profundidade torna-se visível somente quando esta conexão – evidente para Tomás – com o conceito de criação é reconhecida.

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

Limitamo-nos a falar apenas da *philosophia negativa* – embora Tomás tenha formulado também os princípios de uma *theologia negativa*. Certamente este traço também não aparece com clareza nas interpretações usuais; frequentemente é até ocultado. Será raro encontrar menção do fato de a discussão sobre Deus da *Summa Theologica*²⁷ começar com a sentença: “*Não podemos saber o que Deus é, mas sim, o que Ele não é*”. Não pude encontrar um só compêndio de filosofia tomista, no qual se tenha dado espaço àquele pensamento, expresso por Tomás em seu comentário ao *De Trinitate* de Boécio²⁸: o de que há três graus do conhecimento humano de Deus. Deles, o mais fraco é o que reconhece Deus na obra da criação; o segundo é o que O reconhece refletido nos seres espirituais e o estágio superior reconhece-O como o Desconhecido: *tamquam ignotum*! E tampouco encontra-se aquela sentença das *Quaestiones disputatae*: “Este é o máximo grau de conhecimento

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

28. I, 2 ad 1.

humano de Deus: saber que não O conhecemos”, *quod (homo) sciat se Deum nescire*²⁹.

E, quanto ao elemento negativo da *philosophia* de Tomás, encontramos aquela sentença sobre o filósofo, cuja aplicação ao conhecimento não é capaz sequer de esgotar a essência de uma única mosca. Sentença que, embora esteja escrita em tom quase coloquial, num comentário ao *Symbolum Apostolicum*³⁰, guarda uma relação muito íntima com diversas outras afirmações semelhantes. Algumas delas são espantosamente “negativas” como, por exemplo a seguinte: *Rerum essentiae sunt nobis ignotae*; “as essências das coisas nos são desconhecidas”³¹. E esta formulação não é, de modo algum, tão incomum e extraordinária, quanto poderia parecer à primeira vista. Seria facilmente possível equipará-la (a partir da *Summa Theologica*, da *Summa contra Gentes*, dos *Comentários a Aristóteles*, das *Quaestiones disputatae*) a uma dúzia de frases semelhantes: *Principia essentialia rerum sunt nobis ignota*³²; *formae substantiales per se ipsas sunt ignotae*³³; *differentiae essentialia sunt nobis ignotae*³⁴. Todas elas afirmam que os “princípios da essência”, as “formas substanciais”, as “diferenças essenciais” das coisas, não são conhecidas.

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

30. Cap. I.

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

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

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

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

Segundo Tomás, esta seria também a razão, pela qual não temos a capacidade de atribuir um nome essencial às coisas; precisamos antes extraí-los a partir do que é externo e derivado (fenômeno para o qual Tomás, muitas vezes, cita o exemplo daquelas disparatadas etimologias medievais – pelas quais o termo “*lapis*”, por exemplo, derivaria de “*laedere pedem*”)³⁵.

Não somente o próprio Deus, mas também as coisas em si possuem um “nome eterno” que, ao homem, não é dado pronunciar. Isto tem um sentido bem preciso e não, de modo algum, um sentido, por assim dizer, “poético”.

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

Para se entender o peso desta afirmação, é preciso considerar que, de acordo com Tomás, o modo peculiar da imitação da perfeição divina em cada coisa é precisamente o que perfaz a *essência* peculiar de seu ser: “Cada criatura possui a sua espécie própria enquanto, de algum modo, participa da imagem da essência divina. E, portanto, Deus, ao conhecer o seu próprio Ser *como* sendo assim imitável

35. *Ibidem*. No exemplo, *lapis*, pedra, decorreria de *laedere pedem*, ferir o pé (Nota de GG).

por esta determinada criatura (*ut sic imitabilem a tali creatura*), Ele conhece a Sua essência como a razão de ser e a idéia contida nesta criatura” (I, 15, 2). Este pensamento, que aponta para uma problemática, por sua vez, inteiramente nova e complexa, está muito precisamente relacionado ao nosso assunto. Não se está afirmando nada menos que isto: a essência das coisas em sua profundidade nos é permanentemente inacessível, em virtude de nossa incapacidade de apreender inteiramente a imitação da imagem arquetípica divina *enquanto* imagem e semelhança de Deus³⁶.

Uma resposta assim, dupliforme, tem certamente uma estrutura dialética (que reproduz a estrutura da própria *criatura*) a qual tem a sua origem, *per definitionem*, simultaneamente, em Deus e no nada. Tomás não se limita a afirmar somente que a realidade da existência de algo é a sua própria luz. Vai além: *creatura est tenebra inquantum est ex nihilo*, “a criatura é treva, na medida em que provém do nada” – esta sentença não está expressa em Heidegger, mas nas *Quaestiones disputatae de veritate* (18, 2 ad 5) de Tomás. Aliás, a resposta àquela questão: “por que não é dado ao homem conhecer Deus inteiramente a partir das coisas criadas?”, possui esta mesma estrutura de “resistência passiva”.

36. Num exemplo rústico, diríamos que o cavalo tem uma essência, a “equinidade”, da qual conhecemos muitas propriedades e aspectos; sabemos também que o cavalo se diferencia essencialmente de outros animais, mas o que é, em si, a “equinidade” é-nos inacessível. Daí o caráter fragmentário, progressivo e assintótico de nossos conhecimentos (Nota de JL).

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

A Estrutura de esperança do conhecimento criatural

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

Em todo caso, o fator “negativo” seguramente não consiste na suposição de que o conhecimento humano não atinja o ser das coisas. *Intellectus... penetrat usque ad rei essentiam*, “a inteligência penetra até a essência das coisas”: esta sentença³⁷ permanece válida em São Tomás – apesar da outra afirmação de que o esforço cognoscente dos filósofos não é capaz de apreender a essência sequer de uma mosca. Estes dois fatores são correlatos. O fato de que o intelecto atinge as coisas, manifesta-se em que ele se pre-

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

cipita em insondáveis profundezas de luz! Porque o espírito atinge o ser das coisas, experimenta sua inesgotabilidade! Nicolau de Cusa³⁸ exprimiu essa realidade em sua interpretação do “sei que nada sei” socrático: somente àquele que, vendo, tocou a luz com os olhos, está reservado experimentar que a claridade do sol vai além do poder de apreensão da visão.

Não se pode, de modo algum, falar de agnosticismo em Tomás; e os neo-escolásticos têm toda razão em enfatizar este aspecto. Acredito, contudo, não ser possível tornar explícita a verdadeira razão para esta realidade, se não colocamos em jogo, formalmente, o conceito de criação, isto é, se não se falar de estrutura intrínseca da coisa, enquanto criatura.

Esta estrutura significa – dado seu caráter de ser pensado pelo Criador – que as coisas possuem tanto a luminosidade (caráter manifestativo de seu ser) como também, ao mesmo tempo, sua inesgotabilidade e seu caráter “inexaurível”: sua cognoscibilidade, bem como sua não-cognoscibilidade.

Sem remontar a este fundamento, será impossível, ao que me parece, mostrar por que o “elemento negativo” da filosofia de Tomás de Aquino nada tem de agnosticismo. E todo aquele que tenta dar conta disto, sem recorrer a tal conceito, como mostra o exemplo das sistêmicas experiências neo-escolásticas, incorrerá necessariamente no perigo de interpretar Tomás como racionalista, isto é, de incompreendê-lo ainda mais.

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

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

O cognoscente é visto como *viator*, alguém que está a caminho. Isto significa, por um lado: os seus passos têm sentido: não são, por princípio, vãos, mas aproximam-se de um objetivo. Isto, porém, não pode ser pensado, sem o outro elemento: enquanto durar para o homem, na condição de ser existente, o “estar a caminho”, permanecerá igualmente infindável o seu caminho de conhecimento. E esta estrutura de esperança do que indaga pelo ser das coisas, do conhecimento filosófico, funda-se, afirmemo-lo uma vez mais, no fato de o mundo ser *criatura*; o mundo e o próprio ser humano cognoscente!

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

incognoscíveis ao homem em suas últimas profundezas, por serem excessivamente cognoscíveis.

Assim, o próprio Tomás também recorre àquela célebre sentença aristotélica³⁹ a respeito dos olhos da ave noturna, incapazes de perceber precisamente aquilo que é luminoso (da mesma forma comportar-se-ia o intelecto humano em relação àquelas coisas que se manifestam com máxima evidência). Tomás exprimiu a asserção contida nesta frase, com a qual, aliás, concorda inteiramente, pelas seguintes admiráveis palavras⁴⁰: *Solem etsi non videat oculus nycticoracis, videt tamen eum oculus aquilae*, “ainda que o olho da ave noturna não veja o sol, o olho da águia, sim, o vê”.

6. O filosofar cristão

Tomás, como aliás é típico do pensamento medieval até a sua época, não é puramente filosófico, mas sim, numa interpenetração profunda e espontânea, filosófico-teológico. Só tardiamente surgirá um pensamento filosófico que se pretenda alheio à Teologia; esse afã de *Voraussetzungslosigkeit*, de uma asséptica independência da Teologia, é simplesmente impensável para pensadores como Tomás. A distinção não implica em sepa-

39. *Metafísica* 2, 1; 993 b

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

ração: filosofia e teologia são diferentes, mas inseparáveis: em Tomás, a filosofia, mais do que *ancilla é sponsa theologiae*... Para o problema da filosofia cristã, reproduzimos a seguir trechos de uma conferência de Pieper em que se discute (do ponto de vista contemporâneo) não só a legitimidade de uma filosofia cristã, mas – numa inversão que pode parecer surpreendente – também a problematicidade de uma filosofia *não*-cristã. Trata-se de “O caráter problemático de uma filosofia não-cristã”⁴¹.

“Uma filosofia cristã é um círculo quadrado”, uma contradição em termos. Esta agressiva sentença de Martin Heidegger, evidentemente determinada mais por um impulso passional do que por um juízo ponderado, provavelmente não encontrará assentimento nem mesmo entre aqueles que admitem tratar-se de assunto extremamente problemático. O mais recomendável é evitar totalmente a equívoca expressão “filosofia cristã” e falar, em vez disso, do “ato filosófico” e da “pessoa que filosofa”.

Sob este ponto de vista, atrevo-me a afirmar – pura e simplesmente invertendo a sentença de Heidegger – que qualquer pessoa que, pela fé, admita como verdadeira a mensagem cristã, deixaria de praticar seriamente o filosofar no exato instante em que ignorasse deliberadamente os dados provenientes do âmbito supra-racional. (...)

41. Publicado como conferência inédita no volume de homenagem aos 90 anos de Pieper: *Oriente & Ocidente: Filosofia e Arte*, São Paulo, DLOFFLCHUSP, 1994, trad. de Gabriele Greggersen e L. Jean Lauand.

Mas, aqui se trata do caráter problemático, do dilema, quase inevitável, que um filosofar expressamente não-cristão enfrenta. Evidentemente, não nos referiremos aqui às concepções de ser, provenientes do mundo “não-tocado” pelo cristianismo, como por exemplo as do budismo ou do hinduísmo. Nossa tese refere-se unicamente à interpretação racionalista-secular – e, portanto, assumida e decididamente não-cristã – do mundo que pretende considerar-se “filosofia” no mesmo sentido em que esse conceito era entendido pelos fundadores da tradição ocidental de pensamento, como, por exemplo, Platão e Aristóteles.

Nesse conceito tradicional de filosofia, o sentido antes de mais nada literal da palavra grega *philosophia* é tomado, sobretudo por Platão, de modo muito mais *originário* do que ocorre usualmente. Platão toma estritamente ao pé da letra um dito de Pitágoras segundo o qual só Deus seria sábio (*sophos*), enquanto o homem, na melhor das hipóteses, é somente alguém que busca amorosamente a sabedoria (um *philo-sophos*). A afirmação de Sócrates, em *O Banquete*, de que nenhum dos deuses filosofa, não passa afinal de uma outra forma de exprimir o mesmo pensamento. E não é somente um Platão – a quem Kant chama “o pai de todos os sonhadores filosóficos” –, que faz essa afirmação; também um realista como Aristóteles vem a dizer o mesmo. Aristóteles está convencido de que a pergunta sobre “Que é isto? Algo real?” – formulada, por ele, de modo resumido e compacto, em apenas três sílabas: *ti to on?* –, não é apenas uma questão que se coloca “*desde sempre, hoje, e para sempre*”; ela estaria almejando, para além disto, como diz Aristóteles, uma resposta, conhecida unicamente por Deus.

As questões verdadeiramente filosóficas (como por exemplo: “O que é o conhecer?”, “O que ocorre, do ponto de vista da totalidade, quando morre um ser humano?”) impelem-nos a um confronto com o todo da realidade e da existência. Quem as formula vê-se, com efeito, obrigado a falar “de Deus e do mundo”, e, isto é, precisamente, o que marca a diferença entre a filosofia e a ciência. O médico que investiga a causa de uma doença já não está lidando com o mundo como um todo; não tem necessidade de falar “de Deus e do mundo”; e, aliás, nem ao menos está autorizado a fazê-lo. Se, por outro lado, ocorre-lhe examinar o sentido – o que “em si” e em “última instância” significa a doença –, então não poderia estar à altura desse objeto sem, ao mesmo tempo, refletir sobre a natureza humana em relação à realidade como um todo.

Também no *Banquete* de Platão, cujo tema é o *Eros*, ocorre o seguinte: depois de terem falado o sociólogo, o psicólogo, o biólogo, alguém se levanta e diz que não se pode apreender o verdadeiro sentido do *Eros* sem considerar a natureza da alma e o que lhe sobreveio, nos primórdios, em confronto com os deuses. Passa então a contar o mito da perfeição originária do homem, falando a respeito da sua culpa e da sua punição. Em resumo, narra a história do paraíso perdido, interpretando *Eros* como o anelo pela santa forma primitiva. Ainda em Platão: no diálogo *Menon*, quando se torna evidente que já não é possível avançar no caminho da argumentação racional, Sócrates afirma que a partir deste momento, se torna necessário apoiar-se naqueles “que são sábios nas coisas divinas”. Mais uma vez, portanto, volta-se para um dado proveniente de uma fonte sobre-

humana, cuja interpretação pode, de modo não impróprio, ser denominada *Teologia*.

Mesmo a reflexão crítica e fria da metafísica aristotélica não exclui de modo algum tais pensamentos. Um dos resultados mais surpreendentes da fundamental análise histórica de Werner Jaeger é a seguinte constatação: também a doutrina aristotélica do ser estaria, em última análise, determinada pelo *credo ut intelligam*, pelo pressuposto anterior de uma fé que transcende o pensamento e é seu pressuposto.

Enquanto, pois, não se entenda por filosofia algo inteiramente diverso do que significava o conceito em sua primeira definição no Ocidente, permanecerá implícita e inerente à filosofia a exigência de um dado anterior, supra-racional. É natural que se coloque, precisamente neste ponto, a questão da possibilidade de que uma interpretação puramente racionalista da existência – neste sentido também absoluta e decididamente não-cristã –, possa, legitimamente, ser chamada de *filosofia*. Com efeito, tudo aquilo que, na concepção de mundo platônica, é chamado “sabedoria dos antigos”, “conhecimento das coisas divinas”, “tradição santa, oriunda de uma fonte divina por intermédio de um desconhecido Prometeu” – tudo isto encontra-se preservado (ainda que depurado, elevado e, ao mesmo tempo, infinitamente ultrapassado) na mensagem anunciada pelo *Logos* divino, que o cristão crê e venera como verdade intangível.

Talvez possam objetar-me que seria absurdo afirmar que, na nossa civilização ocidental, não haja nenhuma filosofia, que possa ser, ao mesmo tempo, indubitavelmente

não-cristã e continuar a chamar-se legitimamente “filosofia”. Sobre isto, gostaria de fazer duas considerações:

Em primeiro lugar, existem indubitavelmente formas modernas de “filosofia” que não têm nenhuma pretensão de ser filosofia naquele sentido originário; na realidade, trata-se, no caso, de ciência, ou *scientific philosophy*, cujo interesse e compreensão estão reservados unicamente a especialistas e técnicos, como, por exemplo, a lógica matemática ou a análise lingüística.

Em segundo lugar: uma filosofia que se pretendesse “não-cristã” de um modo inteiramente conseqüente, na qual simplesmente não fosse mais possível detectar qualquer elemento da teologia, é, no mundo ocidental, um fenômeno extremamente raro. Assim, Descartes responde à questão central da dúvida metódica – “Como podemos ter certeza de não estar apenas sonhando?” – apelando para a veracidade de Deus, que não poderia, de forma alguma, enganar-nos. Ou seja, Descartes apóia-se explicitamente na própria tradição da fé, que, no entanto, pretendia excluir por princípio. E quando Immanuel Kant, no seu ensaio sobre a religião, cita a Bíblia mais de setenta vezes, é evidente que não permanece – conforme havia anunciado programaticamente no título da sua obra – “dentro dos limites da razão pura”. Evidentemente, não podemos só por isso falar numa “filosofia cristã”; contudo, é igualmente evidente que não se pode considerar esse tratado como totalmente “não-cristão”.

Contemplemos, finalmente, o caso de Jean-Paul Sartre, cuja filosofia existencialista pretende ser a forma mais radi-

cal de filosofia não-cristã: teria sido absolutamente incompreensível para um nihilista pré-cristão, como por exemplo Górgias, o sofista antigo. É preciso ser cristão para apreender o sentido da seguinte sentença: “Não há natureza humana, porque não há Deus para concebê-la”.

E noutra obra, *Über das Ende der Zeit*, tratando do tema da fundamentação do conhecimento, Pieper oferece um contundente questionamento: “Que é o conhecimento em si e em última análise? A reflexão filosófica sobre esta questão, sua discussão tem, é verdade, um fundamento experimental incontestável (a experiência das sensações, do pensamento, etc.). Mas se eu a levo mais adiante, necessariamente chegará um momento em que deva considerar a realidade objetiva de um lado e a faculdade humana de conhecer de outro; ser-me-á necessário, em certo momento, colocar a questão assim formulada por Heidegger: ‘De onde a enunciação representativa toma a orientação de se dirigir para o objeto, e de se orientar retamente?’ (*Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, 1943, p. 13); de onde o sujeito cognoscente tem ‘a orientação para o que é’? (*ibidem*, p. 21) e onde se encontra o fundamento interior dessa orientação do conhecimento para o ser? Sem dúvida, esta questão se situa no centro, na raiz de toda teoria filosófica do ser: e é uma das formas sob as que aparece, a um certo momento, o problema da natureza do conhecimento (...) Ora, é evidente que esta questão que diz respeito aos fundamentos do conhecimento

(‘de onde o conhecimento tira sua orientação para o ente?’) não pode receber resposta à margem de uma afirmação teológica”⁴².

7. O método de Tomás: fenômeno e linguagem

Tomás dirige sua busca filosófico-teológica ao *ser* em abertura máxima para a totalidade. Tal como Platão, ele, como filósofo não está preocupado em saber se o rei de Atenas é feliz ou não, mas em saber o que, afinal de contas, a felicidade é. O que, em si e em última instância, é isto? O que é tal ente sob todo ponto de vista concebível?

Mas como atingir o ser? Nada mais distante de sua concepção filosófica do que um discurso apriorístico: Tomás parte da experiência, do fenômeno, do ser tal como se manifesta.

Daí que dê especial relevo metodológico às formas de agir humano e à linguagem enquanto portadores de notícias sobre o ser. Destaquemos brevemente um aspecto de seu modo de filosofar: a atenção dada à linguagem comum. Tomás tem um enorme respeito pela linguagem do povo. *Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum*, o uso comum do povo que deve ser seguido... – assim começa ele a *Suma contra gentios*. A linguagem comum é por ele considerada depositária de sabedoria, quando devidamente trabalhada, garimpada.

42. *Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophie Meditation*. 3ª. ed. revista, München, Kösel, 1980, pp. 14-15.

Este é um dos tantos pontos que perfazem a sintonia da Filosofia de Tomás com o bom senso do povo. Aproveitando-nos de uma metáfora de que o próprio Tomás frequentemente se vale – a comparação entre o sábio e o arquiteto –, diríamos que o verdadeiro filosofar está para a sabedoria do homem da rua assim como o saber do bom arquiteto para a adequada construção da casa. O cidadão comum não estudou arquitetura, mas sabe que não lhe serve uma casa em que, por exemplo, a porta da rua se abre diretamente para um banheiro, e em que este se comunique sem divisórias com a cozinha; em que a adega esteja a céu aberto no terraço, e todos os disparates que possam passar pela “criativa” mente de um arquiteto desvairado. É preciso dizer que, como não faltam arquitetos destes, também não faltam na história filósofos “criativos”.

Já a filosofia de Tomás assemelha-se ao trabalho do sábio arquiteto, que aplica a sua competência profissional e o seu senso artístico para realizar aquilo que, afinal de contas, coincide com o bom senso do homem comum: cozinha é cozinha; banheiro é banheiro! Tudo de acordo com a realidade humana.

Tomás procura, pois, a realidade do homem, a experiência sobre a realidade do homem. A sua concepção apóia-se no fato (bastante empírico) de que há na vida ocasiões especiais em que a realidade perde seu rosto rotineiro e nos apresenta uma face nova: de repente descobrimos o que é ou o que significa para nós algo ou alguém. Daí que afirme, com Aristóteles e Platão, que a admiração é o princípio do filosofar.

Mas essas experiências especialmente densas que o homem tem consigo mesmo e com o mundo não têm brilho duradouro na consciência reflexiva: logo se desfazem, escapam-nos. Subjaz a toda a antropologia de Tomás aquela constatação, axiomática para os antigos: o homem é um ser que esquece! No entanto, essas experiências não chegam a ser totalmente aniquiladas; escondem-se, condensam-se, transformam-se, depositam-se... principalmente na linguagem. E o filosofar é, em boa medida, uma tentativa de lembrar, de resgatar os grandes *insights* de sabedoria que se encontram encerrados na linguagem comum.

Por isso, Tomás sempre está atento à sabedoria escondida na linguagem do povo, buscando nela a transparência. Um exemplo entre tantos: já na primeira questão da *Suma Teológica*, ao procurar caracterizar o que é a sabedoria, Tomás explica que a sabedoria não deve ser entendida somente como conhecimento que advém do frio estudo, mas como um saber que se experimenta e saboreia. Sempre muito atento aos fenômenos da linguagem, à fala do povo, como fonte de profundas descobertas filosóficas, encanta-se com o fato – para ele experiência pessoal vivida – de que em latim *sapere* signifique tanto saber como saborear⁴³. Esta coincidência de significados na linguagem do povo – Tomás bem o “sabe” – não é casual: se há quem saiba porque estudou, verdadeiramente sábio, porém, é aquele que sabe porque saboreou...

43. Dizemos ainda hoje “sabe a chocolate”, tem sabor de chocolate.

Mas a linguagem tal como o conhecimento não é capaz de abarcar de uma só vez a multifacética complexidade do real; sobretudo quando se trata das realidades mais profundas. Daí Tomás afirmar que cada língua acentua um particular aspecto da realidade: “*Diversae linguae habent diversum modum loquendi*” (I, 39, 3 ad 2).

Um exemplo, o da realidade humana da gratidão, referido às línguas modernas, poderá ajudar-nos a compreender a fecundidade metodológica dessa sentença. A gratidão é uma realidade humana complexa; daí decorre o fato de que sua expressão verbal seja, em cada língua, fragmentária, acentuando-se este ou aquele aspecto: “A gratidão, ensina Tomás, compõe-se de diversos graus: o primeiro consiste em reconhecer o benefício recebido; o segundo, em louvar e dar graças; o terceiro, em retribuir etc.” (II-II, 107, 2). Este ensinamento, que por sinal está totalmente de acordo com o bom senso do homem comum, é corroborado pelos diversos modos que as diversas línguas têm para agradecer: não por acaso, *to thank* (ou *danken*) são originariamente o mesmo que *to think* (*denken*), pois agradecer é pensar, considerar, reconhecer, de onde decorre também o *reconnaissance* francês; ou o caráter não-devido do “favor”, gratuito, *gracias*, *grazie*, que me deixa vinculado (*ob-ligatus*), obrigado, “muito obrigado” a retribuir. Tomás, agudo observador dos conteúdos subjacentes ao falar do povo, faz notar a existência de ingratidão⁴⁴ quando se

44. A falta de reconhecimento, de consideração, pelo que ultrapassa o estritamente devido.

pensa (ou se diz): *Ministerium est!* “Não fez mais do que a sua obrigação!” (II-II, 106, 3 ad 4).

8. Ser e Participação em Tomás

Para bem entender o pensamento e a linguagem de Tomás é necessário falar de sua doutrina da participação⁴⁵. Também para este caso, vale a sugestiva observação de Weisheipl: “Tomás, como todo mundo, teve uma evolução intelectual e espiritual. O fato assombroso, porém, é que, desde muito jovem, Tomás apreendeu certos princípios filosóficos fundamentais que nunca abandonou”⁴⁶.

Essa doutrina encontra-se no núcleo mais profundo do pensamento do Aquinate e é a base tanto de sua concepção do ser como – no plano estritamente teológico – da graça. Indicaremos resumidamente suas linhas principais.

Como sempre, voltemo-nos para a linguagem. Começemos reparando no fato de que na linguagem comum, “participar” significa – e deriva de – “tomar parte” (*partem capere*). Ora, há diversos sentidos e modos desse “tomar parte”⁴⁷. Um primeiro é o de “participar” de modo quantitativo, caso em que

45. Doutrina essencialíssima e que não é aristotélica: daí a problematicidade de reduzir Tomás a um aristotélico...

46. *Op. cit.*, p. 16.

47. Cfr. Ocáriz, F. *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona, Eunsa, 1972, pp. 42 e ss.

o todo “participado” é materialmente subdividido e deixa de existir: se quatro pessoas participam de uma pizza, ela se desfaz no momento em que cada um toma a sua parte.

Num segundo sentido, “participar” indica “ter em comum” algo imaterial, uma realidade que não se desfaz nem se altera quando participada; é assim que se “participa” a mudança de endereço “a amigos e clientes”, ou ainda que se “dá *parte* à polícia”.

O terceiro sentido, mais profundo e decisivo, é o que é expresso pela palavra grega *metékhein*, que indica um “ter com”, um “co-ter”, ou simplesmente um “ter” em oposição a “ser”; um “ter” pela dependência (participação) com outro que “é”. Como veremos em mais detalhe, Tomás, ao tratar da Criação, utiliza este conceito: a criatura *tem* o ser, por participar do ser de Deus, que *é* ser. E a graça nada mais é do que *ter* – por participação na filiação divina que *é* em Cristo – a vida divina que *é* na Santíssima Trindade.

Há – como indica Weisheipl⁴⁸ – três argumentos subjacentes à doutrina da participação: 1) Sempre que há algo comum a duas ou mais coisas, deve haver uma causa comum. 2) Sempre que algum atributo é compartilhado por muitas coisas segundo diferentes graus de participação, ele pertence propriamente àquela que o tem de modo mais perfeito. 3) Tudo que é compartilhado “procedente de outro” reduz-se causalmente àquele que é “per se”.

48. *Op. cit.*, pp. 240-241.

Nesse sentido, adiantemos desde já as metáforas de que Tomás se vale para exemplificar: ele compara o ato de ser – conferido em participação às criaturas – à luz e ao fogo: um ferro em brasa *tem* calor porque participa do fogo, que “é calor”⁴⁹; um objeto iluminado “tem luz” por participar da luz que *é* na fonte luminosa. Tendo em conta essa doutrina, já entendemos melhor a sentença de Guimarães Rosa: “O sol não é os raios dele, é o fogo da bola”⁵⁰.

Participação envolve, pois, graus e procedência. Tomás parte do fenômeno evidente de que há realidades que admitem graus (como diz a antiga canção de Chico Buarque: “tem mais samba no encontro que na espera...; tem mais samba o perdão que a despedida”). E pode acontecer que a partir de um (in)certo ponto, a palavra já não suporte o esticamento semântico: se chamamos vinho a um excelente Bordeaux, hesitamos em aplicar este nome ao equívoco “Chateau de Carapicuíba” ou “Baron de Quitaúna”.

As coisas se complicam – e é o caso contemplado por Tomás – quando uma das realidades designadas pela palavra é fonte e raiz da outra: em sua concepção de participação a rigor, não poderíamos predicar “quente” do sol, se a cada momento dizemos que o dia ou a casa estão quentes (se o dia ou a casa *têm* calor é porque o sol *é* quente). Assim, deixa de ser incom-

49. Evidentemente, não no sentido da Física atual, mas o exemplo é compreensível.

50. *Noites do Sertão*, Rio de Janeiro, José Olympio, 6a. ed., 1979, p. 71.

preensível para o leitor contemporâneo que, no artigo 6 da *Questão disputada sobre o verbo*, Tomás afirme que não se possa dizer que o sol é quente (*sol non potest dici calidus*). Ele mesmo o explica, anos depois, na *Summa Contra Gentiles* (I, 29, 2), que acabamos dizendo quente para o sol e para as coisas que recebem seu calor, porque a linguagem é assim mesmo:

“Como os efeitos não têm a plenitude de suas causas, não lhes compete (quando se trata da ‘verdade da coisa’) o mesmo nome e definição delas. No entanto (quando se trata da ‘verdade da predicação’), é necessário encontrar entre uns e outros alguma semelhança, pois é da própria natureza da ação, que *o agente produza algo semelhante a si* (Aristóteles), já que todo agente age segundo o ato que é. Daí que a forma (deficiente) do efeito encontra-se a outro título e segundo outro modo (plenamente) na causa. Daí que não seja unívoca a aplicação do mesmo nome para designar a mesma *ratio* na causa e no efeito. Assim, o sol causa o *calor* nos corpos inferiores agindo segundo o calor que ele é em ato: então é necessário que se afirme alguma semelhança entre o calor gerado pelo sol nas coisas e a virtude ativa do próprio sol, pela qual o calor é causado nelas: daí que se acabe dizendo que o sol é quente, se bem que não segundo o mesmo título pelo qual se afirma que as coisas são quentes. Desse modo, diz-se que o sol – de algum modo – é semelhante a todas as coisas sobre as quais exerce eficazmente seu influxo; mas, por outro lado é-lhes dessemelhante porque o modo como as coisas possuem o calor é diferente do modo como ele se encontra no sol. Assim também, Deus,

que distribui todas suas perfeições entre as coisas é-lhes semelhante e, ao mesmo tempo, dessemelhante”.

Todas essas considerações parecem extremamente naturais quando nos damos conta de que ocorrem em instâncias familiares e quotidianas de nossa própria língua: um grupo de amigos vai fazer um piquenique em lugar ermo e compra alguns pacotes de gelo (desses que se vendem em postos de gasolina nas estradas) para a cerveja e refrigerantes. As bebidas foram dispostas em diversos graus de contato com o gelo: algumas garrafas são circundadas por muito gelo; outras, por menos. De tal modo que cada um pode escolher: desde a cerveja “estupidamente gelada” até o refrigerante só “um pouquinho gelado”... Ora, é evidente que o grau de “gelado” é uma qualidade *tida*, que depende do contato, da participação da fonte: o gelo, que, ele mesmo, não pode ser qualificado de “gelado”...

Estes fatos de participação são-nos, no fundo, evidentes, pois com toda a naturalidade dizemos que “gelado”, gramaticalmente, é um *participio*...

Antes de tratarmos da participação do ser, participação constitutiva da criatura, apontemos um último exemplo. Participar é receber de outrem algo; mas o que é recebido é recebido não totalmente: assim participar implica um receber parcial de algo (*aliquid*) de outro (*ab alio*). Um axioma de que Tomás se vale diz: “Tudo que é recebido é recebido segundo a capacidade do recepiente” (*per modum recipientis recipitur*). E assim “*Omne quod est participatum in aliquo, est in eo per*

modum participantis: quia nihil potest recipere ultra mensuram suam” (*I Sent.* d. 8, q.1 a.2 sc2), algo que é participado é recebido segundo a capacidade do participante, pois não se pode receber algo que ultrapasse a sua medida (*mensura*). Numa sala de aula, por exemplo, cada aluno participa da aula segundo sua capacidade de apreensão: alguns aprenderão mais; outros, menos...

O mesmo se passa com o ato mais fundamental e radical: o ato de ser. Tomás, ainda muito jovem, realiza, com base na distinção aristotélica entre potência e ato, uma descoberta revolucionária: a do ato de ser (*esse, actus essendi*). É pelo ato de ser que Tomás supera todo tipo de essencialismo e é “o mais existencialista de todos os filósofos”⁵¹.

Potência e ato são noções básicas e intuitivas, tão fundamentais que não se deixam definir. Precisamente uma das grandes contribuições de Aristóteles para a história da filosofia foi a de ter ensinado que há diversos modos de ser; que o ser não é unívoco (nem equívoco), mas análogo. Potência e ato são dois modos de ser: a potência é um modo fraco; o ato, forte.

O ato é o que mais propriamente é. Ato é o que é real, fático, já realizado (aspecto acentuado pela nossa palavra “atualmente”). É nesse sentido aristotélico de realidade que a língua inglesa diz “*actually*” para indicar que algo é realmente, de

51. J. Maritain, “L’humanisme de Saint Thomas d’Aquin”, in *Mediaeval Studies*, 3 (1941).

fato⁵². Já potência é o que pode vir a ser real (em ato), mas de fato não o é; uma semente pode (está em potência de) vir a ser (em ato) árvore; já uma pedra, não.

Na perspectiva da tradição platônico-agostiniana – a corrente dominante em Paris à época de Tomás –, não ficava clara a distinção entre João da Silva e um homem simplesmente pensado, ideal. Tomás, pelo contrário, chama a atenção – com um bom senso notável – para o fato de que um *é*, mas o outro não; o *ser* não é uma atividade a mais que deriva da natureza de cada coisa. O *ser* – no sentido de ser-real⁵³ – está fora e acima da série de características que compõem a essência. O fato de uma coisa ser, isto é, *exercer o ser em ato*, ter ato de ser, é algo único e absolutamente decisivo: “O ser é aquilo que há de mais íntimo em cada coisa, e o que mais profundamente está inserido em todos os entes” (I, 8, 1).

E o que significa ser? Ser é, acima de tudo, atividade, ato. Todas as coisas, todos os *entes*, são, antes de mais nada, aqueles que “exercem o ato” de ser, fato que já a própria linguagem comum recolhe: se o *presidente* é aquele que exerce a atividade de presidir, o *gerente* a de gerir, o *caminhante* a de caminhar, o *ente* exerce a de ser. Mas justamente por constituir a primeira atividade, a mais fundamental – e “a mais maravilhosa”, dirá

52. E quando falamos de *exato*, estamos nos referindo a alguma coisa feita a partir da realidade, a partir do ato (*ex actu*).

53. O real dá-se, está-aí. Note-se a sugestiva forma inglesa *there is* ou as alemãs *Dasein, es gibt* etc.

Gilson –, o ser escapa a qualquer definição: “O ato de ser não pode ser definido”⁵⁴. Não podemos transformá-lo num conceito, como o fazemos com a essência de qualquer coisa, porque é anterior a qualquer idéia. O ser é, e sempre será, um mistério que o homem não pode esgotar.

Ao contrário de todo pensamento essencialista, Tomás não parte das essências, mas das coisas, dos entes, da realidade.

O binômio fundamental da metafísica de Tomás é: ato de ser / essência (*esse, actus essendi / essentia*). Todo ente é e é algo: é homem, é cão, é pedra. Nessa composição, se o responsável pelo *é* do ente é o ato de ser, seu complemento necessário, a *essência*, corresponde ao “quê” que o ente é.

Para entendermos a linguagem de Tomás, lembremos que a essência admite “sinônimos”. Bem entendido: “sinônimo” não significa identidade absoluta, mas sim que cada “sinônimo” aponta para um determinado aspecto diferente da mesma e única realidade: tal como quando falamos em “casa”, “lar”, “domicílio” ou “residência”. Em si, a realidade a que se referem estas palavras é a mesma e única edificação na Rua Tal, número tal; mas ninguém diz “domicílio, doce domicílio”, nem a Prefeitura cobra impostos sobre meu *lar* etc.⁵⁵.

Do mesmo modo que *casa, lar, domicílio* etc. enfatizam aspectos diferentes, assim também, falamos em *essência* como

54. *In Metaph.*, 9,5.

55. Ainda que, naturalmente, há casos em que é legítima a substituição de uma dessas palavras por outra, ou indiferente o uso desta ou daquela: afinal são sinônimas!

contraponto do ato de ser; em *natureza*, quando queremos acentuar o fato de que essa essência é princípio de operações⁵⁶; ou em *quiddidade* (*quidditas*), para enfatizar o fato de que a essência é o que responde à pergunta: “O que é isto?”.

Ao afirmar a composição *essência/ato de ser*, Tomás não considera o ser como algo justaposto, acrescentado a uma essência ideal, como algo separado a que se agrega o ser; o *ato de ser* é que é o ponto de partida, o elemento mais fundamental de todos os entes. E a essência é a medida⁵⁷ da recepção do ato de ser.

Uma comparação pode ajudar-nos a entender isto: nos *sons* realmente emitidos por um flautista, podemos distinguir, por um lado, o som, o *ato de soar* (na comparação: o ato de ser) e, por outro lado, por assim dizer o *tom*, o “toar” (a essência), a particular nota musical que caracteriza aquele som: soar e soar como dó, ré, mi, si bemol etc. Na verdade, o soar e o *toar* estão em intrínseca união: cada som emitido pelo instrumento, vem unido a uma determinada freqüência que o define como tal nota, e, inversamente, cada nota realmente emitida *soa*.

Ora, também a essência, longe de ser uma realidade isolada à qual se justaporia o existir, é entendida por Tomás como intrinsecamente unida ao ente real e concreto: como *de-finição*, *de-limitação*, *de-terminação*, isto é estabelecendo os limites,

56. O homem pensa ou a árvore dá fruto porque têm essências, naturezas das quais procedem tais operações.

57. Como ficou dito anteriormente, encontramos freqüentemente em Tomás a palavra medida, *mensura*, num sentido mais formal do que quantitativo.

o fim, o término, da recepção do ato de ser por este ente concreto. Assim como o dó, o si bemol e o sol se caracterizam como tais por receberem o seu soar em tais e tais “medidas”, assim também este ente tem uma essência (é pedra, árvore, cão ou homem) por receber o *actus essendi* em tal e tal forma, em tal *medida*.

“O ser é a atualidade de toda forma ou natureza: só se podem dar, em ato, bondade ou humanidade enquanto se dá o ser. Daí que necessariamente o ser esteja para a essência como o ato para a potência” (I, 3, 4).

Sem termo de comparação com a flauta (onde não existe o “puro ato de soar”), no caso de Deus – precisamente por não haver delimitação na sua posse do ser – não se pode propriamente falar em essência, mas em puro ato de Ser. Ele é ato puro, de cujo ser participam todos os entes.

10. Tomás do Deus Criador⁵⁸

Esta afirmação do ato de ser é como que uma prova da existência de Deus, a não ser que neguemos que as coisas *são*. A atividade de todos os entes decorre da sua natureza: a man-

58. Também neste tópico seguimos de perto o *Thomas von Aquin: Leben und Werk* de Josef Pieper, München, DTV, 1981. O epíteto “do Deus Criador” é, segundo Chesterton e Pieper, o mais adequado para Tomás.

gueira germina, cresce, floresce e dá mangas porque é mangueira. Está na sua essência fazê-lo. Todas as mangueiras o fazem. Mas o ser, apesar de constituir a principal atividade exercida pelos entes – todos os entes –, não decorre da sua natureza; é “anterior” a ela, só é compreensível se as coisas o exercem como algo *recebido*; “assim, o ser que está presente nas coisas criadas, pode somente remontar-se ao ser divino”⁵⁹.

Tal como o fogo ou a luz criam uma dependência contínua nas coisas que deles participam, sendo por eles aquecidas ou iluminadas, assim também a criação não é entendida por Tomás simplesmente como um *começo*, mas como uma *situação*: a presença fundante do Criador no ente criado. Ou seja, se somos, é porque Deus nos mantém continuamente no ser. Dependemos dEle da forma mais profunda e absoluta, e tudo nos vem deste primeiro ato “fundacional”. Mesmo quem se volta contra Deus está sendo por Ele mantido no ser amparado em cada instante e em cada ato que realiza.

Essa intuição de Tomás permite afastar qualquer panteísmo, pois a criação, sendo *ex nihilo*, a partir do nada, estabelece um infinito abismo diferencial entre o ser de Deus e o ser das criaturas, ser recebido por participação. Fica excluída qualquer possibilidade de um Universo divino, e fica excluída portanto qualquer visão do ser humano como simples “gota de água” nesse “oceano de divindade”, sem liberdade e sem responsabilidade.

59. *De pot.*, 3,5 ad 1.

Daí decorre também que todo e qualquer ente espelhe a Deus, pela essência e pelo ato de ser: “Todas as coisas, na medida em que são, reproduzem de algum modo a essência divina; mas não a reproduzem todas da mesma maneira, mas de modos diferentes e em diversos graus. Assim, o protótipo e o original de cada criatura é o próprio Deus, na medida em que este é reproduzido de determinada maneira por determinada criatura”⁶⁰. “Todas as coisas, na medida em que são, assemelham-se a Deus, que é o ser primeiro e principal”⁶¹. “A criatura é trevas na medida em que provém do nada; mas na medida em que provém de Deus, participa de uma certa semelhança com Ele e conduz à semelhança com Ele”⁶².

Esta afirmação encerra em si importantes conseqüências para o pensamento e para a vida. Ao contrário da corrente “espiritualista” de sua época, que via na matéria a fonte da limitação, e portanto recomenda a “negação do mundo” como atitude necessária para se atingir a Deus, Tomás verá nesse mesmo mundo – nas coisas criadas – o caminho para se chegar até Ele. “O ser é um reflexo da divina bondade; assim, quando alguém deseja qualquer coisa, deseja no fundo assemelhar-se a Deus e, implicitamente, deseja o próprio Deus”⁶³. “Quando a nossa mente se ocupa das coisas temporais buscando nelas o seu fim,

60. *Quodl.*, 4,1.

61. *C.G.*, 1,80.

62. *De ver.*, 18,2 ad 5.

63. *De ver.*, 22,2 ad 2.

rebaixa-se a elas; mas quando se ocupa delas em ordem à bem-aventurança, longe de rebaixar-se a elas, eleva-as a Deus”⁶⁴.

Tomás é portanto decididamente também “materialista”. No entanto, essa atitude não se opõe nele à fé; pelo contrário, ajuda a compreendê-la melhor, e vem reforçar um aspecto central que desde sempre esteve afirmado pelo cristianismo: o mundo material é criatura de Deus, não algo oposto a Ele.

11. A alma como forma

Tomás apresenta uma impressionante unidade de visão quando contempla o mundo material. Para analisar a realidade material, ele parte das experiências dos fenômenos da unidade de cada ente e das mudanças substanciais nas quais ocorre uma mudança de sujeito: uma coisa deixa de ser o que é e passa a ser outra: o papel que se transforma em cinza, por exemplo. Ora, a cinza não proveio do nada (mas evidentemente do papel) e o papel não se reduziu ao nada (deixou de ser papel e passou a ser cinza). Há, portanto, nesses casos de mudança de substância, algo que permanece e algo que muda (o que está a indicar que a substância é composta). Aquilo que permanece é a pura potencialidade de ser um ente físico (*matéria prima*), atualizada em cada caso por um fator determinante dessa potência que faz

64. *Summa Theologica* 83,6, ad 3.

com que o papel seja papel e cinza seja cinza: a *forma substancial*.

A matéria é esse modo fraco de ser que é a potência; a forma é que é o componente decisivo na constituição de um ente: é pela forma que um ente é o que é. A pedra é pedra porque tem forma de pedra; o homem é homem porque tem forma de homem.

Assim, para Tomás, todo ente físico é composto de uma intrínseca união de matéria (a potência de ser ente físico) e forma (o ato que “atualiza” a matéria). E é tal sua unidade de consideração do cosmos, que emprega o mesmo binômio matéria/forma para indicar tanto a composição substancial de uma pedra quanto a de um homem.

Alma, para Tomás, é simplesmente uma forma, a forma dos viventes. Uma forma muito especial (daí que também receba um nome especial⁶⁵), mas uma forma. Desse modo, pode-se falar em alma de um vegetal, em alma de uma formiga ou de um cão e em alma humana (no caso, uma alma espiritual).

A alma (como, aliás, todas as formas substanciais) é um princípio de composição substancial dos viventes. Ou melhor, um co-princípio (em intrínseca união com o outro princípio: a matéria). É pela alma que se constitui e se integra o vivente enquanto tal, e ela é também a fonte primeira de seu agir.

65. Como dizia jocosamente um aluno: com a palavra alma (em relação às demais formas) dá-se algo semelhante ao que ocorre com certas denominações de sanduíche: “os sanduíches com queijo são prefixados por *cheese*: *cheese-burger*, *cheese-dog* etc. Mas o ‘misto quente’ é tão especial que ninguém o denomina *cheese-presunto*”.

Contra todo dualismo que tende a separar exageradamente no homem a alma espiritual e a matéria, Tomás afirma a intrínseca união e mútua ordenação de ambos os princípios.

A seguir, daremos um exemplo – o caso do objeto próprio da potência espiritual da alma que é a inteligência – que nos ajudará a compreender o alcance desse “materialismo” de Tomás.

Não operamos diretamente pela alma, mas por meio de suas potências⁶⁶. Ora, cada potência da alma é proporcionada a seu objeto: a potência auditiva não capta cores, a potência visual não atua sobre aromas.

Dizer que a inteligência é uma faculdade espiritual é dizer que seu campo de relacionamento é a totalidade do ser: todas as coisas visíveis e invisíveis são inteligíveis; “calçam” bem, combinam com a inteligência. Contudo, a relação da inteligência humana com seus objetos não é uniforme. Dentre os diversos entes e diferentes modos de ser, uns são mais direta e imediatamente acessíveis à inteligência.

É o que Tomás chama de objeto próprio de uma potência: aquela dimensão da realidade que se ajusta, por assim dizer, sob medida, à potência (ou, melhor dito, vice-versa). Não que a potência não possa incidir sobre outros objetos, mas o *objectum proprium* é sempre a base de qualquer captação: se pela visão captamos, por exemplo, número e movimento (digamos, *sete*

66. “Potência” aqui é entendida como faculdade, potência operativa e não a potência entitativa de que temos falado. Neste sentido são potências: os sentidos, a capacidade visual, o intelecto etc.

peças *correndo*), é porque vemos a cor, objeto próprio da visão.

Próprio da inteligência humana – potência de uma forma ordenada à matéria – é a abstração: seu *objeto próprio* são as *essências das coisas sensíveis*.

“O intelecto humano, porém – diz Tomás, contrapondo a inteligência do homem à do anjo –, que está acoplado ao corpo, tem por objeto próprio a natureza das coisas existentes corporalmente na matéria. E, mediante a natureza das coisas visíveis, ascende a algum conhecimento das invisíveis” (I, 84, 7). E nesta afirmação, como dizíamos, espelha-se a própria estrutura ontológica do homem na vida presente.

Esta atitude de reta afirmação da realidade material é tão central em Tomás que constituiria assunto sem fim. Limitemo-nos a apontar um par de temas conexos.

Esse posicionamento considera, por exemplo, que mesmo as realidades mais espirituais são alcançadas através do sensível. “Ora – prossegue Tomás –, tudo o que nesta vida conhecemos, é conhecido por comparação com as coisas sensíveis naturais”. Esta sentença, além do mais, sugere-nos que o sentido extensivo e metafórico está presente na linguagem de modo muito mais amplo e intenso do que à primeira vista poderíamos supor.

Consideremos também a liturgia. O que é a liturgia senão a aplicação até as últimas conseqüências da tese: *anima forma corporis* (a alma é forma do corpo)? A realidade mais espiritual vem traduzida em gestos, cores, e cantos. E a graça sacramental é eficazmente veiculada pela materialidade do vinho e do pão,

“fruto da terra e do trabalho do homem”. Fora desse reconhecimento tanto da realidade natural do homem quanto da realidade sobrenatural da graça, dão-se duas possibilidades: ou a liturgia desaparece, quando se considera o homem uma espécie de espírito puro unido acidentalmente à matéria (para que serviriam sacramentos, gestos, imagens, etc., se a religião é “espiritual”?); ou se absolutizam os ritos, e ela se torna um mero “*happening*” comunitário...

12. Nota sobre a unidade do ser humano

Falávamos do ser do homem, do que o homem é, da profunda dependência dos sentidos que tem o conhecimento intelectual. Sobre essa unidade do homem deu-se a grande oposição a Tomás em Paris em sua segunda regência. Seus adversários afirmavam a existência de uma alma espiritual humana à parte, situada acima da realidade corpórea, sendo a dimensão sensível e a fisiológica do homem regidas por outros princípios, por uma “alma sensitiva” e outra “vegetativa”; só a “alma espiritual” seria objeto da teologia, e o resto não teria interesse algum. Já o universalismo de Tomás recusava-se a estreitar o âmbito da teologia, reduzindo-a ao que é puramente espiritual, como se o corpo não tivesse sido criado por Deus, como se o Verbo não se tivesse feito carne.

A posição contrária refletia a tendência de *reduzir* a Criação a um dos seus aspectos, o espiritual: nesta perspectiva torna-se

muito difícil entender qual o papel do corpo no que diz respeito à Salvação. Quando muito será um obstáculo, mera ocasião de pecado. E já se vê que não estamos longe da tremenda negação maniqueísta do corpo e da alegria de viver.

Tomás, pelo contrário, aceita tão completamente o corpo como integrante essencial da realidade do ser humano tal como criado por Deus, que chega a afirmar que “a alma unida ao corpo é mais semelhante a Deus do que a alma separada dele, porque possui com mais perfeição a sua própria natureza. Cada coisa é semelhante a Deus na medida em que é perfeita, mesmo que a perfeição de Deus e a da criatura sejam diferentes entre si” (*De pot.* 5,10 ad 5). E “a alma necessita do corpo para conseguir o seu fim, na medida em que é pelo corpo que adquire a perfeição no conhecimento e na virtude” (*CG* 3, 144).

Tomás afirma, sem dúvida, que a felicidade definitiva do homem reside na posse de Deus pela contemplação, pelo olhar de amor – “vendo o Teu rosto, seja eu feliz contemplando Tua glória”, havia escrito no hino *Adoro te devote* –; mas prossegue dizendo que esta felicidade não é algo “transferido” para depois da morte, e sim algo que irrompe, que já se inicia nesta vida, pela fruição dos bens do mundo, até mesmo de um copo de água fresca num dia de calor: “Assim como o bem criado é uma certa semelhança e participação do Bem Incriado, assim também a consecução de um bem criado é uma certa semelhança e participação da bem-aventurança final” (*De Malo* 5, 1 ad 5)⁶⁷.

67. É nesse enquadramento que se compreendem certos aspectos da filosofia e

da teologia de Tomás, notáveis pelo senso comum, que poderiam talvez parecer episódicos ou secundários, mas que lançam luz sobre seu posicionamento. Alguns exemplos:

– entre os remédios contra a tristeza – que é muito perniciososa, pois “dentre todas as paixões da alma é a que mais dano causa ao corpo”(I-II, 37, 4) –, inclui os banhos e o sono (I-II, 38), que combatem a tristeza porque “restabelecem a natureza corporal”, como Deus manda.

– Tomás defende e preconiza o brincar (*ludus*) – “O brincar é necessário para a vida humana”(II-II, 168, 3 ad 3) – tanto no *Comentário à Ética* como na *Summa*.

– Tomás nunca fala do sexo como de algo vergonhoso ou pecaminoso; pelo contrário, afirma que a força sexual é não só um bem, mas um *bonum superior*. Neste campo, como em todos os outros, o pecado reside no afastamento do reto uso da natureza previsto pelas leis de Deus – na coisificação do sexo, como ocorre no adultério etc.





Jean Lauand é professor

Titular Sênior da

Faculdade de Educação

da USP. Professor dos

Programas de Pós-

Graduação em Educação

e Ciências da Religião da

Universidade Metodista

de São Paulo. Diretor do

CEMOrOc – Centro de

Estudos Medievais

Oriente e Ocidente

do EDF-FEUSP.

Página pessoal: <http://>

www.jeanlauand.com

email: jeanlaua@usp.br

Este livro consta de três estudos dos autores, professores dos Programas de Pós Graduação em Educação e Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo. Voltados para a discussão com os doutorandos e mestrados, os textos são dedicados ao papel da linguagem na Antropologia Filosófica e à dimensão antropológica do mito e da metáfora: temas fundamentais também para os estudos em Educação e Ciências da Religião. Apresenta-se também uma introdução à vida e à obra de Tomás de Aquino, que já foi designado como “o último grande mestre de um cristianismo ainda não dividido” (Pieper).

Apoio cultural:
Radix – Projetos Educacionais


FACTASH EDITORA

