

A ENCARNAÇÃO COMO O DESPERTAR DE UMA CONSCIÊNCIA APOFÁTICA

ENCARNATION AS THE AWAKENING OF AN APOPHATIC CONSCIENCE

Élcio Verçosa Filho

Doutorando em Ciências da Religião PUCSP

e-mail: vercosafilho@ig.com.br

Resumo: Numa série de ensaios, o célebre historiador da filosofia, Leo Strauss, discute o que ele vê como o conflito ancestral entre filosofia e revelação, Atenas e Jerusalém, no contexto da crise da modernidade. Partindo dos problemas éticos e epistemológicos envolvidos no debate explicitado pelo autor, este ensaio se desenvolve na direção de uma exposição histórica das articulações de pensamento em torno do novo conceito de revelação introduzido pelo cristianismo, numa exposição histórica da teologia e da consciência religiosa – teo-antropológica – que se teria desenvolvido a partir da Encarnação, a consciência apofática. A meta é mostrar que aquilo que poderíamos chamar com propriedade de “consciência apofática” encontra-se já implicado no conceito cristão de revelação, sendo de certo modo produzido por ele.

Palavras-chave: Filosofia, Teologia, Cristianismo, Ética, Fé, Conhecimento, Revelação, Educação, Apofático.

Abstract: On a series of articles the famous historian of philosophy, Leo Strauss, discusses what he regards as the ancient conflict between philosophy and revelation, Athens and Jerusalem, within the context of the Crisis of Modernity. Taking up the ethical and epistemological problems aroused by the analysis of the author, this paper develops in the direction of a historic description of the thought articulated around the new concept of revelation brought about by Christianity, in the direction of a historic description of Christian theology and the religious – Theo-anthropological - consciousness which evolved from the Incarnation event, the apophatic consciousness. It claims primarily that the one thing we might be properly calling “apophatic consciousness” is already implicated in the Christian concept of revelation, springing, in a sense, directly from it.

Key-words: Philosophy, Theology, Christianity, Ethics, Faith, Knowledge, Revelation, Education, Apophaticism.

Ao longo dos dois primeiros ensaios que compõem a coletânea *Jewish Thought and The Crisis of Modernity*, o filósofo judeu-alemão radicado nos Estados Unidos, Leo Strauss, estabelece distinções ricas de significado para a discussão do conflito ancestral entre razão natural (filosofia) e revelação bíblica, ou, como ele mesmo gostava de dizer, Atenas e Jerusalém (Strauss, 1997). Analisando cuidadosamente os termos do conflito e os argumentos de um lado e outro, Strauss busca tornar compreensível aquilo que, numa tradição e noutra, tornaria a convivência problemática. Sem pretender entrar nos pormenores do debate específico de Strauss acerca da filosofia de Spinoza, que não interessam aqui, penso ser interessante para o propósito deste ensaio, e a modo de introdução de seu objeto, recolher alguns dos dados fundamentais explicitados pelo autor.

O ponto de partida da análise de Strauss é o que ele toma como a evidência da incapacidade de ambos os lados do combate de demonstrar a falsidade dos princípios em que se fundamenta o oponente. Segundo ele, nem a filosofia nem a religião revelada (e nesse caso o estudo se restringe às tradições teológicas do judaísmo e do cristianismo, apoiadas na revelação bíblica) conseguiram até hoje demonstrar seja a falsidade da origem divina da palavra revelada, seja a “ vaidade ” – no sentido bíblico – de se lançar numa vida de questionamento e investigação, quer dizer, do projeto filosófico enquanto tal. Para a filosofia, argumenta Strauss, a demonstração da impossibilidade de uma revelação divina implicaria na comprovação da inexistência de um Deus pessoal, livre e onipotente, precisamente aquilo que fornece a condição de possibilidade desta revelação; à religião revelada, por sua vez, caberia demonstrar a impossibilidade de se viver “ não tragicamente ” (ou seja, a impossibilidade de uma “ felicidade ” filosófica), assim como a vacuidade da busca pelo “ conhecimento do todo ”, o objeto tradicional da filosofia (e agora do que chamamos ciência), pelo menos em sua versão clássica ou antiga (Strauss, 1997, p. 131)¹. Nenhum dos dois lados, acredita Strauss, malgrado o grande número de tentativas, até hoje logrou êxito em suas respectivas demonstrações (*ibid.*, p. 123).

¹ Com efeito, a substância da discussão de Strauss diz respeito à filosofia antiga e medieval, mas não somente. Por conseguinte, grande parte do que se identifica aqui como “ filosofia ” se refere a um ou outro – muitas vezes ambos – destes modelos. Não obstante, quando pertinente e expressamente indicado, os “ modelos ” modernos ou pós-modernos serão também discutidos. A distinção entre a antiga e a moderna racionalidade se tornará mais clara, assim espero, ao longo do ensaio, principalmente no Item II.

O caso da demonstração da impossibilidade de uma revelação divina causa naturalmente mais espécie, tendo em vista o imenso prestígio que a crítica racional, filosófica e científica da religião revelada, empreendida principalmente entre os séculos XVII-XIX, ainda hoje possui. Malgrado a convicção geral em sentido contrário, a opinião de Strauss é que todas as tentativas empreendidas até aqui neste sentido, seja pela metafísica (Spinoza), seja pela filosofia das luzes (Hume), seja pelo positivismo do século XIX, foram malogradas, simplesmente porque a demonstração da impossibilidade de uma revelação teria que se fundamentar necessariamente na demonstração da impossibilidade de um Deus livre e onipotente – repito, a condição de possibilidade de uma revelação –, o que implicaria ou o acesso direto a uma realidade transcendente (o conhecimento perfeito de Deus via uma modalidade qualquer de “teologia natural”), que a própria razão moderna, filosófica ou científica afirma, por princípio, não possuir, ou o conhecimento do “todo” em todos os seus detalhes, a posse, pelo esforço autônomo da razão, de uma inteligibilidade tão completa e absoluta da natureza e da história (para não dizer do ser humano) que não deixasse qualquer espaço para a possibilidade de um Deus onipotente que “fez sua morada na escuridão” (*ibid.*, p. 170). Como se sabe, ainda que essa “inteligibilidade total” tenha sido a grande aspiração da ciência moderna em seus primórdios, hoje, aos olhos da grande parte da comunidade de investigadores, ela não parece mais do que um sonho perdido nas trevas do passado. Não há nada de surpreendente nisso, deve-se admitir, para quem anda inteirado sobre o assunto. Não é, portanto, a discussão dos princípios epistemológicos específicos da controvérsia, em sua articulação histórica particular, que interessa aqui. Neste momento, o importante é perceber, de um lado, o imenso prestígio que esta crítica (e sua “conclusão”), ainda que mal-fundamentada, conseguiu obter, mais especificamente em sua rejeição, aos olhos da *intelligentsia* (mas também e principalmente do grande público), de qualquer pretensão da revelação a um valor cognitivo, relegando esta última à mera condição de “crença”; e, de outro lado, perceber com alguma precisão em que se baseiam as pretensões cognitivas desta mesma revelação e como o conhecimento que se pode produzir a partir dela – aquilo que se conhece, em especial no ambiente cristão, pelo nome de “teologia” – se desenvolve ou foi de fato desenvolvido. O que alega a revelação a este respeito? O que significa, em termos cognitivos, a auto-revelação divina?

Antes de enfrentar estas perguntas que, de certo modo, constituem a razão de ser do presente ensaio, seria conveniente esclarecer um pouco mais

as diversas dimensões do problema. Um ponto bastante claro na controvérsia, desenvolvido detidamente por Strauss nos dois ensaios mencionados, é a questão que, desde o início, e em seu sentido fundamental, está em jogo na disputa: a questão do homem e da vida correta para ele. Em nenhum outro ponto divergem tão radicalmente as duas tradições. Que é o homem? Como ele deve viver? Qual a finalidade de sua vida? Cada lado do debate oferece uma resposta diferente, não raro conflitante, para cada uma destas perguntas e, em cada resposta, um significado único para a existência humana. O princípio da filosofia em seu sentido clássico – o amor ou a busca da sabedoria – é a admiração; o princípio da sabedoria, para o homem bíblico, é o temor de Deus. O filósofo, o homem que pretende se guiar somente por sua própria razão, crê (ou costumava crer) numa vida de questionamento, de livre exame, de investigação incessante, recusando-se por princípio a aceder ao que quer que seja sem o mínimo de evidências para tanto; o homem religioso acredita no valor da obediência, da humildade e, acima de tudo, no sentido que se esconde para além do mistério (para usar a descrição de Heschel, 1999, 2001). Mas, na busca pela vida correta, pelo modo correto de viver, pela “vida que vale a pena ser vivida” – a *bios biotos* de Platão – os dois lados têm precisamente isso em comum: eles crêem. Porque, como não é difícil perceber, a vida baseada na razão nada mais pode arrolar como fundamento próprio ou como “garantia” de sua própria validade do que precisamente aquilo que ela mesma critica, e sempre criticou, na religião, ou seja, a crença ou a fé de que seu modo específico de vida – o *ethos* filosófico – é o correto, não importa para que finalidade, ou a crença de que somente o conhecimento que ela é capaz de fornecer a respeito das questões humanas fundamentais, ou seja, o alicerce de seu *ethos*, é confiável ou verdadeiro. Como disse, talvez não seja mesmo tão complicado perceber, num exame mais detido, que a razão (e com ela a ciência e a filosofia), enquanto “programa” ou “projeto” de vida, é tão desprovida de uma auto-justificativa sólida para comandar a adesão dos homens quanto sua oponente ancestral, a revelação. E, pensando bem, talvez o drama da razão neste caso seja bem mais profundo do que o de sua velha rival, porquanto, ao contrário da religião revelada, que tem a fé igualmente como “orgulho” e condição para a adesão, “estar baseada numa crença é fatal para qualquer filosofia” (Strauss, 1997, p. 172)². Mas, no que diz respeito à revelação e suas pretensões sobre a vida humana, há muito mais em jogo

² Todas as traduções para o português de textos em língua estrangeira são minhas, a não ser quando expressamente indicado na Bibliografia.

do que esta simples constatação negativa. Falando desde um ponto de vista histórico, o processo referido mais acima de uma desvalorização do caráter especificamente cognitivo da revelação tendeu a relegar as religiões reveladas e suas ortodoxias, mesmo aos olhos de seus integrantes, à vala comum do “fideísmo”, à perda de sua autoridade ancestral em relação às questões fundamentais da vida humana e do modo correto de viver. Hoje a noção de que a pretensão da religião revelada a um valor cognitivo – a não ser, é claro, como “objeto” – não teria qualquer “fundamento” é nada menos do que um lugar comum. Em consequência, as ortodoxias religiosas, sejam elas quais forem, indubitavelmente (e por vezes no curso de um longo e quase imperceptível processo, como em muitos setores da Igreja Católica, por exemplo) adquiriram uma marcada desconfiança da razão, ou, melhor dizendo, deixaram cada vez mais de expressar seus conteúdos em termos de conhecimento, agora visto como apanágio exclusivo do método científico. Existe, é claro, a alternativa da religião como objeto, a aplicação do método científico à revelação – a alternativa das ciências da religião. Mas esta alternativa, mesmo com todos os importantes resultados auferidos ao longo dos últimos dois séculos, manifestamente não contempla – e nem é este o seu objetivo – a “inteligência da revelação”, do modo como ela foi concebida originalmente. No caso específico da religião revelada, a alternativa científica responde pelo nome de crítica bíblica. Ora, a crítica científica do texto revelado, em suas disciplinas históricas e filológicas, é o resultado mesmo desta desvalorização das possibilidades cognitivas da revelação mencionada mais acima. Seus resultados, obtidos a partir de um olhar deliberadamente “exterior” à tradição interpretativa ou teológica, partem expressa ou tacitamente da suposição de que o texto revelado é um produto humano, condicionado pelo contexto e pelas circunstâncias históricas da comunidade em que veio à luz, em nosso caso, a comunidade primitiva de Israel ou dos judeus da Palestina sob o império romano, exatamente o contrário do que alega a própria revelação, assim como a tradição interpretativa apoiada sobre ela. Como diz Strauss, sua “atitude é histórica, ao invés de tradicional. Ela estuda o pensamento do passado enquanto pensamento do passado, e, portanto, como algo não necessariamente vinculativo para a geração presente” (*ibid.*, p. 93). Do mesmo modo, sua pretensão ao conhecimento se sustenta, em última instância, exatamente na pressuposição em nada auto-evidente ou demonstrada de que o texto revelado não teria sido – ou melhor, não *poderia* ter sido – realmente revelado (por Deus). Porque, do ponto de vista da ortodoxia estruturada sobre a revelação, quer dizer, da teologia,

Todas as asserções repousam sobre a premissa irrefutável de que o Deus onipotente, cuja vontade é inescrutável, cujos caminhos não são os nossos caminhos, que decidiu fazer da escuridão sua morada, pode existir. Dada esta premissa, milagres e revelações em geral, e, portanto, todos os milagres e revelações bíblicos em particular, são possíveis. (*ibid.*, p. 170)

A “premissa” da ortodoxia, como se refere Strauss à tradição interpretativa ou teológica, não é de fato refutável pela ciência, pelas razões expostas mais acima relativas aos limites inerentes ao modo racional de conhecer. Mas o estudo científico da Bíblia principia exatamente sobre a “evidência” desta refutação, como se ela já fosse um dado adquirido pela ciência anterior, um fato consumado. Daí seus resultados serem, não raro, incomensuráveis com o entendimento que a revelação pretende ter de si mesma.

É só natural ou humanamente impossível que o “primeiro” Isaías possa ter conhecido o nome do fundador do império persa; não era impossível para o Deus onipotente tê-lo revelado esse nome. A premissa ortodoxa [isto é, a revelação pelo Deus onipotente] não pode ser refutada nem pela experiência nem por um recurso ao princípio da contradição. (*ibid.*, p. 128)³

Esta incomensurabilidade de resultados é derivada, em seu fundo, de uma incomensurabilidade tanto de éticas quanto de cognições. De éticas na medida em que, dada a impossibilidade dos dois lados de fornecer uma auto-justificação evidente de suas verdades, o fundo da questão se resume a uma decisão: em que devo crer? De cognições, porque, a partir da decisão uma vez tomada (e mesmo com freqüência anteriormente a ela), todo um conjunto de conhecimentos e de modos específicos de conhecimento deverá estruturar-se sobre o caminho implicado na decisão inicial. Pois saber, ou acreditar saber,

³ “Isto se aplica do mesmo modo à crítica textual – as inconsistências, repetições e outras deficiências aparentes do texto bíblico: se o texto é divinamente revelado, todas estas coisas significam algo completamente diferente daquilo que significariam se pudéssemos pressupor que a Bíblia é meramente um livro produzido pelo homem. Neste caso elas seriam somente deficiências, mas no outro elas são segredos”. Por “segredos” Strauss alude ao entendimento que, segundo ele, tinha Maimônides do texto revelado (Cf. Strauss, 1988, p. 60 e ss). No caso específico da tradição cristã, o objeto próprio deste ensaio, o teólogo suíço Urs von Balthasar tece considerações semelhantes a respeito do *a priori* da leitura dos dois Testamentos a partir do Cristo e a “harmonia” entre eles que esta leitura indicaria. Segundo Balthasar, de acordo com a moderna crítica bíblica esta harmonia não seria, a rigor, verificável; mas se ela é pressuposta pela fé no Cristo, se a harmonia ou unidade dos dois Testamentos numa “figura [*gestalt*] total da revelação” é concebida *a priori*, os “sinais e os textos se tornam transparentes e expressivos”. (Balthasar, 1964, I, p. 175)

como faz a ortodoxia, que Deus fez essa revelação específica para Isaías, o Deus Único de Israel, e não o “gênio do povo judaico” ou qualquer outra categoria sócio-histórica, não para qualquer outro homem em qualquer outro lugar (digamos, um sacerdote do templo de Baal), mas para aquele profeta naquele momento histórico específico, é de importância vital para o judeu ou o cristão, não somente no que diz respeito à sua maneira de se conduzir na vida, a principal questão visada pela análise de Strauss, mas também, o que me parece mais fundamental, no que concerne seu modo de entender a si mesmo e seu lugar no plano maior do mundo e da história, quero dizer, aquilo mesmo que para ele determina as suas possibilidades de existência e cujo conhecimento deve, em última instância, determinar suas decisões posteriores (sua “ética”). A decisão ou crença fundamental dá, assim, ocasião para o surgimento tanto de um modo específico de conhecer como de um conteúdo particular para este conhecimento. Em relação à interação entre fé na revelação e conhecimento no contexto específico do judaísmo medieval, afirma Strauss:

Gershom Scholem (...) mostra a que espantosas distâncias chegaram alguns de nossos místicos pensando através destas crenças; e como dali eles saíram com elaborações em relação às quais muitas das objeções que muitos de nós cultivamos sobre tais crenças tradicionais não seriam mais sustentáveis. Este seria o tipo de coisa que eu veria como satisfatória [isto é, uma inteligência própria, interna, da revelação]. Contudo, eu acredito, ao simplesmente substituir Deus pelo gênio criativo do povo judaico, joga-se fora, priva-se a si mesmo – mesmo não tendo fé – de uma fonte de entendimento *humano*. (Strauss, 1997, p. 345 – Grifo do autor).

É falacioso, portanto, dizer, como se costuma hoje em dia, que o potencial cognitivo da revelação se exaure no simples ato da decisão, neste caso vista como “arbitrária”, de aderir à revelação e às promessas que ela conteria – o que se costuma chamar de “fideísmo” –, enquanto que a decisão em favor da ciência, ao contrário, e somente esta decisão, encaminharia o “crente” para a descoberta autônoma de fatos e conhecimentos novos aos quais a princípio ele não teria acesso. O certo é que as duas decisões ou crenças iniciais fazem igualmente promessas que, em si mesmas, não carregam garantias ou justificação. Mas, e esse é o ponto importante, é somente a partir destas promessas, e apoiado nelas, que o “fiel”, tanto da razão quanto da revelação, se torna capaz de desenvolver o que elas poderiam conter, em potência – quer dizer, enquanto “promessas” –, de conhecimento para ele.

Em outras palavras, o “fiel”, seja da razão seja da revelação, é “educado” ou “formado” por aquela mesma decisão inicial que deve ser tomada, necessariamente, numa *relativa* escuridão. Eu sublinho o caráter relativo da escuridão porque ambos os lados dispõem de argumentos “razoáveis”, isto é, de apologias igualmente sustentáveis (e igualmente indemonstráveis, em sentido estrito), para exortar à adesão; ambos os lados contêm um tanto de “visão” em que a crença deve forçosamente se apoiar. O fato da necessidade de uma decisão não implica, como pensam alguns, numa total arbitrariedade. É claro que toda escolha envolve motivos não racionalmente justificáveis, como não pode deixar de ser⁴. É preciso, contudo, observar que permanece sempre aberta a possibilidade do crente de ambos os lados, a qualquer estágio do caminho uma vez escolhido, voltar atrás e conferir, *a posteriori* e com base em argumentos razoáveis tirados da própria experiência, o acerto ou o desacerto de sua decisão inicial⁵. Este “voltar atrás” é aquilo que no

⁴ Motivos que forçosamente não podem ser aceitos pelo filósofo enquanto tal, como demonstra Strauss em seu comentário do diálogo *Kuzari*, de Yehuda Halevi. Reconhecer a não racionalidade de seus motivos (algo como uma “natureza piedosa” em contraposição a uma “natureza filosófica”) significa para o filósofo admitir a possibilidade de uma revelação e, portanto, mais do que uma simples não obrigatoriedade ou não superioridade intrínseca de uma vida dedicada à contemplação, a sua vida de “opção”, admitir a potencial inferioridade de sua escolha ou natureza, na medida em que a vida filosófica excluiria, deste modo, toda uma vasta gama de experiências e conhecimentos disponíveis ao simples fiel. Como diz Strauss, “o filósofo que admite a sua incompetência a respeito das experiências específicas do crente reconheceria que, considerando a importância infinita de qualquer revelação genuína, sua posição em relação ao crente inteligente [isto é, aquele que além da fé e da teologia domine também os conhecimentos da filosofia] é, possivelmente, não pura e simplesmente pior, mas infinitamente pior do que a posição de um cego comparada à daquele que vê”. Por isso o filósofo nada mais pode fazer para justificar seu modo de vida racional do que tentar, tácita ou explicitamente, refutar ou simplesmente rejeitar a possibilidade de uma revelação (Strauss, 1988, p. 106-7). É neste sentido que a admissão de estar baseada numa crença implica no suicídio ou “autodestruição” da filosofia enquanto modelo de vida. E talvez não seja por acaso que, no momento mesmo em que a filosofia faz essa admissão, a partir de Nietzsche notadamente, ela tenha se transformado num discurso mais ou menos pessimista sobre a finitude, a miséria e o aspecto trágico da existência humana, exatamente o contrário do discurso padrão na filosofia antiga, que se contrapunha conscientemente à visão de mundo trazida pela tragédia.

⁵ Sobretudo no caso da auto-revelação divina, onde o ato de fé é naturalmente destacado, é necessário ter cuidado com a idéia de “decisão”, para que não se a compreenda como a vontade – e, portanto, a afetividade, o elemento “irracional” – que supre as deficiências da razão. Parece mais correto entendê-la à luz de categorias mais “centrais”, bíblicas, como aponta Balthasar: “Somente se se compreende, pelas palavras “vontade” e “afetividade”, o engajamento da profundidade pessoal, a fé intelectual se torna uma resposta autêntica à revelação da profundidade pessoal de Deus, que não comunica a princípio “verdades” a seu respeito, mas se dá a si mesmo como Verdade e Amor absolutos”. (Balthasar, 1964, I, p. 140)

vocabulário religioso costuma-se chamar de *conversão*. A meu ver, usa-se do argumento do “fideísmo” por um completo desconhecimento do que está em jogo nesta *educação* para o conhecimento que a revelação (e também o modo puramente racional de conhecer) é capaz de proporcionar. Diz-se, nesse sentido, que, no que concerne à revelação, existem verdades concorrentes, revelações concorrentes que não têm qualquer possibilidade intrínseca de demonstrar sua reivindicação de verdade umas em relação às outras; que aquilo que se acredita “revelado” de um lado, não se acredita assim do “outro lado dos Pirineus”; e que, finalmente, somente o conhecimento racional e metódico, verificável ou falseável pelos dados empíricos é passível de universalização e transparência. O primeiro pressuposto desta argumentação, e que nem sempre é trazido à luz como deveria, é precisamente aquele que foi discutido mais acima: o de que somente o modo de conhecer segundo estes critérios (visibilidade, falseabilidade, etc) pode-se chamar “conhecimento”. Não se trata, obviamente, de negar o aspecto cognitivo deste tipo de atitude, da atitude científica. Porém, em primeiro lugar, é possível para qualquer um que se digne a meditar um pouco mais sobre o assunto chegar à conclusão de que não é lícito reduzir o termo “conhecimento” a este modo específico de conhecer, sobretudo quando se considera que, no que diz respeito às questões fundamentais do homem e de sua vida moral (isto é, de sua “vida” enquanto tal), a ciência e a filosofia modernas há muito renunciaram oferecer uma resposta razoável. Depois, hoje não é mais segredo para ninguém que aquilo que a razão, principalmente em sua modalidade científica, diz conhecer de fato, principalmente em relação às questões últimas da natureza e do homem (sempre na hipótese de que ela diga de fato algo a este respeito), tem um caráter marcadamente hipotético, e que este caráter hipotético é determinante para a própria verificabilidade de *seus* fatos, necessariamente condicionados por ele. Em outras palavras, numa medida não negligenciável é a hipótese mesma que *forma* os fatos dos quais dependem a sua verificação; como diz um autor, eles, os fatos, estão, desde o princípio, “impregnados de teoria”(Chalmers, 1999, p. 53 e ss). Quanto tempo não se levou para descobrir que a mecânica de Newton, para citar somente um exemplo significativo, não corresponde a uma descrição de como é o mundo em sua factualidade, mas antes a uma “hipótese” sobre ele? E, o que me parece mais importante, quantos cientistas não foram formados, e quantas “descobertas” não foram feitas baseadas na “fé” que se dedicou e se dedica a este modelo teórico, uma fé que inclusive teria levado, paradoxalmente, à sua “superação”? A meu ver, esta constatação,

feita nos anos cinquenta e sessenta do século passado principalmente por Thomas Kuhn, não tem que levar necessariamente, como pensam alguns, ao “irracionalismo” ou ao “relativismo”, à idéia de que não existe um verdadeiro conhecimento ou de que qualquer conhecimento nada mais é do que um outro “estilo de vida” pelo fato de que sua premissa inicial não é auto-evidente ou plenamente “racional”. Saltar daí para a pura e simples arbitrariedade da decisão de, por exemplo, seguir a ciência, como pensam alguns, vai um, nem sempre, aparente mas enorme passo. Dir-se-ia: *non sequitur*. Seja como for, o que a ciência descobriu com isso não foi nada mais do que aquela verdade simples que desde sempre coube à religião, a saber, que o homem é um ser moral antes de tudo, e que todo conhecimento realmente significativo para ele (de novo aceitando a hipótese de que o conhecimento científico pretenda ser de fato *significativo* para o homem, o que hoje me parece tudo, menos claro) representa e deve representar um “risco”, um risco que deve engajar o homem inteiro; enfim, que todo caminho de conhecimento pressupõe necessariamente um ato inicial de fé, sem o qual ele não seria possível em primeiro lugar⁶. Não há razão, como disse, para interpretar este risco como algo simplesmente arbitrário, na medida em que toda tradição de pensamento dispõe de argumentos razoáveis – e muitos deles são “razoáveis” mesmo – para atrair seus adeptos potenciais, e também na medida em que esse risco inicial não corresponde, nem de longe, à história inteira. Há, é claro, o problema da comunicação daquilo que é conhecido, da transmissão do conhecimento e de seu desenvolvimento, e do fato de que este conhecimento somente é passível de ser verificado no interior de cada tradição particular. Mas isso é apenas mais um traço da natureza cognitiva do homem, já de há muito, como disse, reconhecida e incorporada pela religião revelada, um reconhecimento sugerido, nesse sentido, pela notória desconfiança das tradições ortodoxas em relação ao que se conhece como gnose pura ou teosofia, quer dizer, à pura curiosidade intelectual (conhecer “de fora”) em matéria de religião. O que não se enxerga na maior parte das vezes é que a falta desta “transparência” inicial exigida pelo conhecimento racional é precisamente aquilo que, para a revelação, serve de condição para o conhecimento que ela pode proporcionar àqueles que a ela aderem, e que esta condição pode ser – e muitas vezes é – vexaminosa para a razão ou para a ciência, não o sendo, entretanto, para

⁶ A “fé”, considerada em seu sentido lato e não necessariamente religioso, é a própria condição de possibilidade de qualquer empreendimento educativo, seja ele qual for. Pois como é possível aprender de um outro sem depositar nenhuma fé nele?

a revelação, pelo menos no que diz respeito à sua dinâmica epistemológica interna, quer dizer, à dinâmica epistemológica da teologia. No ambiente da religião revelada, o salto na escuridão (relativa) pela fé é visto como um fator indispensável para o conhecimento e a salvação.

Não obstante todas estas observações de caráter explicativo, é certo que, do ponto de vista político, quer dizer, do ponto de vista do embate público de princípios, a indemonstrabilidade de ambas as premissas levou o mundo ocidental, nosso mundo de conhecimento, a um impasse; em outras palavras, nossa civilização não parece mais dispor de argumentos para justificar sua própria existência. Mas o que não me parece tão evidente assim é concluir, a partir deste impasse ou aporia, pela dispensabilidade de se tomar uma decisão. Estou falando da atitude comum do chamado “relativismo”, predominante, sobretudo, no ambiente das chamadas ciências humanas ou sociais. O que não se percebe com freqüência é que esta atitude se fundamenta no pressuposto de que se possa olhar o “problema do homem” – chamemo-lo assim, na falta de um nome melhor – e da orientação de sua vida moral a partir “de fora”; de que, na falta de uma evidência satisfatória que justifique a adesão a qualquer um dos dois caminhos tradicionais, filosofia ou revelação, é possível suspender o julgamento e, todas as outras coisas sendo iguais, simplesmente não aderir, não correr o “risco” inerente à busca pela verdade, entendida em seu sentido mais forte e profundo, em seu sentido existencial. É uma atitude bastante cômoda, sem dúvida – mas será ela possível? O pressuposto de que é possível viver, enquanto homem, de certo modo “fora” de si mesmo, de sua “condição”, é este pressuposto tão evidente quanto se pensa? Infelizmente, para nós, todos os indícios levam a crer que não. Primeiro porque, ao não decidir, se decide do mesmo modo, passivamente e como que à revelia. Em se tratando da vida moral do homem, a não decisão é já uma decisão em todo o rigor do termo (e aqui se percebe claramente o significado daquelas palavras de Jesus: “Aquele que não está a meu favor está contra mim”). Diferentemente do que se imagina, não decidir implica também um risco, e quiçá um risco bem maior do que qualquer outro. E depois porque, como demonstra Strauss com maestria, esta mesma “não decisão” é falaciosa do ponto de vista moral e, conseqüentemente, do ponto de vista do conhecimento. Ela vive, assim como o homem ou a mulher que “não decidem”, dos dejetos dos valores que se pretende ter “ultrapassado”. Todos os princípios que norteiam as decisões morais destes homens ou mulheres pós-humanos lhes vêm, ainda

que modificados na surdina e como que sub-repticiamente, destas mesmas tradições às quais eles recusam a adesão. Numa palavra, queiram ou não, seu “sentimento” moral é formado por elas e a partir delas, vive da seiva vacilante dos valores que elas ainda hoje, débeis e ameaçadas, disseminam, nutrindo-se de sua decadência mesma. A não ser que se pretenda demonstrar, como aliás aconteceu diversas vezes ao longo dos séculos XVIII-XIX, a existência de um sentimento “natural” de moralidade, de forma e conteúdo autônomos, uma demonstração que em toda a sua singeleza me parece altamente improvável. O que se pretendia chamar de “natural” nestes casos era, o mais das vezes como uma pesquisa histórica nem tão profunda assim pode facilmente demonstrar, o resultado de séculos e por vezes milênios de formação, transformação e consolidação de valores, princípios e mentalidades de diferentes fontes e origens, no caso europeu-ocidental, especificamente, a fonte primordial da moralidade sendo indiscutivelmente as duas revelações bíblicas⁷. Joseph de Maistre, um dos mais argutos críticos destes e de outros lugares comuns da filosofia das luzes, costumava dizer que os pensadores que buscavam na “natureza” ou na “razão” o que Deus e a história (isto é, a revelação – o testemunho da presença divina na história) lhes tinham dado estavam na verdade “espancando sua ama-de-leite” (Maistre, 1993, I: p. 483)⁸. Em todo caso, esse relativismo pós-moderno se defronta, como mostra Strauss, com a mesma contradição inerente à filosofia de Heidegger, de onde pode-se dizer que saiu, direta ou indiretamente, quase tudo o que se conhece como pós-moderno (Strauss, 1997, p. 151). Aqui são as categorias do homem bíblico,

⁷ O sentimento “natural” de moralidade de um índio caeté o levou a comer, junto com sua tribo, o bispo Sardinha, cozinhando-o num grande caldeirão; o de um japonês no tempo do shogunato (e mesmo até hoje) o fez suicidar-se diante da vergonha de uma derrota militar; para nós, entretanto, educados moralmente (cada dia menos) pelo cristianismo, as duas atitudes parecem extremamente chocantes. Onde está o “sentimento natural” aí? Se ele quer dizer somente uma capacidade inata no homem, isto é, própria da espécie, para a moralidade, ele não passa de um truísmo, algo que todo o mundo sempre soube. E não se pode dizer, de outro lado, que o homem seja uma tabula rasa. Entre a não “naturalidade” das formas e conteúdos morais revelados pela experiência histórica e esta última afirmação vai um salto demasiado grande. Com efeito, não há qualquer razão para pensar que a idéia de educação exclua a idéia de natureza, ou vice-versa, como muitas vezes tem professado o extremismo filosófico moderno. Platão, Aristóteles, os padres da Igreja ou qualquer outro tipo de conhecimento tradicional (os iorubás, por exemplo) sempre pensaram que as duas coisas não podem deixar de ser entendidas conjuntamente, sob pena de não entender-se nada sobre o homem.

⁸ A tese de Maistre é que a filosofia das luzes cultivava o hábito curioso de tirar da revelação as idéias mais consistentes de seus sistemas, notadamente nos campos da religião e da moral, para provar que não tinham nenhuma necessidade dela.

“angústia”, “ser-para-a-morte”, “existência”, etc, *higienizadas* do Deus bíblico. (Neste mesmo sentido pode-se mencionar *en passant* o projeto de certo modo análogo, mas até certo ponto “otimista”, de uma ética “puramente racional” de conteúdo revelado, passível de ser progressivamente separada da revelação, proposto por uma outra figura basilar do pensamento moderno, Kant⁹). Contudo, diz Strauss, Nietzsche, o mestre de Heidegger, parece ter entendido bem melhor do que ele o que estava em jogo nessa secularização da tradição ao afirmar que a moralidade bíblica demanda o Deus bíblico (*ibid.*, p. 151)¹⁰, cujo “conhecimento” se estabelece no aprofundamento a um só tempo reflexivo e experimental dos dados de sua auto-revelação.

Este conhecimento é o que o Evangelho chamou de o “Único necessário”. Ele não tem, obviamente, qualquer medida comum com os resultados da investigação empírica ou histórica oferecidos pela ciência, mesmo e inclusive a assim chamada “ciência bíblica”, baseada como está, desde seu princípio, numa descrença tácita da revelação enquanto tal. Ele implica uma inteligência própria assim como uma atitude particular da pessoa que busca essa inteligência. Acima de tudo, como sublinha Strauss, ele dá lugar ao nascimento de uma consciência; ele é, ou, para falar com mais exatidão, uma interpretação historicamente determinada dele – aqui, a interpretação ortodoxa – é a *condição objetiva* para o florescimento desta consciência.

No contexto atual, se faz importante salientar principalmente este ponto por causa da grande voga, no ambiente dos estudos da religião, da noção de experiência religiosa e da interpretação particular para a consciência religiosa que ela reivindica. Herdeira da filosofia existencialista, notadamente da reflexão de Husserl e Heidegger, esta escola, florescente na Alemanha até meados da Segunda Guerra mundial, pretendeu ser tanto uma alternativa, de um lado, à infiltração científica, exterior à “inteligência da revelação”, que em algumas tradições começava a fazer as vezes de “teologia”, ora à pura fé, o último refúgio do apego à tradição, quanto uma fusão dialeticamente renovadora das duas posturas. Postulada como uma “filosofia da experiência” (Rosenzweig), ela é a expressão de uma filosofia que, obscurecida pelo

⁹ Em sua *A Religião nos Limites da Simples Razão*.

¹⁰ Mas mesmo Nietzsche, segundo Strauss, não conseguiu escapar da visão bíblica, caracterizando seu “super-homem” como “um César romano com a alma de Cristo”. Para Strauss, todos os esforços do “novo pensamento” para escapar do “entendimento bíblico do homem” em última instância fracassaram.

sucesso da ciência moderna que ela própria ajudou a criar, “tornou-se incerta de si mesma” (*ibid.*, p. 123). Como aconteceu com outros campos da filosofia (basta mencionar a redução radical da teoria do conhecimento a uma “epistemologia” da ciência empírica), aqui o recurso à “experiência” se dá ao modo de uma acomodação, não raro tácita e sub-reptícia, ao modelo dominante de conhecimento, o conhecimento empírico cultivado pelas ciências naturais. Assim, na falta de qualquer outro tipo de evidência objetiva, a experiência pessoal e radicalmente subjetiva do “totalmente outro” é oferecida como um critério válido para a crença na revelação. Afinal, não é tudo uma questão de crenças concorrentes? E muito do sucesso da crença na ciência não foi adquirido por causa de seu modo “experimental” de conhecer? Isto nos leva a pressentir mais um aspecto daquilo que dissemos antes, a saber, que a descoberta moderna – ou mesmo pós-moderna – de que a vida da razão, enquanto “busca pelo conhecimento evidente, repousa ela mesma sobre uma premissa não evidente” (*ibid.*, p. 131), não deixou de ter as suas conseqüências negativas para a própria razão. Os sucessos ou as utilidades das ciências naturais preservaram-nas até certo ponto destes estragos (digo até certo ponto na medida em que a “utilidade” não prova nem a “verdade” nem mesmo, ao contrário do que parece, a “necessidade” da existência de alguma coisa); mas a filosofia (e, com ela, as ciências do homem) não teve a mesma sorte. Esta impossibilidade de auto-justificação, em outras palavras, esta impossibilidade em que se encontra o modo moderno de vida por excelência, a vida pela razão entendida como ciência ou filosofia, de se fundamentar numa “objetividade” é a expressão – senão a causa – do que se conhece hoje pelo nome de “crise da modernidade”. Ora, sem um critério qualquer de objetividade (se ele é questionado por “objetividades” concorrentes, em nosso caso religiosas, munidas de critérios próprios, não tem qualquer relevância para a discussão) não há, como resta evidente, qualquer possibilidade de universalização da experiência subjetiva. Como disse mais acima sob um outro aspecto, na ciência, um experimento que não seja organizado à luz de uma teoria ou de uma perspectiva teórica anterior – o chamado “fato bruto” – que o generalize no contexto da explicação de um conjunto mais amplo de fenômenos não tem qualquer significado. Ninguém mais acredita na indução como método científico. E o solipsismo é, com efeito, o dilema maior desta forma específica de existencialismo e subjetivismo radical que atende pelo nome de “experiência religiosa”, em sua bem intencionada tentativa de justificar a crença na revelação a partir “de baixo”, a partir do homem, de sua “experiência

do mistério”, em sua “radical historicidade”. Refletir sobre o “mistério do homem” e sua miséria ou abandono existencial apareceu então como o último recurso de uma filosofia que se recusava a aceitar a posição a que o sucesso da racionalidade científica progressivamente a relegara – a condição de “serva da ciência”. Mas a recusa, como se vê, foi apenas parcial, pois o ponto de partida deste “existencialismo religioso” é exatamente o mesmo do humanismo que ele pretende ultrapassar: não há revelação objetiva ou qualquer objetividade, em sentido estrito, da revelação; o princípio de seleção e interpretação do que foi revelado só tem significado enquanto *revelado para o sujeito*, ele é dado pela experiência “inteiramente pessoal”, existencial, dependente da “capacidade ou incapacidade individual e temporária de crer” (*ibid.*, p. 153) do sujeito da experiência, que a todo momento pode aceitar ou recusar qualquer dos dados transmitidos pela tradição, pois importa somente o que é tirado da experiência imediata do divino, não o que é meramente conhecido “de ouvir dizer” (*ibid.*, p. 151). Seja como for, não se trata naturalmente de negar nem a possibilidade nem a validade de uma experiência pessoal do Deus revelado, pois afinal de contas esta experiência é uma das metas primordiais da própria revelação (principalmente no Novo Testamento, como veremos mais à frente). Trata-se, antes, do estabelecimento da experiência pessoal de um “absoluto” que aparece a princípio assim, no modo impessoal, como critério único ou primeiro da sobreposição de um obscuro critério subjetivo à revelação objetiva e historicamente consolidada, quer dizer, elaborada numa tradição teológica específica, que, em primeiro lugar, deveria servir, e que neste caso serve efetivamente (ainda que de modo inteiramente implícito, enquanto uma “filosofia religiosa”, dado ter se tornado vergonhoso falar como “teólogo”) para significar a experiência do indivíduo, ou mesmo, o que é mais importante, para conduzi-lo para ela, formando-o, em todo o rigor do termo, para a sua fruição.

Pode-se dizer que se experimenta Deus como o criador do céu e da terra, isto é, que se sabe por experiência própria de Deus que Ele é o criador do céu e da terra, ou que homens que não são profetas experimentam Deus como um ser que pensa, quer e fala? A experiência do absoluto é necessariamente a experiência de um Tu? (*ibid.*, p. 149)

O fato é que, queira-se ou não, todo o conteúdo inteligível, comunicável (e, portanto, religiosamente relevante) da “experiência pessoal do absoluto”, no ambiente da religião revelada, deve por necessidade, como foi dito mais

acima, estar relacionado a uma determinada interpretação da revelação, da qual bebe e da qual não pode deixar de beber. Ele pode, é claro, sendo relevante, aperfeiçoar, esclarecer ou mesmo transformar o entendimento que esta tradição específica possui de seus próprios princípios, isto é, sua consciência (precisamente o que caracteriza a vitalidade de uma tradição); mas, caso tenha a pretensão de ser reconhecido por outros, isto é, caso almeje a alguma universalidade (neste caso, sempre relativa à comunidade dos fiéis), este conteúdo deve ser expresso nos termos específicos da tradição a que está vinculado e a qual atualiza, mesmo e inclusive no caso de um “desvio” em relação à interpretação original, mesmo no caso da “heresia”. A minha impressão é que o conteúdo desta incensada “experiência do absoluto” é de certo modo *formado* pela revelação enquanto sua condição objetiva; que a experiência tem na revelação o seu princípio e forma últimos pelo fato mesmo de atualizá-la. Qual é, com efeito, o conteúdo inteligível de uma experiência religiosa que, sendo radicalmente subjetiva, não se apóie em nenhum critério objetivamente verificável, estabelecido por um texto, por exemplo, ou por uma tradição de interpretação deste mesmo texto? Sem estar informada dessa “objetividade” pré-existente, que consciência a experiência é capaz de produzir ou expressar? Que significado ou “forma” – pois não pode haver consciência sem significado ou forma – ela poderia adquirir? Não é esta objetividade, antes de tudo, e a consciência religiosa que ao longo de séculos ou mesmo milênios ao mesmo tempo nasceu da reflexão em torno dela e a consolidou, a própria condição de possibilidade da experiência subjetiva?

Trazer alguma luz para estas questões é o objetivo da presente investigação, concentrada na elaboração progressiva da revelação trazida pelo Cristo na direção de uma teologia da infinita transcendência do Deus Trinitário, e na consciência, a uma só vez religiosa e antropológica – isto é, mística –, que desperta e se desenvolve *com* esta elaboração – a consciência apofática. Meu intento primordial é esclarecer, por meio da descrição histórica das articulações de pensamento em torno da revelação, o conceito do “apofático” ou da negatividade tal como desenvolvido pela teologia durante os primeiros séculos do cristianismo, buscando mostrar que este conceito e a consciência que o acompanha já estão implicados, de modo aparentemente paradoxal, na idéia de uma auto-revelação divina e, em especial, na figura do Cristo como teofania suprema. A minha hipótese é que uma correta definição do “apofático” somente pode ser dada neste contexto de uma correta definição do conceito cristão de revelação, do qual ele deriva diretamente.

Agnes, São Paulo, (2), 9-63, 1.sem., 2005

II

Dentre as muitas descrições da missão de São Paulo pelo mundo pagão contidas nos Atos dos Apóstolos, a pregação em Atenas me parece ter um significado especial para o nosso tema. Em pé, no meio do Areópago, o apóstolo se dirige aos habitantes da cidade e aos forasteiros que por ali passavam, gente que, “como todos sabem”, nos diz o texto, não se ocupava de mais nada além da discussão das últimas novidades. Assim falou Paulo à audiência mais ilustrada da Antigüidade:

Homens de Atenas, em tudo vos vejo muitíssimo religiosos. Percorrendo a cidade e considerando os objetos do vosso culto, encontrei também um altar com esta inscrição: *Ao Deus Desconhecido*. O que adorais sem o conhecer, eu vo-lo anuncio!

E o apóstolo prossegue, fazendo um resumo catequético da revelação:

O Deus que fez o mundo e tudo o que nele há, é o Senhor do céu e da Terra, e não habita em templos feitos por mãos humanas. Nem é servido por mãos de homens, como se necessitasse de alguma coisa, porque é Ele quem dá a todos a vida, a respiração e todas as coisas. Ele fez nascer de um só todo o gênero humano, para que habitasse sobre toda a face da terra. Fixou aos povos os tempos e os lugares de sua habitação. Tudo isso para que procurem a Deus e se esforcem por encontrá-lo como que às apalpadelas, pois na verdade ele não está longe de cada um de nós. Porque nele vivemos, nos movemos e existimos, como até alguns dos vossos poetas disseram: “Nós somos também de sua raça...” Se, pois, somos da raça de Deus, não devemos pensar que a Divindade é semelhante ao ouro ou à prata ou à pedra lavrada por arte e gênio dos homens. Deus, porém, não levando em conta os tempos de ignorância, convida agora a todos os homens de todos os lugares a se arrependerem (At. 17: 22-28)¹¹

Muitos elementos chamam a atenção neste texto clássico. Em primeiro plano a idéia de que mesmo os ilustrados Atenienses em tudo podiam ser vistos como religiosos. Com efeito, o antigo mundo pagão jamais pôde conceber a si mesmo sem o elemento divino. Para a mentalidade antiga era apenas natural que a vida humana na terra estivesse implicada numa ordem superior, apontasse para algo transcendente a si mesma, em que era passível de realizar-se. Assim

¹¹ Todas as traduções foram tiradas da Bíblia Sagrada, 1959.

era não somente no que diz respeito à onipresença do elemento propriamente, institucionalmente religioso, mas também e sobretudo no livre pensamento, na filosofia. A “admiração”, o despertar para a vida filosófica, desde o princípio teve algo a ver com a percepção de um fundo misterioso do ser, de um dar-se conta da divindade do mundo. Segundo Strauss, o filósofo no sentido original da palavra nunca pretendeu possuir um conhecimento completo sobre o todo, ter a verdade do ser aprisionada num “sistema”. Como bem mostra o exemplo de Sócrates, o protótipo da atitude filosófica pelo menos até o começo da era moderna, tratava-se antes de uma “percepção (*awareness*) do todo”, na verdade uma percepção de que o todo em seu fundo misterioso é ordenado e divino (Strauss, 1997, p. 124), assim como de um *eros*, o amor e a busca da sabedoria – a “paixão filosófica” – que desperta com esta percepção. Assim, ao anunciar a “boa nova”, o *Kerygma* evangélico, Paulo podia estar certo de encontrar pelo menos alguma receptividade da parte de sua audiência. A ela o apóstolo veio anunciar a revelação do *Deus Desconhecido*, uma divindade que, reparem, já era objeto de adoração, e, portanto, já conhecida ou revelada de algum modo ao “homem natural” do mundo pagão. É o que a teologia posterior viria a chamar de “revelação cósmica”, expressa na Aliança que Deus estabeleceu com Noé depois do dilúvio¹². Esta revelação implicaria numa capacidade da inteligência humana para um certo conhecimento ou percepção natural de Deus, imanente à sua obra de criação. Segundo esta idéia, a inteligência, atenta ao fundo misterioso do ser e ao caráter contingente da existência, seria capaz de, ao se dar conta da presença do elemento divino no mundo – como fizeram a filosofia e as religiões pagãs –, pelo menos postular a existência de um ser absoluto responsável pela criação e manutenção da ordem do cosmos, particularmente de Sua *Providência* na determinação do curso regular das estrelas, a regularidade das estações, a estabilidade do ciclo da vida, etc. Principalmente, esta percepção “natural” poderia levar a uma compreensão da existência criada como *gratuidade* – um dos aspectos mais importantes do “temor de Deus”, o “princípio da sabedoria” –, preparando a inteligência

¹²“Doravante não mais amaldiçoarei a terra por causa do homem – porque os pensamentos de seu coração são maus desde a sua juventude – e não flagelarei mais todos os seres vivos, como o fiz. Enquanto durar a terra não mais cessarão a sementeira e a colheita, o frio e o calor, o verão e o inverno, o dia e a noite” (Gen. 8: 21-2) (Cf. Danielou, 1965, p. 18). Neste sentido, é interessante observar que o Antigo Testamento fala de homens e mulheres que, não pertencendo a Israel por raça ou religião, conheceram e reverenciaram o “verdadeiro Deus”: Noé, Enoc, Melquisedec, Lote, a Rainha de Sabá, Jó, e o próprio Abraão, que saiu do paganismo para ser o pai de toda a raça judaica.

para o louvor e a fé. Haveria, assim, pela Criação, uma primeira revelação de Deus no mundo, que possibilitaria e legitimaria o empreendimento que se veio a conhecer como “teologia natural”, ou a teologia dos filósofos¹³. Num outro texto clássico (Rom. 1: 18-23), o apóstolo define o que seria esta revelação e as limitações do conhecimento que se pretendeu apoiar sobre ela:

Realmente, a ira de Deus se manifesta do alto do céu contra toda a impiedade e perversidade dos homens, que pela injustiça aprisionam a verdade. Porquanto o que se pode conhecer de Deus é-lhes manifesto; porque Deus lho revelou. Pois desde a criação do mundo, as perfeições invisíveis de Deus, o seu sempiterno poder e divindade, tornaram-se visíveis à inteligência por meio das coisas criadas; de modo que não se podem escusar. Porque, conhecendo a Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças. Pelo contrário, extraviaram-se em seus vãos pensamentos, e se lhes obscureceu o coração insensato. Dizendo-se sábios tornaram-se estultos. Mudaram a glória do Deus incorruptível numa representação da imagem de homem corruptível, de aves, quadrúpedes e serpentes.

Textos como este da Carta aos Romanos ao mesmo tempo renunciaram e determinaram as relações tumultuosas entre a revelação cristã e a filosofia

¹³ Segundo Strauss, era precisamente esta possibilidade de uma “teologia natural” ou “racional”, de um conhecimento natural do divino, expresso eminentemente pela metafísica, o que fundamentava a rejeição, por parte dos filósofos antigos, da possibilidade de uma revelação. Baseados nesta teologia eles podiam argumentar que este ou aquele texto, esta ou aquela revelação não se coadunava com a idéia ou percepção que se podia naturalmente e por esforço próprio obter do divino, concebido como “isomorfo”, a exemplo da ordem do mundo, à inteligência, pois grande parte da filosofia antiga – sua parte “metafísica” – acreditava na divindade do *nôus*. Para Strauss, este é o traço que diferencia essencialmente a filosofia antiga da filosofia moderna: no primeiro caso a negação é apenas o resultado de uma afirmação diferente, fundamentada sobre outros princípios, os princípios próprios da filosofia; no segundo, nega-se algo que se “sabe” por princípio não ser possível conhecer (Cf. Strauss, 1997, p. 122). Balthasar expõe com grande poder de síntese esta diferença apontada por Strauss: “A verdadeira ‘secularização’ do homem e sua cultura só é possível numa era ‘pós-cristã’, pois as culturas da Antiguidade são por natureza religiosas e, neste sentido, teológicas. O Cristianismo polarizou tanto este sentimento religioso universalmente difuso que agora a decisão a favor ou contra Cristo se transforma numa decisão a favor ou contra o significado religioso da existência e da cultura. Toda tentativa de restabelecer a atmosfera antiga e naturalmente religiosa – a mais espetacular delas representada pelo movimento do século XVIII denominado de ‘Iluminismo’ – retém mais ou menos o caráter de um empreendimento polêmico e, portanto, tendencioso e negativo” (Balthasar, 1964, p. 80) Seja como for, pelos motivos que explicitaremos a seguir, contidos já, em sua essência, nesta passagem da Carta aos Romanos, a tradição apoiada sobre a revelação viria a representar esta teologia natural pura dos filósofos como erro e idolatria.

entendida como “teologia natural”, conhecimento “natural” de Deus ou do “divino”. De um lado, a presença real de Deus na natureza e no universo criado, e a possibilidade de uma certa percepção desta presença, da “glória” do Criador que irrompe através do ser das criaturas, como seu fundo e sustentação; de outro a insuficiência desta percepção para o conhecimento do Deus único, pessoal e livre da revelação, subjetividade absoluta e infinita, o Deus que se revela interferindo na história e que criou tudo o que existe a partir do nada com o puro movimento de sua bondade. A teologia posterior irá enfatizar ora um ora outro (frequentemente os dois) destes aspectos da revelação cósmica e suas implicações para o conhecimento de Deus. A posição ortodoxa, católica, sempre foi, desde o princípio, entendê-los como complementares.

O Sentimento religioso na Antiguidade era tão forte que os padres da Igreja, depois do necessário combate ao politeísmo, acharam que podiam adotar a imagem clássica do homem sem muitas alterações, somente com as mudanças de ênfase necessárias. Não havia ocasião de separar a filosofia da teologia no mundo exterior à Bíblia, pois o homem se considerava perfectível somente através da transcendência para a esfera divina, e as regiões da divina epifania continuavam tanto cosmológica quanto teologicamente do absoluto para o nosso cosmos. Assim, os padres da Igreja foram capazes de considerar a teologia (filosófica) pagã como um modelo insuficiente mas ainda utilizável para a auto-compreensão teológica do homem a partir da revelação bíblica (Balthasar, 1964, p. 80).

Porquanto, argumentava-se, sem uma receptividade qualquer da inteligência, sem uma capacidade qualquer da criatura humana para receber e apreender até certo ponto a glória divina dada gratuitamente no ser criado, como poderia o homem aceitar a auto-revelação de Deus¹⁴? E, por outro lado, como se poderia conhecer o Deus que cria com sua palavra, o Deus de Israel e seu Verbo Encarnado, subjetividade absoluta e, por isso mesmo, mistério absoluto (o *Deus Desconhecido*), sem que ele mesmo se desse a conhecer, por sua própria e livre iniciativa? Se, pois, como diz Dionísio Areopagita, um autor que, como veremos, ao não abrir mão de nenhum destes dois aspectos, define com isso mesmo a própria posição ortodoxa, se, como diz ele, “este

¹⁴ É o que Balthasar chama de *auctoritas Dei revelantis*: “Não poderíamos nem deveríamos jamais crer numa figura [*gestalt*] finita histórica [o Cristo] sobre a base de uma atestação divina, se não crêssemos em virtude do ser divino que se atesta a si mesmo e que brilha em nós na luz interior da graça”, quer dizer, se não se percebesse intuitivamente o mistério do ser criado em sua profundidade divina, como fizeram os filósofos antigos (Balthasar, 1964, I, p. 136)

conhecimento do ser, que retamente chamam filosofia, e que São Paulo denomina ‘Sabedoria de Deus’, devia ter levado os verdadeiros filósofos a elevar-se até aquele que é causa não somente dos seres, mas também do conhecimento que se pode ter dos seres” (Areopagita, 1995, pp. 388-9; EP VII, 1080B), se, de fato, por sua própria responsabilidade (a “injustiça que aprisiona a verdade”), ao perceber o fundo divino do ser – a “glória” – eles não glorificaram o Criador (sua “causa”) e se “extraviaram em vãos pensamentos”, adorando as criaturas no lugar do Criador, por outro lado não há qualquer outro meio de conhecê-lo/glorificá-lo corretamente a não ser por aquilo que Ele mesmo veio ensinar sobre si – segundo Paulo, pela revelação de Israel consumada com a Encarnação do Verbo. Por aí se percebe o sentido profundamente apologético – e a profundidade de toda apologia¹⁵ – destas reflexões que determinariam toda a teologia posterior. O conhecimento de Deus como Ele é, quer dizer, como Ele se revela e se revelou livre e gratuitamente, demanda o salto da fé:

Já que o mundo com sua sabedoria não chegou a conhecer a Deus na sabedoria divina, aprouve a Deus salvar os que crêem pela loucura de sua mensagem. Os judeus pedem milagres, os gregos reclamam a sabedoria; mas nós pregamos Cristo crucificado, escândalo para os judeus, e loucura para os pagãos. Para os eleitos, judeus e gregos, porém, Cristo é o poder de Deus e a sabedoria de Deus. Pois o que é tido como loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é tido como fraqueza de Deus é mais forte do que os homens (...) É, portanto, uma sabedoria a que pregamos entre os perfeitos, mas não a sabedoria deste mundo, nem a dos grandes deste mundo, condenados a perecer. Falamos da sabedoria de Deus, misteriosa e secreta, que Deus determinou antes de existir o tempo para a nossa glória. Nenhuma sabedoria dos príncipes deste mundo a conheceu, (pois se a tivessem conhecido, não teriam crucificado o Senhor da glória). É como está escrito: *Os olhos não ouviram, nem o coração humano imaginou* (Is. 64:4), o que Deus tem preparado para aqueles que o amam (I Cor 1:21-25; 2: 6-9).

O texto sugere que não há, portanto, uma passagem fluida e necessária do conhecimento “natural” da glória no mundo criado – aquilo tudo em que os Atenenses eram religiosos – para o conhecimento do “Senhor da glória”, aquele que deve ser objeto de glorificação por parte de quem conhece. Diferentemente do que pensavam os filósofos pagãos, Paulo anuncia uma

¹⁵ Apologia concebida como a concebe Balthasar e, de certo modo, Abraham Joshua Heschel, enquanto “teologia fundamental”, ou disciplina “pré-teológica”.

ordem em que o “divino” não é contíguo à natureza imaterial do homem, à sua alma ou inteligência; a diferença ontológica, aqui, é mais abissal, a diferença é entre criado e Incriado. Não há medida comum entre o Deus criador e a criatura, a não ser aquela que Ele mesmo se digna a oferecer gratuitamente. Há, no máximo, e isso é mesmo fundamental, uma condição de receptividade a esta gratuidade – mas mesmo esta condição será interpretada de acordo com a revelação do homem como “imagem” (“somos da raça de Deus”), gratuidade de Deus na Criação¹⁶. O conhecimento do “Senhor da glória” é “loucura” para o homem “natural”. Somente Deus pode dar-se a conhecer; a iniciativa é sempre dEle ao se revelar (mesmo no caso da “revelação cósmica”), como o foi eminentemente no caso das duas Alianças que Ele se dignou a fazer com os homens. Aqueles que pretendem formar suas próprias idéias sobre Deus a partir somente do que está à sua disposição – o ser criado –, não reconhecendo e glorificando a fonte deste conhecimento, “abusam do divino para ir contra Deus. Tratam de acabar com a reverência devida a Deus valendo-se da mesma sabedoria que Deus lhes dá” (Areopagita, 1995, p. 388; EP VII, 1080B). Deste modo, eles representam confusamente Deus na figura de “aves, quadrúpedes, serpentes” e outros objetos de idolatria – um dos motivos principais no discurso de Paulo –, quando na verdade deveriam se voltar para a razão (na linguagem de Dionísio, a “causa”) de tudo o que é, onde todas as coisas e eles próprios “vivem, se movem e existem”; eles deveriam, segundo Paulo, deixar para trás suas velhas e errôneas idéias sobre Deus e *arrepender-se*. E, com efeito, este Deus anunciado por Paulo no Areópago, cuja revelação se completa na Encarnação do Verbo na pessoa de Jesus Cristo, “não levando em conta os tempos de ignorância”, quer dizer, os tempos em que ainda era *Desconhecido*, convida a todos os homens de todos os lugares a se “arrependerem”. O grego do Evangelho tem uma palavra bastante profunda para expressar este arrependimento que leva o homem *de volta* na direção de Deus: *metanóia*¹⁷. A auto-revelação do Deus trinitário através da pessoa de Jesus Cristo, Verbo feito carne, “sabedoria de Deus”, exige do “homem natural”, o homem pagão ou o homem filosófico, o arrependimento – a *metanóia*, a ultrapassagem, o reviramento, a transfiguração do *nôus* ou inteligência do homem que nasce do contato (ou da “visão”) com o Deus que se revela gratuitamente, como pura graça, do encontro com Sua presença luminosa e iluminadora na palavra

¹⁶ Ver item III, *in fine*.

¹⁷ O termo *metanóia*, em sua raiz evangélica, foi usado pela tradição teológica cristã também no sentido de “penitência” e “conversão”, duas traduções muito freqüentes.

revelada. É o modo de conhecer apoiado sobre a fé. A exemplo da primeira revelação cósmica, a revelação do Deus criador e redentor deve ser entendida pelo homem como um chamado. O *eros* filosófico, o desejo apaixonado e inato pelo conhecimento da Verdade, do Bem, da Justiça e do todo (o “procurar Deus às apalpadelas” do discurso do Areópago), deve ser transcendido na direção de um *eros* teológico¹⁸; o homem é “convidado” a responder ao Deus que se oferece em pura gratuidade, oferecendo-se a si mesmo de volta pela fé, de modo que Deus possa operar nele, imprimindo uma nova direção (*meta*) à sua inteligência (*nous*). Como vimos mais acima numa outra chave, este *eros* original que impulsionava o homem antigo à contemplação do divino não teve que ser mais do que re-interpretado, transfigurado pelo pensamento cristão dos primeiros séculos na direção do novo sentido teológico fornecido pela revelação do Deus livre e pessoal na figura do Cristo.

Esta graça [a revelação evangélica] exigiu uma reconsideração sóbria e radicalmente penitente da parte do homem. Assim, as “sementes de verdade” (*logoi spermatikoi*) no mundo pagão¹⁹ foram capazes de, depois da devida purificação, passar para a teologia cristã (Balthasar, 1964, p. 81).

“Reconsideração sóbria e radicalmente penitente”, “purificação”, outros modos de expressar a *metanóia*, a transposição da inteligência criada – na verdade do homem inteiro – para um outro plano de ser, o modo de ser divino. Deixar para trás a maneira humana, criatural, “deífuga” de ver; absorver-se nos caminhos misteriosos da sabedoria do Deus que se revela “em nada feito pelas mãos humanas” – este é, segundo Paulo, o caminho indicado pela fé. E, com efeito, o tema da idolatria abordado igualmente pelas três passagens de Paulo reproduzidas mais acima nos encaminha para uma compreensão mais precisa do que está em jogo na definição do conceito de revelação: o correto conhecimento de Deus – a opinião correta (*orto-doxa*) a respeito de Seu mistério. Pois que é a “sabedoria de Deus” (e, por extensão, da criação) que o homem pagão e filosófico estaria buscando em vão? Para Paulo

¹⁸ Este “desejo natural” do conhecimento de Deus é um *topos* clássico na tradição teológica cristã, desde Orígenes, passando por Agostinho (ver o primeiro capítulo das *Confissões*), Gregório de Nissa (ver Item III) e São Tomás de Aquino. A este respeito, cf. Lubac, 1991, especialmente a belíssima conclusão, p. 483 e ss. Pode-se dizer, com santo Agostinho (*apud* Balthasar 1964, I, pp. 136-7), que nem todo homem é atraído para Deus, nem todo homem sofre a ação deste *eros* teológico, mas apenas aqueles que são “arrebataados pela verdade, pela beatitude, pela justiça, pela vida eterna” tudo o que, segundo ele, é o Cristo.

¹⁹ Elas mesmas já “reveladas” na Criação.

é o Cristo, o ápice da revelação divina, “loucura” para gregos, os destinatários da “revelação cósmica”, “escândalo” para judeus, os homens e mulheres da Antiga Aliança e, não obstante, sabedoria suprema para aquele, grego ou judeu, que crê. Com o Cristo e sua revelação da Trindade, a sabedoria de Deus se revela “multiforme”, transcendente a todos os esforços humanos de apreensão. O modo dessa diferença, já parcialmente explicitado por São Paulo, é desenvolvido em maior detalhe por São Gregório de Nissa a partir de outro texto do apóstolo.

É bem verdade que a Igreja manifesta às potências hypercósmicas a “sabedoria variada” de Deus que opera as maravilhas divinas ao unir os contrários [i.e. finito e infinito na Encarnação]. Como, com efeito, a vida vem pela morte, e a força pela fraqueza? Com efeito, nas épocas anteriores [a revelação cósmica e o Antigo Testamento], somente a sabedoria simples e uniforme de Deus foi manifestada e nenhuma variedade se fazia ver. É pela Igreja que a forma “variada” da sabedoria, feita da reunião dos contrários, é manifesta: nela, com efeito, o Verbo é feito carne, a vida misturada à morte, nossa chaga é curada pelo seu cansaço, a força do Inimigo é vencida pela fragilidade da cruz. (P.G. 46 948 D *apud* Danielou, 1944, p. 44).

O “arrependimento” exigido pela revelação implica, no nível da inteligência, uma configuração com esta nova sabedoria variada e paradoxal, uma *conformação* ao mistério da palavra revelada; na interpretação intensamente mística da revelação corrente nos tempos patrísticos isto significa conformar-se ao Cristo – o modo divino (incriado) de ser humano. A *metanóia* denota o “êxtase do *nôus*” pela fé, sua morada no Deus que se revela e que, pelo Espírito Santo, deve se tornar desse modo o verdadeiro sujeito do conhecimento teológico; a auto-ultrapassagem do *nôus* humano em direção ao infinito – princípio da *theosis* ou divinização. Tornar o *nous* “teomorfo” (Evdokimov, 1979, p. 176) é, para a tradição teológica dos primeiros séculos, a única maneira de levá-lo ao conhecimento de Deus: “Ninguém jamais viu a Deus. O Filho único, que está no seio do Pai, foi quem o revelou” (Jo. 1:18).

Tudo isto está implicado na idéia evangélica de “arrependimento”, sucedânea da fé. Para os padres da Igreja, o estudo ou contemplação da palavra revelada devia sempre conduzir ao verbo vivo de Deus, à “conformação” com ele, à revelação da presença e da iluminação. Para eles a leitura da Bíblia não envolvia uma ciência exegética autônoma, mas uma comunhão (*sinaxis*)

eucarística com o Verbo revelado e que revela. Segundo Evdokimov, pode-se dizer que para os padres, na esteira de Paulo, a Bíblia é simplesmente o Cristo, “porque cada uma de suas palavras nos conduz para Aquele que as pronunciou e nos coloca em sua presença” (*ibid.*, pp. 187-8)²⁰. A leitura da revelação no Cristo é o *a priori* absoluto de toda teologia cristã, na medida em que Ele é a revelação cósmica porque Deus criou o mundo por seu Verbo (Jo. 1:3, 10), que brilha através deste mesmo mundo como *glória*; Ele é a Antiga Aliança porque o Verbo teria revelado a Lei aos profetas; e, finalmente, a Encarnação, a consumação da Lei na comunhão da humanidade divina e da divindade humana de Jesus Cristo e na Revelação por Ele trazida da Trindade, Um em Três e Três em um. Para os primeiros teólogos é sempre o Verbo, através do Espírito, quem inicia nos mistérios da “multiforme” sabedoria divina – a sabedoria do Pai, Filho e Espírito Santo, o Deus trinitário. Ele é o *paidagogos*, o grande revelador. Através dele se conhece Deus ou Deus se dá a conhecer a si mesmo. Esta função reveladora é tida mesmo como um dos principais propósitos da Encarnação, principalmente pelo pensamento que deriva da escola de Alexandria (cf. Harl, 1958). Como demonstra Jaeger em seu pequeno mas valioso tratado sobre o *Cristianismo e a Paidéia Grega* (Jaeger, 1995, esp. p. 121 e ss), a Bíblia interpretada em analogia com a Encarnação – como Verbo incriado no mundo criado – se transforma na verdadeira Paidéia do cristão, no modelo segundo o qual ele deverá ser formado. Na verdade a idéia é mais ampla: todas as ações reveladoras do Verbo de que falamos mais acima, no cosmos (os *logoi spermatikoi*), na Lei e na Encarnação constituiriam uma *pedagogia* da Revelação como um todo, o Espírito de Deus que se adapta à capacidade humana de conhecer, à sua natureza finita e sensual, conduzindo-o através da história da salvação até a revelação final do Deus Trinitário pela adaptação definitiva, a *Kenósis* ou “esvaziamento” de Deus na figura humana de Jesus. Se a “Trindade supra-essencial”, como a chama Dionísio, não procedesse a esta adaptação – toda ela, na verdade, passível de ser compreendida como um “esvaziamento” (*kenósis*) – e se revelasse diretamente, o homem não suportaria sua Glória²¹. Nas palavras de São Gregório de Nazianzo,

²⁰ Nas *Confissões* II, 2, Santo Agostinho diz: “Aquele que eu busco nos teus livros”.

²¹ Essa é também a visão de santo Irineu de Lyon (séc. II) em Adv. Her. IV, 38,3. Para a Glória insuportável de Deus concebido pelos padres como “realidade soberana” (cf. Danielou, 1965, p. 124 e ss). Gregório de Nissa (2001, pp.128-9; PG 44, 732 B-C) é bastante eloquente na representação desta glória terrível e do aspecto apofático, silencioso sua visão enseja naqueles que a testemunham: “Mas quando o discurso [dos grandes homens] toca naquilo que transcende

Foi necessário proceder através de perfeições sucessivas, por ‘degraus’, nas palavras de Davi; foi necessário avançar de luz em luz, através de movimentos cada vez mais luminosos para adiante, para que o esplendor da Trindade pudesse finalmente ser percebido em seu brilho (*Discursos Teológicos IV, 2, apud Danielou, 1965, p. 142*)²².

Desse modo, de revelação em revelação, primeiro o Pai, depois o Filho e finalmente, “coroando a Educação do gênero Humano”, o Espírito Santo, Deus estaria conduzindo o homem de “glória em glória” pelo desvelamento gradual de seu mistério. O objetivo desta revelação/formação divina do cristão é interpretado por São Gregório de Nissa, em analogia com a Paidéia filosófica de Platão, como “assimilação a Deus” (*omoiosis theos*). A este respeito diz Jaeger:

A formação do homem cristão, sua *morphosis*, é o efeito do incessante estudo da Bíblia. A forma, o molde é Cristo. A *Paidéia* do Cristão é a *imitatio Christi*: Cristo deve tomar forma nele (Jaeger, 1995, p. 129).

Em Gregório, não obstante, o sentido da expressão platônica é submetido à mesma transposição para o plano divino ou teológico discutido mais acima: a *morphosis* do Cristão constituir-se-ia, com efeito, para ele, numa

todo conhecimento, eles prescrevem o silêncio no que nos dizem. Pois eles nos dizem que a *magnificência da glória de Sua santidade não tem fim* [Sl. 144:3; 144:5]. Ah, a maravilha dela! Por que o texto sagrado teme aproximar-se da glória do mistério divino, de modo que não chegou nem a expressar nenhum daqueles efeitos que estão fora de Sua natureza? Ele não diz que a essência de Deus não tem limite, julgando temerário até mesmo expressar isto num conceito; ao invés disso, ele simplesmente se maravilha com a visão da *magnificência de Sua glória*. Mas, de novo, ele é incapaz de ver a substância dessa glória; ele está simplesmente arrebatado pela glória de sua santidade. Ele [o salmista] está longe de estar preocupado com a natureza exata da essência de Deus; ele não tem forças para mostrar admiração pela menor das manifestações de Deus; pois ele não admira a *santidade* de Deus, nem mesmo a *glória de sua santidade*, mas busca meramente admirar a *magnificência da glória de Sua santidade*, e mesmo aqui suas forças ficam aquém. Sua mente não compreendeu o limite derradeiro daquilo que ele admirava; e então ele diz: *a magnificência da glória de Sua santidade não tem fim*”.

²² Na seqüência do texto, Danielou explicita em maior detalhe este processo educativo na visão dos padres da Igreja: “Primeiro foi necessário que a fé na unidade de Deus, no monoteísmo, estivesse profundamente enraizada na raça humana, sempre inclinada ao politeísmo, para que, no coração daquela unidade, a Trindade das Pessoas pudesse ser revelada sem qualquer perigo. Esta revelação da unicidade de Deus transborda no Antigo Testamento. O Novo Testamento revela principalmente a divindade do Verbo. De acordo com a excelente visão de Gregório, a revelação do Espírito Santo enche o Tempo da Igreja, que é a manifestação de suas poderosas operações”.

Agnes, São Paulo, (2), 9-63, 1.sem., 2005

metamorphosis nascida do contato e união com o Incrriado, operada no Espírito pela fé e consumada na divinização do homem – a mesma *metamorphosis* descrita pelo apóstolo na Carta aos Romanos (12:2) – “renovar-se pelo Espírito” – e na Segunda Carta aos Coríntios (3:18) – “de glória em glória” (cf. *ibid.*, pp. 134-5).

A partir deste princípio educativo, cuja motivação é o amor gratuito do Deus *Philanthropos*²³, os padres foram capazes de justificar o aspecto antropomórfico e simbólico de grande parte da revelação bíblica, assim como o fato do Deus *absconditus* e incompreensível, como Ele próprio disse de Si, ter se dado a conhecer definitivamente através da figura carnal de um homem. A partir dele, igualmente, eles puderam interpretar a *metanóia* como a resposta humana ao “chamado” da revelação: porque Deus exige ser conhecido e glorificado como Ele é, à “descida” divina deve corresponder a ascensão/transformação humana. Mas a despeito de todas as explicações o problema persiste, o problema de uma correta opinião sobre Deus: “Bem aventurados os puros de coração, pois eles verão a Deus”, disse Jesus no Sermão da Montanha (Mat. 5:8); o apóstolo, por sua vez, que teria sido levado ao terceiro céu em êxtase, diz em uma de suas epístolas que o “Rei dos Reis e o Senhor dos Senhores habita numa luz inacessível, a quem nenhum homem viu, nem pode ver” (I Tim. 6:16); Moisés e Jacó teriam visto Deus face a face, assim como os apóstolos, na transfiguração do Monte Tabor, confessaram Jesus Cristo como o Senhor; mas o próprio Deus disse a Moisés, depois deste ter recebido as tábuas da Lei, que ninguém jamais viu nem poderia ver a Sua face gloriosa e permanecer vivo (Ex. 33:20). Como conciliar estes textos? Que tipo de conhecimento, pela revelação, Deus fornece de Si mesmo? Como entender que o *Deus Desconhecido*, “próximo de cada um de nós”, em quem temos “a vida, o movimento e a existência”, ao revelar-se e neste ato mesmo de revelar-se, permaneça ainda assim *Desconhecido*?

III

Acreditava a tradição que um dos maiores pensadores do cristianismo, pai da Igreja e da mística cristã, havia sido convertido pelo discurso de Paulo no Areópago. Durante pelo menos dezenove séculos este homem foi conhecido como São Dionísio, o Areopagita. Por sua suposta localização nos

²³ Quer dizer, amante do homem ou da Humanidade.

tempos apostólicos, o *corpus areopagiticum*, a despeito da grande presença do neo-platonismo da escola de Proclus, era visto como autoridade teológica suprema, notadamente no que diz respeito à revelação. Hoje universalmente conhecido nos meios de estudo da religião por sua “Teologia Mística” e pela exposição do “método” apofático ou “negativo” que este pequeno tratado conteria, parece-me que a tradição – neste caso tanto do Oriente quanto do Ocidente –, em oposição à crítica moderna, tinha as mais fortes razões para ter este “impostor” na alta conta em que ela sempre o teve, como um dos pilares da ortodoxia cristã²⁴. Com efeito, poucos parecem ter compreendido melhor e mais profundamente do que Dionísio, este pseudo-discípulo de Proclus, a riqueza e as articulações internas da idéia central do cristianismo, a idéia de uma revelação divina na Pessoa de Jesus Cristo, ao mesmo tempo Deus e homem. Refletindo incessantemente sobre esta idéia central e suas conseqüências para o pensamento, Dionísio estabeleceu o estatuto da “teologia” em profunda consonância com o ensinamento de seu suposto mestre, São Paulo, conforme nos foi dado verificar nos textos citados mais acima. Para Dionísio, teologia significa eminentemente “louvor de Deus”. “Ortodoxia” (*doxa*: glória), conseqüentemente, significa para ele a correta

²⁴ Apesar de auto-caracterizar-se como o Dionísio mencionado nos Atos dos Apóstolos, convertido pelo discurso de São Paulo reproduzido mais acima, o autor dos quatro tratados e das dez cartas que formam o *corpus areopagiticum* escreveu muito provavelmente entre meados do século IV e princípio do século V, como sugerem certas menções que ele faz à recitação do Credo católico e, principalmente, a inexistência de referências ao *corpus* até as referidas datas. Este segundo fator, principalmente, motivou certa resistência a estes escritos nos meios ortodoxos, até que eles foram plenamente incorporados e justificados por ninguém menos que São Máximo, o Confessor (sécs. V-VI). A partir desta incorporação Dionísio foi considerado referência teológica obrigatória tanto no Oriente quanto no Ocidente, gozando de verdadeira e incontestável autoridade apostólica durante toda a Idade Média e grande parte da Idade Moderna. Somente com o florescer da Crítica Bíblica, em meados do século XIX, a identidade do autor e a datação do *corpus* começou a ser contestada (na edição da Migne Dionísio ainda é visto como São Dionísio, o Areopagita, ocupando o volume 4 da monumental Patrologia Greca); as pesquisas históricas e a crítica textual terminaram por desenterrar as informações acima mencionadas, culminando finalmente na desautorização da *persona* apostólica que o autor escolheu para si (daí o *Pseudo* agora aposto a seu nome). A verdadeira identidade do autor do *corpus* permanece até hoje um mistério, a despeito da enorme quantidade de especulações. Para a tradição, esta identidade factual que tanto tem preocupado a crítica contemporânea em seu empenho de “violiar os túmulos e exumar os cadáveres”, sempre pareceu secundária diante da grandiosa imagem teológica do mundo oferecida pela obra. Para ela, a credencial ortodoxa do Areopagita é dada pelo que ele disse, não pelo nome com que, num passado distante, ele foi conhecido por seus contemporâneos, e que hoje está provavelmente perdido para sempre. O indivíduo e o nome passaram; o testemunho teológico permaneceu (cf. Areopagita, 1995, Introdução de Martin Lunas; e Balthasar, 1964, II: p. 150 e ss)

glorificação de Deus que nasce de uma visão apropriada de Sua revelação. O teólogo, categoria na qual Dioniso enquadra os autores bíblicos inspirados pelo Espírito Santo, é antes de tudo aquele que sabe louvar a Deus²⁵.

As idéias que discutimos de modo introdutório mais acima constituem o coração do *corpus areopagiticum* entendido em seu conjunto²⁶, como achamos que ele deve sê-lo. Em primeiro lugar a necessidade de uma auto-revelação para o conhecimento de Deus:

Como norma geral, ninguém se atreverá a falar da Deidade [Thearquia] supra-essencial e secreta em termos ou idéias que não tenham sido divinamente revelados nas Sagradas Escrituras. Efetivamente, qualquer palavra ou conceito resultam inadequados para expressar o desconhecido da supra-essência, que está muito acima de todo ser (Areopagita, 1995, p. 269; DN, I, 1, 588 A).

Porque, como afirmam as Escrituras, Deus é “Unidade inefável, fonte de toda unidade, ser supra-essencial, mente sobre toda mente, palavra sobre toda palavra”, transcendente a “toda razão, toda intuição e todo nome”, somente Ele, “em sua sabedoria e senhorio” pode dar a conhecer de si mesmo o que é (*ibid.*, p. 270; 588 B). Porque o Incrriado não tem analogia alguma com o mundo das coisas e dos seres, a “analogia” deve ser concedida por Ele mesmo. E que ninguém se atreva, sublinha Dionísio a cada passo do caminho, a “definir com palavras e conceitos a noção secreta e supra-essencial de Deus” (*ibid.*, 580 C); no processo de conhecimento teológico a iniciativa primeira é sempre do objeto. Por seu amor ao homem, Ele teria encerrado “de modo admirável dentro de nossas limitações sua infinita e imensa bondade”, “envolvendo o inteligível no sensível, revestindo com véus sagrados a palavra divina e as tradições hierárquicas”, se unindo por “superabundante bondade” à própria “substância das coisas” (*ibid.*, p. 273; DN, I, 4, 592 B), conformando,

²⁵ Neste sentido é interessante observar que a Igreja Oriental, da qual Dionísio e sua obra fazem parte, só concedeu *oficialmente* o título de teólogo a três autores, todos santos: João Evangelhista, Gregório de Nazianzo, poeta e “cantor da Santíssima Trindade” e Simeão, o Novo Teólogo, “cantor” da união mística.

²⁶ As referências ao *Corpus*, editado no Volume IV da *Patrologia Graeca* da Migne, serão feitas diretamente aos tratados individuais que o compõem, com a indicação das referências da Edição canônica da Migne. A menção de números de páginas se refere à edição espanhola de suas Obras Completas (Areopagita, 1995). A designação dos Tratados é a seguinte: CH – Hierarquia Celeste, EH – Hierarquia Eclesial, DN – Dos Nomes Divinos, MT – Teologia Mística, e EP – Cartas.

numa atitude pedagógica, sua “Luz supra-essencial” à sensualidade de nossa natureza, ao revelar-se em coisas, seres e nomes, como Ele teria de fato se revelado.

Verás, com efeito, que muitos teólogos [profetas e evangelistas] falam da Deidade como “invisível” e “incompreensível”. Não existe vestígio algum por onde penetrar em sua infinitude secretíssima. Com efeito, este bem não se mantém totalmente incomunicado com as criaturas. Por si mesmo faz generosamente extensivo a todos aquele firme raio supra-essencial que lhe é próprio e constante. Cada um o recebe segundo sua capacidade. Desta maneira atrai para si as almas santas para contemplar-lhe, dentro do possível, para entrar em comunhão com Ele e procurar imitá-lo (*ibid.*, pp. 270-1; DN, I, 2, 588 C-D).

Para a apreensão da supra-essência é necessário um “conhecimento supra-essencial”, a elevação da inteligência criada ao plano da sabedoria divina – a *metanóia* exigida pela revelação, aqui corretamente representada como resposta à “descida”, “atração” universal de Deus, “comunhão”, “imitação” de Deus, “configuração com o Cristo”²⁷. Porquanto, nos diz o autor, “todo conhecimento tem, em realidade, um ser como objeto. Aquele que é superior a todo objeto transcende também todo conhecimento” (*ibid.*, p. 274; DN, I, 4, 593 A). Em outras palavras, a metafísica, o conhecimento do ser enquanto ser, não é suficiente para o conhecimento de Deus. Dionísio Areopagita, grego de nascimento e amante da sabedoria, se mostra desse modo como verdadeiro discípulo de São Paulo: em íntimo acordo com o discurso que o teria convertido, e diferentemente de seus ex-companheiros de filosofia, como expõe a carta VII mencionada no item anterior, ele proclama o “arrependimento” como o único caminho para o conhecimento do Deus que se revela:

Eleveamos, pois, nosso olhar, até onde alcancemos com a ajuda do raio luminoso das palavras de Deus. Assim dispostos, acerquemo-nos com humilde adoração aos mais altos resplendores do divino (...) Nos elevamos atraídos pelos raios luminosos das Sagradas Escrituras; seu esplendor nos impulsiona a entoar hinos de louvor. Contemplamos a luz divina que nos dispõe para louvar a Fonte de onde emana abundantemente toda iluminação santa. A fonte que nos fala de si mesma com as palavras das Sagradas Escrituras (*ibid.*, p. 271; DN, I, 2, 588 C-D; 589 B).

²⁷ “Em resposta de amor à luz recebida, [as mentes santificadas pelas Sagradas Escrituras] levantam humildemente seu vôo em santidade”. (*Ibid.*, 589 A p. 271)

Em suas Escrituras, Deus, o “Sem Nome”²⁸, se revela em primeiro lugar como *Criador* de todas as coisas. Movido por sua “Bondade supra-essencial” e “superabundante”, Ele tira todas as criaturas do nada para a existência. Enquanto “Providência universal”, o Deus incompreensível em si mesmo “vive fora de si mesmo por puro enamoramento [*eros*] de suas criaturas”, em “êxtase”, diz Dionísio, para dar e manter gratuitamente (isto é, “por amor”) o ser do mundo criado, continuando, entretanto, idêntico ao que sempre foi (*ibid.*, p. 307; DN, IV, 13, 712 A-B). Ele é o “centro de toda a Criação e dirige a seu fim todas as coisas. ‘Ele é antes de tudo e tudo subsiste nEle’ (Col. 1:17). Sua presença no mundo é causa de que tudo exista. Todas as coisas a desejam: as espirituais e racionais por via de entendimento; as inferiores a estas pela sensação; todas as demais, ou por via de movimento vital, substancial, ou segundo convenha a seu próprio ser” (*ibid.*, p. 275; DN, I, 5, 593 D). É esta presença de Deus como centro do mundo que dá realidade aos seres: “Não há coisa criada que não seja manifesta em sua Presença” (Heb. 4:12 cit in *ibid.*, p. 349; DN IX, 3 912 B). Deus, enquanto criador ou Causa Universal, está presente em todas as coisas e todas as coisas tendem para Ele – Ele é o telos único do cosmos que o manifesta em todas as suas instâncias e articulações. Conscientes deste paradoxo primordial da revelação, o Deus inacessível que se doa ao mundo, os “teólogos” (isto é, os autores Bíblicos inspirados pelo Espírito Santo), escreve Dionísio, “louvam o Sem Nome ou o invocam com todo nome” (*ibid.*, p. 276; DN, I, 6, 596 A). Porque Àquele que é “causa de todas as coisas e a tudo transcende lhe quadra ao mesmo tempo o Sem Nome e o nome de todas as coisas” (*ibid.*, p. 277; DN, I, 7, 596 C). A “Causa supra-essencial de tudo o que existe” é conhecida

Em todas as coisas e como distinto de todas elas. É conhecido pelo conhecimento e pela ignorância. Conhecimento dele é a razão, a ciência, o tato, o sentido, a opinião, o pensamento e todas as demais coisas. Por outra parte não pode ser entendido nem encerrado em palavras, nem cabe na definição de um nome. Não é nenhuma das coisas que existem nem pode ser conhecido em nenhuma delas. Ele é tudo em todas as coisas e nada entre as coisas. A todos é manifesto em todas as coisas e não há quem o conheça em coisa alguma (*ibid.*, p. 339; DN, VII, 3, 872 A).

Desse modo, pode-se dizer de Deus que Ele é “ser”, “sabedoria”, “Vida”, “Verdade”, “Inteligência”, “Unidade”, “Poder”, “Paz”, “Justiça”,

²⁸ Assim Ele é representado em Jz 13:17; Gen. 32:29; Ex. 3:13; Flp. 2:9; Ef. 11:21, etc.

etc e ao mesmo tempo nada disso. As Escrituras o louvam simultaneamente como “grande”, “pequeno”, o “mesmo” e o “outro”. A ele se pode atribuir os nomes de todas as criaturas e nenhum nome. Ele é “realmente conhecido” em todos eles, permanecendo, não obstante, mistério insondável, inacessível, oculto. Todas as coisas são igualmente “boas” para manifestar Deus, Causa transcendente mas presente, ao modo de “causa”, em todas elas. Como escreve Balthasar, para Dionísio tudo o que existe

É véu sagrado: o mundo, tanto quanto a Igreja e seus sacramentos, a Hierarquia no céu e na terra; mas vela somente para melhor iniciar e, pelos graus de iniciação, aproximar do mistério (Balthasar, 1964, II, p. 158).

Através das hierarquias, da revelação na criação e na palavra, Dionísio concebe o mundo como uma imensa e transparente manifestação de Deus – uma gigantesca *teofania*. Mas as Escrituras mostram que o Deus supra-essencial – Dionísio chega a chamá-lo de “supra ou Hyper-Deus” (TM, I, 1, 997 A) – manifesta-se de modos diferentes. Ele pode se revelar pela “semelhança” ou pela “dessemelhança”, no “inteligível” (*noetón*) ou no “sensível” (*phainomena*). Pela semelhança respondem os *nomes* acima mencionados, os inteligíveis; pela dessemelhança os símbolos sensíveis e as negações – “Invisível”, “Incriado”, “Infinito”, etc. Estes dois modos de revelação dão origem a um “duplo aspecto” da teologia, que o Areopagita discute em detalhes em sua Carta IX. Uma é a “teologia dos Nomes”, a teologia dos atributos revelados, correspondente às “formas inteligíveis da Divina Providência – dons, manifestações, poderes, atributos, moradas, situações, processos, distinções, união”, todos termos abstratos ou inteligíveis (*noetoi*); a outra é a “teologia simbólica”, que se ocupa das “manifestação sensíveis de Deus” e da extração ou abstração destes *noetoi* das formas sensíveis – *phainomena* – em que eles são revelados (Areopagita, 1995, p. 404; EP IX, 1105 A). A menção de termos como “inteligível” e “abstração” não deve, entretanto, iludir o leitor. Dionísio não os usa no sentido técnico e filosófico em que a escolástica latina viria a entendê-los depois. Para ele, estes termos correspondem simplesmente à característica intrínseca de dois tipos de conhecimento diferentes, não a um trabalho técnico de dedução e predicação analógica da divindade. Pois nos dois “aspectos” da teologia, em seus nomes e em seus símbolos, o Deus que se revela deve ser considerado realmente presente; neles Ele é “realmente” – e não “analogicamente” – conhecido como é, permanecendo, não obstante, sempre idêntico a si mesmo, transcendente em

sua radical inacessibilidade. Este entendimento é reforçado por dois fatores estreitamente conectados entre si: primeiro a não compreensão da “teologia mística” ou “negativa” como uma terceira categoria autônoma de teologia, à parte das duas outras; e, segundo, pela marcada preferência do Areopagita pela teologia simbólica, que teria a propriedade de engajar o “homem total”, inteligência e paixões, na contemplação das coisas divinas (*ibid.*, pp. 406-7; *ibid.*, 1108 A). O primeiro fator diz respeito à necessária presença do apofático em toda teologia revelada, como as citações reproduzidas mais acima acerca da atribuição de nomes à divindade supra-essencial deixam facilmente ver; o segundo enfatiza o parentesco mais acentuado entre a teologia simbólica, baseada na “dessemelhança” do sensível em relação ao divino, com o mesmo apofático, que, “negando”, ultrapassa a semelhança de toda coisa ou nome, indicando que as coisas e os nomes têm para com Deus uma relação paradoxal de “similitude dessemelhante” (cf. *ibid.*, p184; CH, XV, 8, 337 B). “Similitude” porque “a força da semelhança divina é tanta que atrai todas as coisas até seu Criador ou Causa” (*ibid.*, p. 351; DN, IX, 6, 913 C); “dessemelhante” porque a mesma Escritura através da qual Deus se revela como Criador “diz que Deus é dessemelhante e que a nada se pode compará-lo, pois é diferente de todos os seres e, o que é mais admissível, nada há de semelhante a Ele” (*ibid.*, DN, IX, 7, 916 A). Assim, no que diz respeito à teologia simbólica, mistura concentrada de catafático (afirmativo) e apofático (negativo), quanto mais a “formação de imagens tem um caráter sensível, mais ela é uma concessão à fraqueza humana, e assim não desvela senão velando ainda mais” (Balthasar, 1964, II, p. 154). Um único e mesmo conhecimento de Deus requer as duas coisas, inextricavelmente:

Uma penetração sempre mais funda na imagem e a ultrapassagem sempre mais completa da imagem, e as duas coisas não separadas, nem justapostas, mas se integrando sempre mais perfeitamente. (*ibid.*)²⁹

O “centro”, a “fonte misteriosa” de todo ser, meta primordial do conhecimento entendido como “união/comunhão”, permanece inescrutável mesmo na imagem mais luminosa que, ao transcender sua própria transcendência, Ele comunica de si mesmo, ainda que em sua imanência

²⁹ “Toda a tensão do catafático e do apofático atravessa a teologia simbólica, como Dionísio sublinha constantemente. Pelo símbolo sensível, por sua necessidade e impossibilidade se esclarece a dialética da doutrina de Deus, porque Deus é e deve ser ‘tudo em tudo’ e ao mesmo tempo nada disso”. (Balthasar, 1964, II, p. 163)

mais profunda nas coisas e nos nomes. Com efeito, a teologia dos Nomes de Dionísio não pretende ser uma ontologia do mundo criado entendido como algo passível de ser conhecido e organizado autonomamente, algo como aquilo que os teólogos modernos viriam a chamar de “natureza pura”. Não, aquilo que em Dionísio, a exemplo de Gregório de Nissa, pode ser chamado de teologia filosófica, sua discussão dos nomes abstratos ou inteligíveis de Deus – dos “atributos” –, não pode de modo algum ser encerrado na estreita concepção de filosofia ou racionalidade implicada em categorias como “indução”, “dedução”, “abstração”, “causalidade” (no sentido físico e mecânico) e outras capazes de compor a inteligibilidade suficiente de uma ontologia; aqui, os “nomes” constituem eminentemente uma teologia da criação *como* revelação, como “comunicação de Deus”, isto é, daquilo que, estando além e acima da criação, a permeia de todos os lados enquanto *mistério*; em Dionísio, os nomes sugerem a percepção da presença *revelada* organizada num discurso inteligível, na medida em que Deus se faz tão presente na inteligência criada quanto em todas as demais coisas que Ele trouxe gratuitamente à existência (*ibid.*, p. 144). É sobretudo no sentido da fusão entre os elementos catafático e apofático que deve caracterizar toda e qualquer teologia, é fundamentalmente no sentido de um entrecruzamento entre o “exprimível e o inexprimível” (Areopagita, 1995, pp. 405-6; EP IX, 1, 1105 C-D) e da necessária consciência deste duplo aspecto que se deve entender a enunciação areopagítica da “teologia” como “aproximação do mistério” e “louvor”.

No sentido mais amplo – como nas imagens do Apocalipse – a teologia é a ordem concêntrica do céu e da Terra, dos anjos e dos homens unidos num canto de louvor em torno do Trono do invisível: palavra que se propaga em círculos sempre mais vastos, tudo em torno do trono do silêncio; sonoridade ao redor do silêncio essencial, oculto de um modo inacessível. (Balthasar, 1964, II, p. 158)³⁰

O elemento apofático, “negativo”, deve assim ser entendido sempre no interior do catafático e em estreita relação com ele, como um modo de revelação da transcendência *na* imanência. Este aspecto orgânico das duas maneiras de *teologar* é manifesto para Dionísio de modo eminente na Encarnação, “teofania maior”, “figura central” da revelação (Areopagita, 1995, p. 272; DN, I, 4, 592 A-B). A humanidade divina de Jesus, “mais que

³⁰ “As formas e figuras rodeiam o invisível; multiplicam e materializam variedades de signos divididos o que é sobrenatural simplicidade” (Areopagita, 1995, p. 273; DN, I, 4, 592 B)

homem, ao mesmo em que perfeitamente homem”, aquele que, “sendo supra-essencial é em si tudo o que é o homem” (*ibid.*, p. 385; EP IV, 1072 B), o infinito que se une substancialmente ao finito, a “Trindade supra-essencial” que, sem deixar de ser o que é, se fez essência criada (*ibid.*, p. 272; DN, I, 4, 592 A), essa humanidade divina em tudo e por tudo ao mesmo tempo em que revela Deus o oculto. No Cristo,

O Supra-essencial saiu de seu mistério e se nos manifestou tomando a natureza humana. Com efeito, continua oculto inclusive depois desta revelação ou, para dizê-lo com maior propriedade, *segue sendo mistério dentro da própria revelação*. Porque o mistério de Jesus está escondido. Não há palavras nem entendimento que o descubram. Inefável por muito que dele digam. Ainda que o entendam, permanece incompreensível. (*ibid.*, pp. 384-5; EP III, 1069 B)

É a “loucura” da revelação proclamada por São Paulo. Tudo o que se diz de Deus, ou melhor, tudo o que Deus disse de si mesmo através dos profetas e autores bíblicos – os “teólogos” de Dionísio –, deve ser entendido de um modo apropriado a Deus, conforme Ele mesmo teria ensinado.

Deste modo se diz também que o Apóstolo louva a Deus por sua “Loucura”. Parece absurdo e estranho, mas nos ensina com isso a verdade inefável, superior a toda razão. Entretanto, como disse em outro lugar, se entendemos de modo humano aquilo que está acima de nós e nos apegamos aos sentidos, com os quais estamos familiarizados, comparando as coisas divinas com as nossas, evidentemente nos enganamos. Medimos o ser divino e a inteligência inefável pelas coisas que exteriormente aparecem. O homem tem capacidade de pensar e penetra o inteligível e se une às coisas que são superiores à própria natureza da inteligência. Esta característica transcendental corresponde às palavras que usamos para com Deus. Não há que entendê-las em sentido humano. Temos que sair completamente de nós mesmos e ser inteiramente para Deus, pois muito melhor é ser dele do que de nós mesmos. Somente enquanto estamos unidos a Ele nos virão em abundância os dons divinos (*ibid.*, p. 336; DN, VII, 865 C-D).

Exatamente como o apóstolo, que já não vive de si mesmo, mas do Cristo que vive nele (Gal. 2:20), para conhecer Deus a inteligência humana deve estar unida à inteligência divina, deve operar dentro dela. É o encontro entre o Deus que, pela bondade de sua Providência, “descende” em seus nomes e o homem que se eleva em “união” com esses mesmos nomes (Evdokimov, 1979, p. 176). Neste conhecimento/união reside toda a essência do apofático,

Agnes, São Paulo, (2), 9-63, 1.sem., 2005

com efeito um dos aspectos mais salientes da *metanóia* evangélica em relação ao conhecimento de Deus. Entendido em sentido “divino”, ilimitado, como segundo o próprio Dionísio ele deve sê-lo, o apofático não quer dizer “negação”, mas ultrapassagem, transcendência; ele significa transformação pelo contato com o Deus que se revela e permanece oculto – o ofuscamento de sua glória. Ao se negar os nomes atribuídos a Deus por si mesmo em sua auto-revelação, não se nega a realidade da coisa, a realidade da presença de Deus nestes mesmos nomes nem o real conhecimento de Deus que eles são capazes de oferecer; o que se “nega” é que eles *contenham*, de um modo limitador, “criado”, segundo o princípio da identidade e da contradição, a soberana realidade divina que, em sua luminosidade “supra-essencial”, os transborda infinitamente (sendo ao mesmo tempo uma e outra coisa e nenhuma das duas), permanecendo sempre transcendente às suas próprias manifestações. O apofático responde, assim, pela lógica paradoxal inerente a toda teofania. Ao longo de todo o *corpus*, notadamente no tratado dos *Nomes Divinos* e nas Cartas, Dionísio se esforça para esclarecer o sentido desta estranha maneira de louvar a Deus.

É coisa sabida que os teólogos costumam referir-se a Deus com termos negativos para evitar dar-lhe o sentido limitado da linguagem ordinária. Por exemplo, a Escritura chama “invisível”³¹ àquele que é Luz brilhantíssima. Àquele que tem muitos motivos e *nomes de louvor* chama de Inefável e Sem Nome. Ao que está presente em todas as coisas e em todas elas se encontra, de modo que possa ser conhecido através delas, chama de Inacessível e Insondável (Areopagita, 1995, p. 335; DN, VII, 1, 865 B-C. Grifo meu).

Como vimos, Dionísio postulava que todos estes termos negativos devem ser entendidos de modo “conveniente a Deus”. Por isso,

Quando dizemos que Deus não tem inteligência e que não sente, queremos dizer que Deus transcende inteligência e sentidos. Não carece deles, mas os possui com superabundância. Por isso atribuímos carência de razão àquele que está sobre toda razão; e imperfeição àquele que está por cima de toda perfeição e é anterior a ela. Como atribuímos a escuridão, que escapa ao tato e à vista, ao que é Luz inacessível, na medida em que excede imensamente a luz acessível (*ibid.*, pp. 337-8; DN, VII, 2, 869 A).

³¹ Col. 1:15; 1Tim. 1:17; 6:16; Heb. 11:27.

Na primeira carta do *Corpus*, imediatamente posterior ao minúsculo tratado sobre a teologia mística ou negativa, Dionísio sente a mesma necessidade de esclarecer o sentido do elemento “negativo”. Imbuído desta intenção, ele escreve ao Monge Gayo, outro suposto discípulo de São Paulo:

Não considere o não saber [*agnosia*] como privação, mas como transcendência. Então, poderás dizer com toda verdade que isto é o mais certo (...) A treva transcendente se oculta a toda luz, é inacessível a todo conhecimento. Se alguém, vendo a Deus, compreende o que vê, não foi a Deus que viu, mas algo cognoscível em todo dele³². Porque ele sobrepassa todo ser e conhecer. Seu ser está mais além de todo ser. A mente não alcança conhecê-lo. Negando-lhe, pois, existência como a nossa, negando que nosso conhecimento o conhece, este perfeito não saber, no melhor sentido, é conhecer aquele que está mais além de tudo quanto se pode conhecer (*ibid.*, pp. 383-4; EP I, 1065 A-B).

³² Esta mesma idéia é expressa por Gregório de Nissa em diversos textos. Por exemplo, a propósito da ascensão de Moisés, texto-chave para a Teologia Mística do Areopagita : “Mas o Ser Divino sendo vivificante por essência, e de outro lado o caráter distintivo da natureza divina sendo o de estar acima de toda determinação, aquele que pensa que Deus é algo de determinado, passa ao largo daquele que é o Ser por essência [*ontos óntos*] para apreender o que a atividade subjetiva do espírito [*kataleptiké phantasia* – outra tradução: para apreender algo concebido por sua própria imaginação] toma pelo ser, e não tem a Vida. Porque a vida verdadeira é aquele que é por essência. Ora, este ser é inacessível ao conhecimento. Se, portanto, a Natureza vivificante transcende o conhecimento [*hyperbainei ten gnosin*], o que é apreendido pela inteligência não é de modo algum a vida. Ora, o que não é vida não está apto a comunicar a vida”. (Nissa, 2000, bis: ii. 234 pp. 268-9; 404 B; cf. Nissa, 2001, p. 146) Com efeito, o pensamento de Dionísio se desenvolve neste ponto, a exemplo de muitos outros, em grande proximidade com a teologia do Nissenno. Refiro-me ao entendimento da *metanóia*, expressa aqui pela entrada na treva divina, no sentido da prática ascética, como “despojamento” de si mesmo e entrada no modo de vida do Incriado. No texto reproduzido acima Gregório deixa claro que qualquer pretensão da inteligência criada a uma “compreensão” [*katalepseis*] do Deus incompreensível não pode passar de uma projeção subjetiva [*phantasia*] do sujeito, de um produto “sem vida” de sua própria imaginação. Noutro texto ele ressalta a importância do auto-conhecimento, do reconhecer-se como criatura, para evitar toda “idolatria do conceito”, toda pretensão a uma *comprehensio* do Incriado nas categorias finitas da razão (cf. Nissa, 2001, p. 159 e ss; PG 44 804 A-808 B). No mesmo sentido fala Dionísio a propósito de Moisés, no princípio de sua *Teologia Mística*, da purificação exigida pela ascensão para a união com a treva: “Então, quando liberado o espírito, e despojado de tudo quanto vê e é visto, penetra (Moisés) nas misteriosas trevas do não saber [*agnosia*]. Ali, renunciando a tudo o que possa a mente conceber, abismado totalmente no que não percebe nem compreende, se abandona por completo naquele que está mais além de todo ser. Ali, sem pertencer a si mesmo nem a ninguém, renunciando a todo conhecimento, fica unido pelo mais nobre de seu ser [seu *nôus*] com Aquele que é totalmente incognoscível. Pelo fato mesmo de que nada conhece, entende sobre toda inteligência”. (Areopagita, 1995, p. 371; TM, I, 3, 1001 A)

Se é certo, como vimos mais acima, que Deus pode ser louvado pelo “conhecimento” e pela “ignorância”, o louvor pelo “conhecimento ignorante”³³, o silêncio da união extática na treva divina, é representado por Dionísio como “mais digno de Deus”, na medida mesma em que corresponde ao objetivo de toda revelação divina: a transformação pela fé, a divinização, a transcendência contínua da criatura através da “escada da revelação”³⁴. Para Dionísio, as inteligências santificadas pelas Sagradas Escrituras louvam, como os anjos, a Deus pelo silêncio, o mais alto estágio da teologia – na realidade a teologia propriamente dita, entendida como união e louvor (*ibid.*, pp. 274-5; DN, I, 5, 593 C). Este cume do louvor é atingido pela renúncia a todas as imagens sensíveis (a “noite dos sentidos”) e inteligíveis (a “noite da inteligência”) do divino, pelo despojamento de todas as noções *co-naturais* ao sujeito do conhecimento e a entrada na “treva luminosa” da supra-essência, no “abismo” do conhecimento do Deus Trinitário, “mais além de qualquer afirmação ou negação” (*ibid.*, p. 372: TM, I, 2, 1000 B). Com isto em mente, Dionísio exorta seu discípulo, o monge Gayo, à contemplação mística:

Renuncia aos sentidos, às operações intelectuais, a todo o sensível e inteligível. Despoja-te de todas as coisas que são e ainda das que não são. Deixa de lado teu entender e esforça-te por subir o mais que possas até unir-te com aquele que está mais além de todo ser e de todo saber. Porque pelo livre, absoluto e puro apartamento de ti mesmo e de todas as coisas, separando-se todo e de tudo, serás elevado espiritualmente até o raio de trevas da divina supra-essência (Areopagita, 1995, p. 371; TM, I, 1, 997 B -1000 A).

“Renúncia”, “despojamento”, “afastamento de si”: com essas palavras o apofático é entendido, como bem aponta Lossky, no sentido mais profundamente evangélico da *metanóia*, como a expressão da *metanóia* suprema, do “arrependimento da pessoa humana diante da face do Deus vivo” (Lossky, 1998, p. 238) – como humildade e entrega. Assim, se não é errado louvar a Deus com o nome de todas as coisas que Ele cria e mantém com sua Bondade, o louvor absoluto, o “sumo Bem” é “viver com Ele eternamente”, porque só Deus é o bem (*ibid.*, p. 400; EP VIII, 1097 A). Para Dionísio, a exemplo de seu precursor, Gregório de Nissa, Deus não se revela para que o

³³ Diferentemente da *docta ignorantia* de Nicolau de Cusa, Dionísio se refere a este “conhecimento ignorante” como *pia agnosia*, “fervoroso não saber”.

³⁴ Representada por Gregório de Nissa como a “escada de Jacó” (Gen. 28:13), um *topos* clássico da ascensão mística. (cf. Nissa, 2000, ii. 227, p. 263; 401 B)

homem conheça algo sobre Ele, mas para que, transformado pela revelação e em união com ela, ele seja “da Sua raça”³⁵.

A maneira mais digna de conhecer a Deus se alcança não sabendo, pela união que sobrepassa todo entender. Quando a inteligência, apartando-se de todas as coisas e esquecendo-se inclusive de si mesma, se une aos raios que brilham do alto, ficando iluminada por aquele imperceptível abismo de sabedoria (*ibid.*, pp. 339-40; DN, VII, 3, 872 A-B).

Deste modo, conforme indicado pelo apofático, o conhecimento que Deus teria fornecido de Si mesmo pela revelação, seja em sua imanência no mundo como Criador, seja em sua presença nas palavras dos profetas, seja por sua própria palavra encarnada na figura de Jesus Cristo, “teofania central”, se consuma na união (*henosis*) com o Incruido e na mística. Este é todo o tema do pequeno mas imensamente influente tratado “Da Teologia Mística” (*Péri Mistyqué Theologia*) que fecha a obra do Areopagita. Existem, entretanto, visões diferentes sobre o que, na obra de Dionísio, esta “mística”, expressa eminentemente pelo elemento apofático, poderia significar em termos de conhecimento. Há, de um lado, a alternativa bastante desenvolvida pela teologia bizantina e a escolástica latina de uma distinção entre Deus em si mesmo (sua “essência”) e suas operações (*energeias*): a Trindade supra-essencial – Deus *ad intra* –, radicalmente incognoscível, dar-se-ia a conhecer, segundo este modo de colocar as coisas, em suas manifestações na natureza e na história da salvação, na face de Deus virada para o mundo – seu movimento *ad extra*. Na tradição oriental, sintetizada pela doutrina de São Gregório de Palamás (séc. XIV), as energias divinas, expressões de Deus para fora de si mesmo – sua *economia*: Deus “para nós” – possibilitariam a comunhão com a criatura, sendo responsáveis pela deificação; na escolástica latina, o movimento *ad extra*, Providencial e revelador, acenaria com a possibilidade de uma predicação analógica da divindade. Apesar de algumas afirmações de Dionísio no sentido destas teologias filosóficas (*ibid.*, p. 339; DN, VII, 3, 869 D-872 A), deste entendimento filosófico ou formal da imanência/transcendência de Deus consolidado nas duas tradições da Igreja, afirmações que de fato configurariam o apofático como um “método” de conhecimento de Deus, a opinião de Balthasar me parece mais penetrante no que diz respeito

³⁵ A propósito da afirmação de Jesus, “Bem aventurados os puros de coração, pois eles verão a Deus” (Mat. 5:8), Gregório faz a seguinte observação: “O Senhor não diz que é bem-aventurança saber algo sobre Deus, mas possuir Deus em si mesmo”. (Nissa, 2001, p. 100; in PG 44. 1268 B e ss)

tanto às nuances quanto ao fundo da construção teológica do Areopagita entendida em seu conjunto.

Não se deve crer que um aspecto seria inteligível em Deus e o outro não; por aí também a esquemática religiosa de Phílon e Proclus é ultrapassada em conformidade com a doutrina cristã: é falso [dizer] que não se conhece “senão” as energias se exercendo para fora [*Deus ad extra*], não a Sua essência situada para trás das manifestações [*Deus ad intra*]. Ao contrário, para Dionísio, o incompreensível se situa *naquilo que é realmente compreensível*, porquanto é a cada vez todo o Deus incompreensível que se torna compreensível ao se comunicar (...) Em todo lugar a consciência de ter, *mesmo naquilo que é mais compreensível*, o contato com o mistério, e de estar, *naquilo que é mais incompreensível*, envolvido pela suprema luz divina (Balthasar, 1964, II, p. 169 – Grifos meus).

É mais uma vez a “loucura” da sabedoria divina que demanda a transfiguração da inteligência pela fé. Esta “consciência” da presença do incompreensível *no* compreensível, do mistério que permanece para além de toda evidência possível, aqui descrita por Balthasar com sua maestria habitual, e que se poderia sem dificuldade denominar “consciência apofática”, esta consciência, eu dizia, me parece exprimir o verdadeiro sentido, a verdadeira intenção da teologia do Areopagita, uma teologia que, ao contrário do que sugerem as aparências, é muito menos “filosófica” do que “revelada”, porquanto toda ela almeja exprimir o sentido profundo da mensagem da Encarnação: a co-habitação entre o divino inexprimível e a carne que se deixa ver, tocar, lacerar, assim como a transfiguração desta por aquele. Este parece ser, segundo o Areopagita, o verdadeiro significado para a inteligência do Deus incompreensível que ao mesmo tempo está ou se faz presente em todas as coisas: em sua proximidade Ele é mistério; em sua infinita transcendência Ele é luz. Por este duplo e paradoxal aspecto da revelação, expresso sobretudo no elemento apofático, o conhecimento de Deus consumado como “mística” envolve inextricavelmente os elementos da visão e da fé. A visão porque Deus se manifestaria realmente em todas as coisas criadas, na Bíblia e eminentemente como Verbo encarnado na “figura” reconhecível de Jesus Cristo; a fé (entendida como *inchoatio visionis*) porque, transcendente mesmo em suas manifestações, há sempre um infinito a percorrer através de Sua glória, há sempre uma atração extática (“para fora”), um novo e oculto esplendor que chama para mais além. A infinidade e incompreensibilidade desta glória é o que Balthasar quer significar pela feliz expressão “transcendência objetiva de Agnes, São Paulo, (2), 9-63, 1.sem., 2005

Deus”, que estaria colocada na base da atitude apofática – a transcendência da própria negação³⁶, o “terceiro passo”:

Porque o terceiro passo frequentemente mencionado ultrapassa a afirmação e a negação, o movimento de ultrapassagem (*Hyperochê*) não é um ‘método’ de conhecimento, mas a demonstração de que, para além de todas as afirmações e negações, nada mais há do que a *transcendência objetiva de Deus*. (*ibid.*, p. 188, grifo meu)

Ser inconcebível, assim sugere toda a teologia de Dionísio, é simplesmente o modo “natural”, “objetivo” de ser da glória divina, tanto em si mesma quanto “para nós”, seja durante a vida terrestre seja naquilo que a tradição representa como a bem-aventurança da visão face a face³⁷; seja para a fé que apenas desperta ou para aquele “perfeito” que, tendo sido arrebatado ao terceiro céu, não “contou a si mesmo como tendo compreendido” (II Cor. 12:2-4). O axioma: *si comprehendis non est Deus* é tido como verdadeiro em qualquer situação, na medida em que expressa perfeitamente o aspecto apofático nascido da teologia da revelação, segundo a qual o Deus que se revela “aparece até o extremo e, por esta razão, avança também realmente ao primeiro plano em sua inconcebibilidade sempre maior”. (*ibid.*, I, p. 390)³⁸

Uma outra maneira, hoje bastante difundida, de encarar a Teologia Mística do Pseudo-Dionísio é através da moderna categoria de “experiência mística”. De acordo com esta abordagem, o apofático implicaria numa experiência pessoal e imediata do divino que ultrapassaria/negaria toda a construção da teologia, os nomes, as figuras, os símbolos e os dogmas, e inclusive a revelação mesma, sugerindo, com essa ultrapassagem/negação,

³⁶ “Ao falar por via de negação daquele que transcende a própria negação” (Areopagita, 1995, p. 337; TM, III, 1033 C), (...) “Absolutamente nada se pode afirmar nem negar da Causa Supra-essencial. Quando negamos ou afirmamos algo de coisas inferiores à Causa suprema, nada lhe acrescentamos nem diminuimos, porque nada pode acrescentar a afirmação à que é perfeita e única Causa de tudo quanto é. E toda negação se torna curta perante a transcendência daquele que é absolutamente simples e despojado de toda limitação. Nada pode alcançá-lo”. (*ibid.*, pp. 379-80; TM, V, 1048 B; Cf. TM, I, 2 1000 A)

³⁷ Segundo Balthasar seria “ridículo e violentamente contrário à toda experiência religiosa de Deus interpretar a *visio facialis* [visão face a face] como uma *comprehensio* [*katalepseis*] no sentido de uma ciência ou mesmo de uma filosofia humana”. (Balthasar, 1964, I, p. 390)

³⁸ Que se nos perdoe o neologismo, o barbarismo talvez de “inconcebibilidade”, tradução de “inconcebabilité” no texto francês, mas um torneio de frase me pareceu tirar toda a força e expressividade do que a palavra pretende significar.

uma “tensão” recíproca e inextirpável entre mística e tradição. Ora, no caso particular do Areopagita este entendimento me parece de difícil sustentação. Mesmo sem considerar a sua posição milenar como um dos pais da tradição teológica cristã, notadamente em Bizâncio mas também para a Igreja latina, não se encontra em sua obra qualquer referência a uma psicologia da experiência, quer dizer, a um caráter individual e subjetivo desta união com a treva divina descrita no tratado da Teologia Mística. Certamente é “ridículo”, como diz Balthasar pensando talvez em Henri Charles Puech³⁹, “negar” ao Dionísio a fruição pessoal desta experiência; mas muito mais certo ainda é o fato de, em sua obra, ela não estar colocada em primeiro plano. De outro lado, afirmar que a Teologia Mística e sua *apophase* sugeriria de per si uma

³⁹ Influenciado por uma abordagem subjetivista, emocionalista e psicologizante da mística, uma abordagem bastante comum à noção de “experiência mística” da moderna Ciência da Religião, Puech afirmou, num artigo célebre (*La ténèbre mystique chez le pseudo-Denys*), que a “trevia divina” teria, para a maioria dos padres que fizeram uso da imagem, uma significação puramente alegórica, sem qualquer contato com uma experiência pessoal (sempre ela!) da profundidade divina, servindo somente para “ilustrar uma questão dogmática”, a transcendência de Deus. Neste sentido, o autor exclui Dionísio, entre outros, de uma autêntica experiência de contemplação, identificando-a apenas em Orígenes e Gregório de Nissa (in Louth, 1981, p. 181 e ss). Desnecessário discutir a insensatez de interpretações como esta, a meu ver conseqüência inevitável de uma ênfase excessiva no aspecto “experimental” – e, portanto, inacessível – da teologia em detrimento da “fé”, a qual, em contraste com o entendimento que a tradição tem de si mesma, é aqui relegada a um segundo plano, inclusive, o que me parece mais grave, em sua dimensão de “experiência”. Alguns desvios neste sentido podem também ser observados nas interpretações por vezes *par trop* experimentais da teologia mística oriental de Paul Evidokimov. Seu colega russo, Vladimir Lossky, me parece ter uma posição mais acertada sobre o tema: “Fora da verdade guardada pela Igreja, a experiência pessoal estaria destituída de toda segurança, de toda *objetividade*. Ela seria uma mistura de verdade e falsidade, de realidade e ilusão: o misticismo no mau sentido da palavra (...) [A elaboração dogmático-teológica] aparece como o fundamento da espiritualidade cristã. É isso que devemos entender quando falamos de ‘teologia mística’; não o misticismo propriamente dito, as experiências pessoais dos diferentes mestres da vida espiritual. Tais experiências, muito frequentemente, permanecem inacessíveis para nós, ainda que encontrem expressão verbal. O que, em realidade, pode-se dizer da experiência de São Paulo [II Cor. 12:24]? (...) Para se aventurar a formar um juízo sobre a natureza desta experiência, seria necessário compreendê-la mais plenamente do que o fez São Paulo, que admite sua ignorância: ‘Eu não sei. Deus sabe’”. (Lossky, 1998, pp. 9-11) A mim me parece que o importante é entender que a exposição teológica e de certo modo “científica”, “universalizante” da união mística, tal como fizeram os padres – sobretudo Dionísio –, para além de qualquer descrição biográfica ou psicológica de uma experiência subjetiva – disso se encarrega tradicionalmente a hagiografia – aponta para aquilo de que fala Balthasar, para a “transcendência objetiva de Deus”, aberta a todos aqueles dispostos a encontrá-la. Este aspecto “universal” da teologia mística é, com efeito, um dos traços mais marcantes de toda a obra do Areopagita, um traço co-substancial à idéia de *Ekklesia*, absolutamente central em sua obra. Não é por outra razão que ele é um “pai” da Igreja.

tensão com a dogmática (uma “tensão” que, em termos contemporâneos, pretende se expressar no conflito entre indivíduo, sujeito da “experiência”, e “instituição”, entre “liberdade individual” e “autoridade”) é simplesmente não ter compreendido a sua posição orgânica no *corpus areopagiticum*, sua ligação estreita com a exposição das Hierarquias e dos Nomes Divinos, assim como o que está afirmado a cada passo neste *corpus* mesmo⁴⁰. Aqui, mais uma vez, a interpretação de Balthasar me parece mais acertada:

A Teologia Mística é o cume, oculto em todas as afirmações, ou bem abertamente presente⁴¹ e sistematicamente necessário, de toda a teologia do Areopagita: exigida igualmente pela doutrina de Deus e pela doutrina da Igreja, e assim de modo algum um ‘apêndice’ para os eleitos. (Balthasar, 1964, II, p. 186)

A experiência unitiva e perfeccionante descrita pela “Teologia Mística” deve, com efeito, ser realizada por todo “hierarca” que deseje “purificar, iluminar e tornar perfeito”, a razão de ser de toda hierarquia segundo Dionísio⁴². Isto é simplesmente inerente à lógica do *Corpus Areopagiticum* enquanto tal. Neste sentido, como perfeitamente lembra Balthasar, a “experiência mística” ali descrita não é de modo algum algo de “excepcional”, mas parte integrante e inextirpável da existência sagrada e deificante no seio da Igreja e de um universo permeado em todas as suas partes por algo que o transcende e para o qual tudo tende como para seu fim – *telos* e perfeição. Não há tampouco qualquer tensão entre revelação/dogmática e mística, uma exige a outra, uma implica a outra: “Toda posição dogmática, mesmo a mais precisa definição conciliar, deve permanecer consciente da dessemelhança sempre maior de Deus, de seu mistério sempre maior” (*ibid.*, p. 187)⁴³. Assim se dá com o

⁴⁰ Segundo Lossky (1998, p. 21), foi somente num período tardio, provavelmente depois do século XIV, que este “individualismo místico” e a idéia de uma tensão entre espiritualidade e teologia entraram em cena, primeiro no Ocidente latino e depois na Igreja do Oriente, sendo completamente desconhecido pela tradição anterior.

⁴¹ Como a cada passo dos “Nomes Divinos”, por exemplo.

⁴² O propósito de toda hierarquia é descrito como a união com o Deus Uno e Trino (quer dizer, incompreensível), a *Theosis*, o amor universal a Deus – o propósito mesmo da Teologia Mística. A participação na hierarquia é vista por Dionísio como o modo de co-operação (*synenergeia*) humano com a redenção, cuja finalidade é fazer de todo o universo uma perfeita e transparente teofania. (cf. Areopagita, 1995, p. 193; EH, I, 3, 376 A)

⁴³ Esta é a posição de Lossky (1998, p. 44 e ss), Evdokimov (1979, p. 174) e Louth (1981, p. 166).

dogma trinitário, *postulado* (não “deduzido”) a partir da revelação trazida pelo Evangelho e o princípio mesmo de uma consciência apofática em primeiro lugar. Pois como considerar que Um é Três e Três são Um, e isto não de modo derivativo, o Um como anterior ao Três ou vice-versa, mas sendo o Três tão radicalmente primitivo quanto o Um? Se, como mostra Dionísio, a Trindade não é uma questão de número, mas a expressão ao mesmo tempo revelada e incognoscível do “mistério da Deidade (*Tearquia*) supra-essencial”, ela deve ser interpretada, como efetivamente o foi, como o próprio *telos* e objeto inacessível da experiência mística. A “verdadeira gnose” objetivada pelo caminho apofático é, nas palavras de Vladimir Lossky, a “contemplação da Santíssima Trindade” (Lossky, 1998, p. 238). Jean Danielou expressa com grande clareza esta centralidade da Trindade para toda experiência cristã de Deus:

Ao mesmo tempo este mistério inacessível é todo o cristianismo – não meramente um único aspecto, mas sua própria essência. Pois o cristianismo é o apelo endereçado ao homem pelo Pai, convidando-o a partilhar da vida do Filho através do dom do Espírito. Este apelo constitui a essência mesma do cristianismo (...) [O homem] é jogado, como uma criatura de carne e ossos, dentro do abismo da vida trinitária, para o qual toda a vida e toda a eternidade não terão outro objetivo senão acostumá-lo. É neste dom que ela faz de sua própria vida que a Trindade ao mesmo tempo comunica e revela a si mesma, desviando o homem de seus próprios caminhos e opiniões de modo a transferi-lo para dentro de Si. (Danielou, 1965, pp. 140-1)

A própria formulação do dogma trinitário, a despeito da precisão filosófica dos termos e nesta precisão mesma, reflete o abismo indizível do mistério (Evdokimov, 1979, p. 55, p. 173 e ss). É, outrossim, a concepção de Deus como Trindade, como “centro incompreensível”, que funda a teologia como louvor em torno do indizível, cuja maior, a “mais digna” expressão é, no pensamento do Areopagita, o silêncio da união, a via apofática. Pois a antinomia dos termos da definição dogmática, irreduzíveis a quaisquer disposições lógicas, exige, na esteira da revelação, uma “transferência” da inteligência humana para dentro de si, de tal maneira que, “ao invés de assimilarmos o mistério ao nosso modo de entendimento, deveríamos, ao contrário, buscar uma mudança profunda, uma transformação interior do espírito que nos possibilite experimentá-lo misticamente” (Lossky, 1998, p. 8). Não há, portanto, nem na Teologia Mística de Dionísio nem em nenhuma

mística cristã, uma “ultrapassagem” da Trindade, como bem mostra Lossky em seu importante ensaio sobre a teologia mística da Igreja do Oriente (*ibid.*, p. 240). Porquanto é altamente ilusório pensar que, ao se negar os termos, se nega a coisa que os termos – aqui conscientes de sua inadequação para exprimir a obscuridade radicalmente irreduzível a qualquer idéia de número – muito imperfeitamente exprimem. Com efeito, ao longo de todo o seu ensaio, o teólogo russo tenta mostrar como as definições dogmáticas buscaram salvar exatamente o que há de mais importante na vida de qualquer religião, a possibilidade de comunhão com o divino, e como a concepção especificamente cristã, apofática desta comunhão, a um só tempo crística e trinitária, foi em grande parte formada pelas concepções dogmáticas que historicamente prevaleceram, seu critério maior de “objetividade” (cf. *ibid.*, p. 7 e ss). Assim, diz o autor,

É impossível expor a espiritualidade [cristã] a não ser numa forma dogmática, o dogma sendo sua expressão para o mundo, a única evidência objetiva de uma experiência que a Igreja afirma (...) A experiência do Cristão se desenvolve dentro do círculo traçado pelo ensinamento da Igreja, dentro do contexto dogmático que *molda* a sua pessoa. Se, ainda hoje, uma doutrina política professada pelos membros de um partido é capaz de talhar a tal ponto sua mentalidade de modo a produzir um tipo de homem distinguível de outros homens por certas marcas psíquicas e morais, um dogma religioso *a fortiori* consegue transformar as próprias almas daqueles que o confessam. Estes são homens diferentes de outros homens, daqueles que foram *formados* por outra concepção dogmática. (*ibid.*, p. 236; pp. 21-2, grifos meus)

Não há igualmente, na *apophase* de Dionísio, a noção de uma “ultrapassagem” do Cristo, aquele que revela a Trindade da qual faz parte, na medida em que o caráter apofático do Cristo é o próprio meio desta “ultrapassagem”⁴⁴. Pois, como se pôde ver ao longo de quase todo este ensaio, é o paradoxo do Cristo, ao mesmo tempo homem e pessoa da “Trindade supra-essencial”, que desperta a inteligência para uma consciência apofática da revelação. “Em Jesus Cristo [escreve Balthasar] a visibilidade de Deus se completa na obscuridade (...) O Verbo se fez carne. Paradoxo inconcebível, para o qual convergem todos os paradoxos da criação e da história da salvação” (Balthasar, 1964, I, p. 386). O Cristo é visibilidade suprema, porque Deus se

⁴⁴ Em seu pensamento místico, Gregório de Nissa se refere ao Cristo reiteradamente como a “pista divina”, o caminho e a meta da ascensão.

apresenta como homem de carne e osso e, por conseguinte, como apreensível pelos sentidos ordinários de todo homem; obscuridade suprema porquanto, no seio desta mesma visibilidade, sua glória permanece incompreensível, talvez ainda mais incompreensível do que antes. O caráter apofático do dogma cristológico de Calcedônia (451) não poderia ser mais evidente: duas naturezas, divina e humana, unidas numa mesma hipóstase (pessoa), “sem confusão, sem mistura, sem separação” (Evdokimov, 1979, p. 182). Principalmente, para Dionísio o Cristo entendido como centro da revelação, co-habitação entre criado e incriado numa mesma pessoa divino-humana, é o modelo e o caminho da *theosis* ou divinização: “Deus nos outorgou a mais perfeita participação em sua natureza divina ao assumir plenamente a nossa. Deste modo, Deus nos concedeu entrar em comunicação com Ele e com as realidades divinas” (Areopagita, 1995, p. 216; EH, III, 7, 436 D). Não há, para Dionísio, a exemplo da grande parte da tradição, conhecimento, visão imediata e direta do Deus trinitário, mas apenas a transfiguração dos véus sob os quais Ele se oculta, como a transfiguração da carne de Jesus, o “súbito” raiar de sua glória diante dos discípulos no Monte Tabor⁴⁵. E aí reside, com efeito, toda a particularidade da mística cristã em seu acento apofático: por mais que se penetre sempre mais fundo na treva, no abismo divino, não há a dissolução da “figura” num infinito impessoal; no ambiente cristão a divinização do homem, a exemplo da fé que a suscita, é descrita como uma relação de pessoa à Pessoa, como a formação, através desta relação, de uma nova e terceira pessoa, uma “segunda criação” que dá origem à “nova criatura” divino-humana, tão importante na teologia de Paulo. Esta nova criação foi muitas vezes descrita como uma “participação na vida da Trindade”, “nascimento do Verbo na alma”, “cristificação” do homem⁴⁶. Sobretudo, a característica ao mesmo tempo inter-pessoal e apofática (e apofática *porque* inter-pessoal) da mística cristã é dada na própria lógica da Encarnação, Paixão e Ressurreição de Jesus Cristo (cf. Balthasar, 1964, I, p. 181): se o Deus infinito “desce” de sua treva essencial e assume uma forma para si (Encarnação), esta forma não se dissolve de volta

⁴⁵ Mt. 17: 1-8; Mc. 9: 2-8 (Areopagita, 1995, p. 273; DN I, 4, 592 B-C). É importante observar que, aqui, Dionísio se refere à transfiguração exatamente no contexto da visão beatífica: “Quando transformados em incorruptíveis e imortais, depois de alcançar o estado de perfeita bem-aventurança (...) nos saciaremos com a pura contemplação visível do mesmo Deus, envoltos em seu glorioso esplendor, como se manifestou aos discípulos na Sagradíssima transfiguração”. Sobre o significado de “súbito” (*exaiphnes*) cf. *ibid.*, p. 384; EP III, 1069 B.

⁴⁶ “Divinizar-se é nascer Deus em nós”. (*ibid.*, p. 197; EH, II, 1, 392 B)

no infinito com a morte (Paixão), mas, pelo contrário, ressurge em toda a sua glória no próprio seio do infinito, como uma *Hyperforma*.

Porque o que aparece [o Cristo] não se dá de modo algum como uma manifestação do Um simples, mas como o Deus trinitário se tornando visível e objeto de experiência [sensorial, intelectual, espiritual, etc], a figura da revelação não é o limite (*peras*) de um infinito sem figura (*apeíron*), mas a manifestação de uma *Superfigura* infinitamente determinada. E o que é mais importante: a figura da revelação não se dá como uma imagem de Deus independente, face ao que é representado, mas como uma ligação única, *hipostática* entre o modelo e sua reprodução; o que nela é reprodução não interessa isoladamente e por si mesma (o homem Jesus), mas somente na medida em que nele (o Cristo) o próprio Deus se apresenta, e mesmo na medida em que este homem é ele próprio Deus (...) Sem dúvida decifrar essa figura é um ato tão único quanto ela própria, e, não obstante, se ela compreende e coroa realmente tudo no céu e na terra, ela é também a figura de todas as figuras, a medida de todas as medidas, assim como, por isso mesmo, o esplendor de todos os esplendores da criação. (*ibid.*, pp. 365-6)

Existe ainda, para concluir, um último aspecto pelo qual se pode enxergar na Encarnação o despertar da consciência apofática: a consideração do homem como imagem e semelhança do Deus trinitário. E toda ela pode ser resumida nesta frase de Irineu, retomada depois por Santo Atanásio: “Deus tornou-se homem para que o homem se tornasse deus” (*apud* Evdokimov, 1988, p. 33)⁴⁷. Para os padres, partindo de Gênesis 1:26, na criação Deus teria esculpido a face do homem segundo o modelo da humanidade divina do Cristo, estabelecendo-a como fim último de toda realização humana (*ibid.*, p. 28). Para eles, o Cristo, homem-Deus, não teria revelado somente Deus, mas também o homem. E não um e outro alternadamente, mas os dois ao mesmo tempo, como o modelo que tem sua imagem refletida num espelho. Com efeito, refletindo incessantemente sobre a revelação, os padres chegaram a uma concepção da antropologia como “teologia (trinitária) do homem” – a natureza humana compreendida e significada a partir da natureza divina. Se, como vimos mais acima, o homem antigo somente se compreendia na perspectiva de uma transcendência para a ordem do divino, com a transformação radical desta mesma ordem trazida pelo cristianismo, o pensamento apoiado sobre a

⁴⁷ Segundo Evdokimov esta interpretação mística da Encarnação se tornou a “regra de ouro” da tradição.

revelação transformou, a exemplo de todo o resto, o entendimento daquela transcendência. Em outras palavras, a antropologia passou pela mesma *metanóia* que o conhecimento de Deus. Como escreve o teólogo russo Paul Evidokimov, “foi necessário um São Paulo para decifrar esse *Deus Desconhecido*, para dar nome a esta aspiração fundamental cuja fonte é a *imago dei*. Esta imagem, para os padres da Igreja, não é uma idéia reguladora ou instrumental, mas o princípio constitutivo do ser humano” (*ibid.*, p. 32). Seguindo a visão do apofático como ultrapassagem de todas as coisas criadas na direção da infinita transcendência do Deus trinitário, o homem, concebido segundo a revelação como imagem e semelhança da Trindade supra-essencial, passa a ter uma consciência apofática de si mesmo e de sua própria realização. Pois, se o *telos* e a perfeição do homem – seu “supremo bem” – é unir-se hipostaticamente a Deus – “reunir, por amor, o criado e o incriado numa mesma pessoa⁴⁸”, como teria feito o Cristo, e se o caminho da união é esta transcendência incessante para a treva divina, o homem somente pode se reconhecer como homem na tensão inerente a esta ultrapassagem. O Cristo teria ensinado que o verdadeiro eu do homem, a exemplo de Deus, transcende as suas próprias manifestações. “E isto é o mais admirável, diz Dionísio sobre o Cristo: sendo homem como nós, foi sempre maravilhoso e sobre-essência de nossa essência. Todo o nosso estava nele de modo eminente, e *nele nos ultrapassamos a nós mesmos*” (Areopagita, 1995, p. 289; DN, II, 10, 649 A, grifos meus). Para os padres da Igreja uma ordem humana autônoma era algo simplesmente inconcebível, fosse ela percebida na “grandeza” (ciência moderna e a filosofia das luzes) ou na “miséria” (o novo existencialismo). O que eu chamo de consciência apofática do homem deve ser entendido primariamente neste sentido. Ela se expressa em estreita correlação com o apofático no divino, precisamente no fato de que o homem, entendido como tendo sido destinado no ato mesmo de sua criação à divinização, só se compreende, só é revelado para si mesmo neste movimento *extático* através da glória do Deus incompreensível que se revela; neste movimento de incessante transcendência de si mesmo, o homem a um só tempo se realizaria e se compreenderia como “espelho de Deus” – simultaneamente “perfeição” e “passagem”. Esta compreensão paradoxal da realização humana como penetração (existencial), sempre mais funda no mistério, foi expressa magistralmente por São Gregório de Nissa, autor do primeiro tratado dedicado exclusivamente ao problema antropológico em ambiente cristão, o *Da Criação do Homem*, em especial por sua doutrina da

⁴⁸ Como diz São Máximo Confessor, *apud* Evidokimov, 1988, p. 30.

epectase – tensão e crescimento da alma pela metamorfose no infinito. Baseado na contínua reflexão sobre a palavra revelada e sobre o que ela “ensinava” a respeito da diferença ontológica entre Criador e criatura⁴⁹ - e, por conseguinte, a respeito do modo criatural de existir na mudança⁵⁰ - e do *telos* do homem como divinização, Gregório chegou à concepção paradoxal e revolucionária para o mundo antigo da perfeição como “progresso”:

Mas em verdade o melhor aspecto de nossa mutabilidade é a capacidade de crescimento no Bem; e esta capacidade para o melhoramento transforma a alma em mutação mais e mais no divino [*theosis*]. E então, o que parece tão aterrorizador (quero dizer, a mutabilidade de nossa natureza) pode realmente ser uma asa em nosso vôo para coisas mais altas, pois, com efeito, seria uma miséria se não fôssemos suscetíveis do tipo de mudança que é para melhor. Não se deve, portanto, desesperar quando se considera esta tendência em nossa natureza; ao invés disso, mudemos de tal modo que possamos constantemente evoluir para o que é melhor, sendo *transformados de glória em glória* (2Cor. 3:18), e assim sempre melhorando e sempre nos tornando mais perfeitos pelo crescimento diário, e nunca chegando a nenhum limite de perfeição. Pois aquela perfeição consiste em nunca pararmos em nosso crescimento no bem, jamais circunscrevendo nossa perfeição em qualquer limite. (Nissa, 2001, pp. 83-4; P.G. 46, 285B-C)

Esta doutrina da perfeição como progresso ilimitado, o transformar-se continuamente (de “glória em glória”) no divino, é, em Gregório, a própria definição do destino do homem revelado como “imagem e semelhança” do Deus trinitário, a definição de uma auto-compreensão apofática do homem. Parece-me que duas coisas sobretudo devem ser retidas nesta compreensão

⁴⁹ “A imagem carrega em tudo a impressão da Beleza protótipo; mas se a primeira não fosse em nada diferente da segunda, ela não seria mais de modo algum um objeto à semelhança de um outro, mas absolutamente semelhante ao modelo do qual absolutamente nada o separaria. Que diferença há, portanto, entre a divindade e aquele que é à Sua semelhança? Exatamente isto: um é sem criação, o outro recebe a existência por [meio de] uma criação”. (Nissa, 2002, p. 157; 184 B)

⁵⁰ “A diferença que se liga a esta particularidade [a criação!] traz consigo outras particularidades. Admite-se universalmente o caráter imutável e sempre idêntico a si mesmo da natureza incriada, enquanto a natureza criada não pode ter consistência a não ser no devir... Se, ao invés de nos apegar aos traços exteriores, consideramos a natureza divina e a natureza humana, descobriremos, no sujeito de cada uma, a diferença que consiste em uma ser incriada e a outra criada. Enquanto, portanto, um é idêntico e permanece sempre [o que é], o outro, produzido por uma criação, começou a existir por um vir-a-ser e se encontra *naturalmente* inclinado a modificar-se do mesmo modo”. (*ibid.*, p. 158; p. 184 D, grifo meu)

paradigmática da vida humana como transcendência: a primeira, sublinhada já diversas vezes, é a idéia do apofático como *mistério de transcendência* e não como simples mistério. Com efeito, a filosofia moderna começa, com Descartes, pela compreensão da natureza humana como mistério, baseando-se exatamente em sua indefinibilidade (ou “indefinição”), na suposta inexistência de uma “natureza humana”, para proclamar a autonomia da vontade (cf. Faye, 1998, p. 313)⁵¹. Isto é algo radicalmente diferente do apofático, tal como ele se apresenta no texto de São Gregório de Nissa e tal como ele pode ser apreendido do pensamento antropológico dos padres de uma maneira geral. Aqui, se o apofático indica sem dúvida o mistério – para os padres, com efeito, o mistério supremo –, ele não é menos, por causa disso, um *mistério revelado*. Isto quer dizer que o mistério – e aqui eu já entro no segundo ponto a ser sublinhado –, apesar de mistério e em sendo mistério, indica e é indicado por um modelo – a “imagem” e o Cristo –, possui uma direção – A Trindade – e um caminho – a fé –, não podendo ser reduzido a um puro e simples agnosticismo a respeito da natureza do homem. O mistério do apofático expressa deste modo a distância, tida pelos padres como “altamente salvífica”, entre Criador e criatura, ao mesmo tempo em que a presença daquele nesta, e a capacidade da criatura de ser transformada continuamente por Sua presença transfiguradora – uma presença que o homem, sem a revelação, como disse Paulo no discurso do Areópago, apenas pressentia, sem saber exatamente o que fazer com Ela (procurando-a “às apalpadelas”). Mais uma vez é São Gregório de Nissa quem pode nos oferecer uma maior precisão a respeito desta misteriosa capacidade da criatura para Deus, em seu acento especificamente cristão e apofático de auto-ultrapassagem e transcendência. Para Gregório, ela se expressa numa “paixão erótica” [*pathéin erotikê*] infinita, inerente à constituição do homem como imagem, pela infinita beleza do Deus que o criou, seu “Arquétipo”.

O que é Bem no sentido primário e próprio, cuja bondade é essência, quer dizer, a própria divindade, é realmente aquilo que implica a sua essência (...) A Natureza divina é ilimitada e infinita. Mas aquele que procura a verdadeira virtude [*areté*], em que ele participa senão em Deus, pois que

⁵¹ Neste sentido, é importante atentar para o fato de que o ceticismo inicial de Descartes em relação à chamada “questão do homem” (notadamente nas *Meditações Filosóficas*) é, a exemplo da dúvida hiperbólica, apenas o princípio, a preparação de sua proposição metafísica do “sujeito transcendental” – o homem naturalmente indeterminado (“Mas o que é o homem?”) que é capaz de afirmar sua existência somente a partir de sua própria razão e vontade, transcendentem em si mesmas a qualquer idéia de natureza e, portanto, à toda *limitação* natural.

a virtude perfeita é Deus mesmo? Se, de outro lado, os seres que conhecem o Belo em si aspiram a participar dele, tendo em vista que ele é infinito, necessariamente o desejo [*epithumia*] daquele que busca dele participar deve ser co-extensivo ao infinito e não conhecerá repouso (...) Segue-se que o amante ardente da Beleza [*erastés tou kallous*], recebendo o que lhe aparece continuamente como uma imagem do que deseja, aspira a saciar-se com a própria figura do Arquétipo; e a exigência audaciosa e que ultrapassa os limites do desejo é de não gozar da Beleza por espelhos e reflexos, mas face a face (...) Porquanto é nisso que consiste a verdadeira visão de Deus, no fato de que aquele que eleva os olhos para Ele não cessa jamais de desejá-lo. (Nissa, 2000, i. 10, p. 51 - ii. 231-233, pp. 266-7; PG 44, 301 B-C; 403 D-404 A)

Para os padres, o homem sem a revelação estaria num estado de cegueira irremediável, na medida em que mesmo o que ele pensa ter à sua disposição, a consciência de sua própria “natureza” (ou “auto-consciência”, primeiro passo do sujeito filosófico ao mesmo tempo “autônomo” e “indefinido”), não seria algo passível nem de uma definição nem de uma engenharia humana. Educados pela revelação, os padres pensavam que a “verdadeira natureza”, entendida como princípio normativo e estrutural de todo ser criado, é aquela descrita no primeiro capítulo do Gênesis – a natureza “boa” –, e não o estado com que o homem se defronta pela “experiência”, um estado “caído” que é, na realidade, “contra a natureza”⁵². É no sentido dado pela revelação que se deve doravante entender a expressão “teologia natural”, o que testemunha uma transposição profunda do pensamento da natureza pura e simples para a “natureza revelada”, toda ela permeada pela graça. A consciência apofática no homem nasce, assim, da revelação ao mesmo tempo compreensível (porque “palavra”) e incompreensível (porquanto “palavra divina”) de que o homem é “da raça de Deus”. Ela é expressão do mistério divino-humano, do “abismo” da Encarnação.

*

Ao não reconhecer que a “idéia de Deus” própria do cristianismo não é, de modo algum, um dado “natural”, ao não levar devidamente em conta a transformação que ela testemunha em relação ao mundo pré ou não cristão, assim como o fato de que ela foi produzida pela fé na revelação em seu

⁵² Esta é, com efeito, a idéia mestra de toda a reflexão de Gregório de Nissa sobre o homem e o mundo natural em seu *Da Criação do Homem*.

aspecto ao mesmo tempo histórico e noético, Kant pretendeu demonstrar a superioridade do caráter normativo desta “idéia de razão” em detrimento da inteligência própria da revelação e, com isso, a prioridade da filosofia sobre a teologia no entendimento que temos ou podemos ter de Deus e de nossa própria existência moral (cf. Kant, 1993, p. 13, pp. 43-4 e ss). A sua foi apenas uma das muitas tentativas modernas – e de modo algum a menos competente entre elas – de afirmar a transformação visivelmente histórica das idéias⁵³ como um fenômeno inerente à “natureza” ou “evolução” da razão humana, uma das muitas e recorrentes tentativas de colocar o homem – e nesse caso também a “história” enquanto “produção humana” – como o vértice único e autônomo de suas próprias manifestações, menosprezando o fato de que muitas vezes, como o caso aqui indica de modo eminente, a incomensurabilidade entre os estágios “anterior” e “posterior” destas idéias parece interditar peremptoriamente este tipo de interpretação “natural” ou “evolutiva”. Pode-se, com efeito, inclusive por razões de coerência intelectual, denunciar as idéias formadas no contato com a revelação cristã como falsas, ilusórias ou simplesmente equivocadas; não se pode, entretanto, negar que elas sejam assim formadas, enunciá-las como “naturais”, como um fenômeno autônomo da razão; não se pode, enfim, não reconhecer a transformação real que elas testemunham.

Ao final deste percurso, assim espero, deve parecer claro que aquilo que é passível de ser reconhecido como “consciência apofática” está organicamente implicado na idéia de revelação introduzida pelo Evangelho, que ela é parte constituinte, inseparável da “inteligência” interior a esta revelação. O paradoxo da figura do Cristo, a afirmação de Deus como Trindade irreduzível e a nova relação entre imanência e transcendência que foi por eles introduzida, tudo isto demandou uma transformação no entendimento que se tinha de Deus e do homem, tudo isso imprimiu no pensamento religioso uma nova e muitas vezes inusitada direção. Vimos que os padres da Igreja acreditavam fervorosamente que esta transformação – a *metanóia* – e esta nova direção era obra do Espírito Santo, da Educação divina da humanidade para a

⁵³ Por “histórica” eu quero dizer *na* história, e não *produto* da História, com H maiúsculo, como uma entidade hipostasiada ao modo hegeliano ou simplesmente historicista. Reconhecer a historicidade das idéias – o “contexto” – e mesmo da existência humana como um todo não implica, de modo algum, como o simples bom senso é capaz de indicar, o reconhecimento de uma relação determinista de causa e efeito. A “causa” de todas as transformações históricas assim como de todo e qualquer fenômeno mais ou menos contextualizável permanece, a despeito da superabundância de teorias a este respeito, um mistério insondável.

salvação e transfiguração final do mundo caído. E é ao menos compreensível que assim o fosse: sem esta fé a transformação não poderia jamais ter se dado do modo penetrante em que se deu. Não é, entretanto, absolutamente necessário partilhar da fé dos padres para entender que esta mesma fé que eles dedicaram à revelação, e que deu origem ao que hoje conhecemos de um modo um tanto inadequado como “teologia”, transformou de fato, e radicalmente, o entendimento que estes homens e mulheres tinham de Deus, de si mesmos, da verdade, da inteligência e do mundo. Não é preciso, eu repito, ter nenhuma fé na palavra de Deus (nesse caso pode-se considerá-la como apenas um grupo de textos tidos como muito importantes por um grande grupo de pessoas numa determinada época) para compreender que o pensamento deles foi *educado* precisamente por aquilo em que acreditavam, que eles foram educados pela revelação, e que esta educação, em sua atuação concreta e histórica, alimentou uma sede diferente de conhecer, que ela levou-os a conhecer de um outro modo, originando toda uma tradição de pensamento extremamente influente pelo espaço de pelo menos um milênio, a tradição teológica. Neste sentido, é muitíssimo interessante perceber como os dados da revelação evangélica vão emergindo progressivamente na consciência cristã na medida em que vão sendo continuamente elaborados pela tradição que, apoiada neles, se forma lentamente ao longo dos primeiros cinco séculos do cristianismo, na luta contra as heresias, nas definições conciliares e nos trabalhos teológicos individuais; nos tempos apostólicos, nas cartas dos apologistas, no misticismo filosófico-teológico da escola de Alexandria, culminando na época das grandes definições dogmáticas da Trindade, da Cristologia, da Pneumatologia; é muitíssimo interessante, eu dizia, perceber como esta elaboração, re-elaboração, esclarecimento e síntese incessantes dos dados da revelação pela inteligência deu origem ao que hoje conhecemos como ortodoxia, e como isto que chamamos de ortodoxia ou tradição, não raro sem saber exatamente do que estamos falando, nada mais pretende ser do que uma estabilização – ela mesma em mutação –, uma *objetivação* (que enquanto tal entende a si mesma – e não poderia ser diferente – como absolutamente necessária e normativa) da auto-compreensão do homem como *cristão*. Em se tratando de ortodoxia cristã, a consciência da infinita transcendência do Deus que se revela, e do homem como uma criatura que se define e se reconhece somente na atmosfera desta *revelação da transcendência*, e na medida em que tende para ela, quer dizer, a consciência apofática em sua dupla e inseparável dimensão teo-antropológica, é uma das conseqüências culminantes da inteligência da revelação. O que

estou tentando o tempo todo descrever aqui, Blaise Pascal o enunciou numa fórmula breve, mas de fenomenal pregnância: concebido como espelho do Deus inconcebível que ultrapassa infinitamente tudo o que manifesta de si mesmo, “o homem ultrapassa infinitamente o homem”. Mas isto – e toda a finalidade deste ensaio se vê aqui resumida – somente e tão somente quando assim compreendido como reflexo *revelado* do abismo divino – seu próprio e inextrincável abismo.

Referências:

- AREOPAGITA, Pseudo-Dionísio. *Obras Completas del Pseudo-Dionisio Areopagita*. Edição Crítica e Tradução de Teodoro H. Martin-Lunas. Madri: BAC, 1995 (Patrologia Greca da Migne, v. IV).
- BALTHASAR, Hans Urs Von. *La Gloire et La Croix*. Trad. Robert Givod, 2 vols. Grenoble: Aubier, 1964.
- BÍBLIA Sagrada. São Paulo: Ed. Ave Maria, 1959.
- _____. *A Theological Anthropology*. Nova Iorque: Sheed and Ward, 1967.
- CHALMERS, Alan. *O que é Ciência, Afinal?*. Brasília: Ed. Brasiliense, 1999.
- DANIELOU, Jean. *Platonisme et Theologie Mystique*. Paris: Aubier, 1944.
- _____, Jean. *God and the Ways of Knowing*. Trad. Walter Roberts. Nova Iorque: Meridian, 1965 (1957).
- EVDOKIMOV, Paul. *L'Orthodoxie*. Paris: DDB, 1979.
- _____. *La Connaissance de Dieu selon la Tradition Orientale*. Paris: DDB, 1988 (1967)
- FAYE, Emmanuel. *Philosophie et Perfection de L'Homme: De la Renaissance à Descartes*. J. Paris: Vrin, 1998.
- HARL, Marguerite. *Origéne et la Fonction Révélatrice du Verbe Incarné*. Paris: Ed. Du Seuil, 1958. (Patrística Sorbonensia)

- HESCHEL, Abraham Joshua. *God in Search of Man*. Nova Iorque: Farrar, Strauss and Giroux, 1999 (1952).
- _____. *Man is not Alone*. Nova Iorque: Farrar, Strauss and Giroux, 2001 (1951).
- JAEGGER, Werner. *Cristianismo Primitivo y Paideia Grega*. Cidade do México: FCE, 1995 (1968).
- KANT, Immanuel. *O Conflito das Faculdades*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- LOSSKY, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Nova Iorque: St. Vladimir's Seminary Press, 1998.
- LOUTH, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- LUBAC, Henri de. *Surnaturel: Études Historiques*. Paris: DDB, 1991 (1946 Aubier-Montaigne).
- MAISTRE, Joseph-Marie de. *Les Soirées de Saint Petersburg*. Ed. Crítica de Jean-Louis Darcel. 2 vls. Genebra: Editions Slaktine, 1993 (1821).
- NISSA, São Gregório de. *La Vie de Moïse*. Edição Crítica e Trad. Jean Danielou. Paris: Ed. du Cerf (SC 1), 2000 bis (1968 3. ed.) Patrologia Greca (P.G.) 44.
- _____, São Gregório de. *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa Mystical Writings*. Seleção e Trad. Herbert Musurillo. Nova Iorque: St. Vladimir's Seminary Press, 2001 (1961).
- _____. *De la Création de L'homme*. Edição Crítica e Trad. Jean Laplace. Paris: Ed. du Cerf (SC 6), 2002 bis (1943) Patrologia Greca (P.G.) 44.
- STRAUSS, Leo. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*. Albany: State University of New York Press, 1997.
- _____. *Persecution and the Art of Writing*. University of Chicago Press, Chicago & London, 1988 (1952).