

*Filosofia e Cristianismo*¹

Jean BRUN

INTRODUÇÃO

Filosofia e Mensagem

Abordar o estudo das relações entre filosofia e cristianismo implica que tenha sido afastado preliminarmente um certo número de malentendidos.

Não nos propomos perguntar se a filosofia deve ser a serva da teologia, nem se a teologia deve adaptar-se às diferentes filosofias que se sucedem na História. Não se tratará, igualmente, de colocar a questão de saber se cabe falar, ou não, de uma “filosofia cristã”. Ainda menos se tratará de entregar-nos a considerações históricas para estudar o que o cristianismo pode dever ao judaísmo, ao helenismo, ao gnosticismo ou ao alexandrinismo. Por fim e sobretudo, não se tratará de estudar o cristianismo como um fenômeno cultural que teria marcado um momento da civilização ocidental.

Sistematizar, conceptualizar, historicizar, fenomenologizar, sociologizar ou dialetizar o cristianismo resulta em trocá-lo desde logo pelo seu contrário, para perguntar em seguida o que ele é. O cristianismo não se demonstra nem se refuta, pois ele não é nem uma nova ética que tivesse surgido no século I, nem uma filosofia entre outras e ainda menos a Filosofia absoluta, nem um *ismo* qualquer, nem um corpo de doutrinas e de dogmas constitutivos de uma teologia que pudesse ser ensinada do mesmo modo que as matemáticas.

A propósito deste último ponto, é bem preciso confessar que “a” teologia, quaisquer que tenham podido ser as precauções que tomou a esse respeito ao invocar a Revelação, os Mistérios, a Graça e a Fé, tudo fez para se constituir em filosofia dogmática e edificante. Sobretudo desde santo Tomás ela não cessou de invocar uma luz natural, reflexo da Sobrenatural, que permitisse descobrir Deus e talvez prová-Lo. Erigindo Deus ao grau de “Ser supremo”, ela acreditou-se autorizada a deduzir daí certos atributos e a estudá-los como se constituíssem outros tantos territórios que ela seria capaz de explorar, ao menos parcialmente.

Por fim, ela pregou um otimismo que angelizava as filosofias do progresso. E isso duplamente: afirmando, primeiro, que, por ser o homem feito à imagem do Criador e ser portanto o Seu “colaborador”, a ciência e suas aplicações continuavam a Criação, prolongando-a, e contribuindo assim à glória de Deus; afirmando, em seguida, que, a História sendo guiada por uma Providência divina e constituindo assim uma espécie de revelação em marcha, o homem deveria ter confiança no futuro, por numerosas que pudessem ser as vicissitudes que o esperavam ao longo do caminho. Toda perspectiva diversa foi imediatamente tachada de pessimismo maniqueu e acusada de não ter fé na Bondade de Deus.

Os pontos de vista que acabamos de enumerar e de resumir sucintamente têm em comum o querer nos dizer o que Deus *é* e o que o Cristianismo *é*. Ora, só o homem emerge do verbo *ser*. Deus e o Cristo permanecem sem definição.

Não se trata portanto de *partir* de Deus para observá-lo e fazer-lhe a teoria, assim como procedem muitas teologias, nem de *chegar* a Ele ao termo de uma ascensão intelectual que vá

¹ Traduzido por Olavo de Carvalho para exclusivo uso em aula pelos alunos do Seminário de Filosofia. Proibida a divulgação por quaisquer meios. [N. T.]

escalando degrau por degrau toda uma escala de conceitos. Num e noutro caso contentamo-nos em *dizer*, ao passo que se trata de *escutar*.

De escutar aquilo que as palavras que utilizamos não dizem. Aquela escuta surda das *Escrituras* e do Silêncio à qual chegamos quando, não podendo mais falar nem agir, descobrimos que tudo se cala em torno de nós e que não cessou de calar-se desde o nosso nascimento.

É até o fundo dos impasses, que percorremos após tê-los tomado por outras tantas estradas reais, que a filosofia deve nos conduzir a fim de que estejamos em condições de escutar, *ab imo*, a Voz que nos encontrou e que esperávamos em vão.

*

Com demasiada freqüência, as filosofias não fizeram senão entregar-se a variações sobre a tragédia da vida, tragédia que elas reduziram a alienações individuais ou sociais, e depois completaram suas análises estudando os remédios que as ciências, das quais elas fazem o elogio, pretendem lhes trazer, quer essas ciências se chamem física, bioquímica, psicanálise, pedagogia ou economia política.

Ora, encontramos hoje perante uma situação limite; pois não podemos mais dissimular que nossa época é a da multiplicação das terapêuticas infecciosas cujos efeitos nefastos se agravam com a proliferação das medicações traumatizantes. Sejam estas psicológicas, econômicas ou políticas, elas repousam sobre concepções residuais da tragédia humana, mas têm à sua disposição meios coercitivos cada vez mais poderosos que “justificam” sua violência dando-a como necessária ao advento da verdade científica única e libertadora.

É assim que, a cada dia, aparecem novas formas de terrorismos racionais e planejados dos quais o homem espera, apesar de tudo, as edificantes soluções dele mesmo capazes de lhe dar os meios de caminhar com confiança no caminho da vida e da história. O infalível rigor por trás do qual se abrigam as ciências físicas, humanas e política está no princípio dos campos de concentração, dos *gulags* e dos hospitais ideológicos encarregados de “reeducar” ou de eliminar aqueles que o “sentido da história” autoriza a qualificar de parasitas raciais, intelectuais e sociais.

As verdades que o homem define são carcerárias por essência, pois constroem sistemas fechados cuja cuja pretensa abertura para o futuro não faz senão estender o círculo que suas muralhas encerram. Cedo ou tarde, nossas verdades desembocam nas histerias delirantes e selvagens daqueles prometeanismos militantes que querem forjar os homens nas bigornas da Ciência e da História após haver-lhes martelado a matéria. Tal é a forma moderna do pelagianismo: o homem que se divinizou trabalha, com impiedoso frenesi, para salvar-se pelas suas obras.

Ora, não adianta nada pretender que ele não tem nem essência nem mesmo existência, como ele não cessa de repeti-lo nesta segunda metade do século XX, ele não fará jamais jorrar dele mesmo senão avatares da sua Condição eterna: a auto-ultrapassagem, tão celebrada hoje em dia, parece-se com o vão empreendimento daquele que desejasse arrancar-se da areia movediça puxando-se pelo braço esquerdo com a ajuda da mão direita.

*

De tudo isso, a reflexão filosófica poderia nos fazer tomar consciência se ela se aplicasse a desmistificar o caráter totalitário e derrisoriamente tirânico das auto-soluções que o homem se prodigaliza. Pois a filosofia deve zombar tanto dos sistemas que constroem palácios de idéias e palavras quanto das disciplinas que pretendem fazê-la calar-se.

Todavia, como diz Kierkegaard, “a filosofia é a ama-seca da nossa vida, ela vela sobre os nossos passos [...] mas não pode nos amamentar”². É assim porque o homem permanece o ser da

² Kierkegaard, *Papirer*, II, A 59.

fratura. A filosofia pode ser humildemente grande na medida em que busca conduzir-nos até a borda dos portais que nos constituem; mas ela não é senão verbalismo a partir do momento em que pretende nos preencher, e ela se demite servilmente da sua vocação quando se põe a reboque da ciência, da história ou da política, esforçando-se para angelizá-las.

Não podemos adquirir nenhum conhecimento da plenitude da qual, no entanto, sentimos falta; não temos dela senão uma experiência em negativo que mergulha no coração mesmo da Separação sobre a qual não pode triunfar nenhuma síntese, nenhuma dialética, nenhum hiperorganismo técnico ou social. A presença dos seres que nos rodeiam situa-nos, com eles, no seio de uma distância que nada no mundo pode abolir.

Uns tentam-nos parecendo prometer-nos aquilo que nos preencheria, mas do qual, tanto quanto nós, não têm a menor idéia. Outros escapam de nós por sua vida ou por sua morte, e o amor que lhes temos é impotente para apagar esse drama.

E, depois, restam todos aqueles que desejaríamos salvar, por nossas palavras ou por nossos atos, subtraindo-os deles mesmos para refazê-los ou para devolvê-los àquilo que eles são verdadeiramente, mas que nos permanece desconhecido ou que se parece estranhamente com aquilo que desejaríamos egoisticamente que eles fossem.

Em torno de todos esses seres gravita, enfim, a massa daqueles com que convivemos nos meios em que evoluímos a cada dia: estes permanecem para nós o objeto de uma indiferença cotidiana quase total, e no entanto, por trás de cada um desses rostos, se oculta uma existência que um acaso imprevisível teria podido colocar no nosso caminho.

Por isso, distâncias de toda sorte separam-nos uns dos outros; mas, na medida em que são recíprocas e concernem a cada um de nós, elas se inserem na Dimensão da qual emergem e que nos constitui. Dimensão com a qual não cessamos de nos medir como com um obstáculo intransponível que nos barrasse o caminho.

Em Copenhague, o túmulo de Kierkegaard encontra-se no mesmo cemitério onde repousam Regina e seu marido. Alguns metros apenas separam-nos, imagem mesma da proximidade e da distância no coração das quais essas três existências se desenrolaram. Só a Eternidade podia abolir essa separação. Não havia Sören escrito àquela que fôra sua noiva: “Tu vês, Regina, na eternidade as pessoas não se casam; lá, Schlegel e eu seremos ambos felizes de estar contigo”? Neste com final e nessa felicidade da qual fala Kierkegaard, à falta de podermos encontrar melhores termos, reside o Grande Mistério ao qual nos confrontamos incessantemente, pois nele estamos mergulhados.

As verdades que enunciamos, nos discursos declarativos verificáveis, não são nada em comparação com a Verdade que nos fala quando as recolocamos em questão porque não nos dizem nada, porque nos mentem ou nos escravizam. Verdade da qual não somos os possuidores, porque não podemos coincidir plenamente com ela, mas da qual não somos também completamente desprovidos, pois lhe pertencemos e estamos situados nela como num continente natal.

Que o homem não possa jamais realizar-se não é a marca da sua autotranscendência em devir, como de bom grado ele o pretende imaginando assim escapar a si mesmo, mas a marca da sua desposseção. Pois tudo leva a evocar um Sismo ontológico no começo dos cataclismos existenciais que vivemos e que são as suas ressonâncias. É a ele que, no *Timeu* e no *Crítias*, Platão alude em termos figurados quando ele conta a desapareição da Atlântida. Ainda que os traços desse Sismo permaneçam presentes em nós e em torno de nós, ele permanece o Segredo ao qual não podemos ter acesso mas ao qual pertencemos. Esse Sismo não está inscrito na história, ele pertence a um trans-histórico do qual a própria história pende. Trans-histórico do qual, precisamente, a Bíblia nos fala.

Pois, se o homem é precisamente o ser histórico por excelência, isso não é de maneira alguma por estar ele situado na história como num meio que o condicionasse, mas antes porque a história está nele. Não, por certo, à maneira de um programa que não tivesse senão de se desenrolar no tempo, como acontece no leibnizianismo, para o qual tudo o que Júlio César deveria tornar-se estava já inscrito na sua mônada, e segundo o qual o presente está sempre grávido do porvir. A história está, por assim dizer, estocada no homem, na medida em que ela se reduz a infinitas variações em torno daquilo que constitui a Condição humana, isto é: o Nascimento, a Existência, o Amor, o Sofrimento e a Morte. Eis por que, se a história não se repete verdadeiramente jamais, ela permanece no entanto fundamentalmente a mesma; pois ela emerge do mesmo fundamento eterno, ela traça seus labirintos no interior de uma esfera da qual o homem tenta em vão evadir-se e que não constitui senão uma e a mesma coisa que ele mesmo.

O homem resta, pois, o ente dos começos, começos que ele multiplica crendo que, a cada vez, vai se ultrapassar. Mas as séries de atos ou de acontecimentos que ele desencadeia *a partir* desses começos implicam todos o “há” ao qual se conectam. Tal é a razão pela qual remontar a um começo resulta sempre em tropeçar no *Começo* que os começos não podem alcançar mas que no entanto os funda.

Tal Começo não pertence à história e esta permanece pendente do Cismo trans-histórico que fez da sucessão das manhãs e das tardes essa alternância de claridades e de noites em que respiramos o ar do nascimento e o da morte, e no qual caminhamos Tateando.

Mas o homem não cessa de reescrever *discursos do método* ou de recorrer a guias, a bússolas e a mapas de todo gênero. Ora, por amplas que sejam as vias que ele abre e percorre, ele não descobre nelas senão os seus próprios traços. Então ele se lança em toda sorte de aventuras das quais ele espera uma *expatriação* total. A cada vez, ele se reencontra “sem pátria”; todas essas fugas constituem outros tantos sinais de uma *desorientação* e de uma *perdição* constitutivas, elas mesmas, cicatrizes do Cismo onipresente em nós e em torno de nós.

Já que a humanidade não encontra a plenitude sob as armas de Prometeu liberto, não se deveria ver nela apenas um rebanho de sísifos que devem se resignar a descobrir grandeza na sua tarefa sem fim, como o pensa Albert Camus? Seria esquecer que, exatamente como não podemos falar de finitude e de imperfeito senão por preferência à idéia de infinito e de perfeição nascida conosco mas não de nós, assim como bem o tinha visto Descartes, do mesmo modo todas as nossas experiências em negativo dão testemunho de uma *falta reveladora*. Elas implicam, com efeito, a presença em nós do Sentido perdido ao qual aspiramos a nos abrir. Eis por que, ente da fratura, o homem é também o da tensão entre o que é e o que não pode ser. Enquanto tal ele pertence, não como um escravo, mas como um habitante, àquilo que ultrapassa sua memória e sua história. Pois as mentiras das quais ele sofre, e que ele reconhece como tais, implicam uma idéia da Verdade à qual elas viram as costas.

Não sendo capaz de desvelar senão aquilo que já se encontra nele, ou aquilo que ele mesmo escreve, o homem aguarda a Revelação. Revelação que não tem nada a ver com aquelas iniciações que pretendem operar uma salvação pelo conhecimento, e que se reencontram tanto no coração das gnoses quanto no centro das especulações científicas. Uma Revelação que lhe fale daquilo que ele viveu ou daquilo que está em vias de viver, e que lhe abra a Acolhida e o Refúgio que nenhum encontro no mundo poderá lhe oferecer. Para a carne que se faz verbo na súplica ou nos lamentos, as palavras daqueles que tentam acalmá-la permanecem pobres coisas. Mas o Verbo que se fez carne abre o caminho que conduz até o Inacessível, “lá onde” a palavra *com* venha assumir o sentido que ilumina a irremediável solidão.

“Então”³ surge a Esperança à qual o mundo, que não é senão o cemitério das nossas esperanças decepcionadas e das nossas carnes mortificadas, é incapaz de dar nascimento. Ela vem

³ Colocamos e colocaremos entre aspas todos os termos que possam emergir de uma terminologia da temporalidade ou da espacialidade, para indicar que as utilizamos numa acepção que remete ao trans-histórico.

bater à porta de todas as arcas que construímos para escapar aos dilúvios desfechados por nós mesmos; ela nos dá a entender que o tempo e o espaço desta vida não podem ser o teatro daquele supremo e misterioso encontro que ela nos oferece, “lá onde” o Mal, o Sofrimento e a Morte se desvanecem como a bruma que o sol dissipa.

Os relativismos têm por vocação essencial erigir-se em absolutismos fazendo rebrilhar ante os nossos olhos toda sorte de êxtases. Assim procedem as ciências que pretendem poder organizar sistematicamente a existência das coisas e dos seres; elas desembocam em antropologizações do Messias, em socializações de Deus e em divinizações do social que angelizam o coletivo assim como racional, mas que nos deixam finalmente recair de mais alto naquilo do qual pretendiam nos liberar.

Só a Esperança revelada pode nos dar o espírito crítico, fazendo-nos perceber que as liberações organizadas não são senão derrisórios e tirânicos fracassos da Libertação.

Empilhamos teologias que querem provar Deus pela lógica ou pela física, construímos teodicéias nas quais pretendemos justificar Deus pela cosmologia ou pela história, entregamo-nos a desmitologizações nas quais fizemos falar os textos em vez de deixar que falassem. Em suma, àquilo que o cristianismo nos diz, substituímos o que dizemos dele. Pois a Escritura se interpreta a si mesma, mas, a cada vez que enviesamos, pretendendo evitar os escolhos do integrismo, do liberalismo, do fundamentalismo, do pluralismo, do literalismo, do dogmatismo, do subjetivismo, ou de outros monstros que erguemos uns contra os outros, a cada vez, então, fazemos tanto ruído que não entendemos mais o que os textos nos dizem.

Kierkegaard afirmava, com justiça, que as Escrituras eram um espelho no qual devíamos nos olhar. Mas ele logo acrescentava que, em vez de nos olhar nesse espelho, nos contentávamos em olhar o espelho, em buscar defeitos nele, pretendendo corrigi-los nós mesmos. É assim que desmitologizamos, que estudamos variantes; “trinta mil interpretações diferentes” propostas ou impostas por uma multidão de sábios que se pronunciam doutoralmente “sobre a maneira pela qual se deve entender tal ou qual passagem!... Tudo isso é tão vasto, não é mesmo? A palavra de Deus é o espelho no qual devo me olhar quando leio ou escuto, mas ela está recoberta de tanta neblina que não poderei jamais ver nela a minha imagem – a não ser que eu lide com isso de outra maneira”⁴. E Kierkegaard conclui: “Quando lê a palavra de Deus e te dizes a cada instante: é a mim que ela se dirige, é de mim que se trata, tua atitude é a do homem sério”⁵. Kierkegaard precisa mesmo que existe um afastamento maior do que aquele que consiste em jamais ver o espelho; esse afastamento é o seguinte: poder estar lá tranquilamente de ano em ano e dia após dia... e olhar o espelho”⁶.

Há uma coisa que permanece sempre em poder do filósofo: é, longe das escolásticas e das filosofias da história, por a nu a existência, despojando-a dos vestimentos, dos disfarces e das armaduras que no-la mascaram e por trás dos quais ao longo de toda a nossa vida e da história, fabricamos próteses que não fazem senão agravar as trágicas enfermidades das quais pretendiam libertá-la.

É então que cada um, confrontado a si mesmo e ao amor dos homens incapaz de abolir a morte, pode ouvir as Palavras que vêm a ele porque se encarnaram, triunfando sobre aquilo que a liberdade humana havia feito entrar no mundo como um destino fatal.

⁴ Kierkegaard, *Pour un examen de conscience recommandé à mes contemporains*, I (1851), in O.C., t., 18, p. 83, traduction de P.-H Tisseau et E.-M Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l’Orante, 1966.

⁵ Kierkegaard, *op. cit.*, p. 93.

⁶ Kierkegaard, *op. cit.*, p.92.

PRIMEIRA PARTE

O destino da verdade

Capítulo I: Do desvelamento à desintegração da verdade

Uma história sinóptica da noção de verdade poderia reter quatro etapas muito significativas do seu destino, etapas que permitem trazer à plena luz tudo o que está em jogo no problema. Essas quatro etapas, com efeito, não correspondem somente a períodos da história: elas traduzem a essência mesma das diferentes relações fundamentais do homem com a verdade.

O mundo grego até Plotino falou essencialmente do *acesso* do homem à verdade. Os tempos modernos começaram com Descartes e Kant, que estudaram os fundamentos necessários à *instauração* da verdade. A partir de Hegel aparece uma *dinamização* da verdade pelo exercício da dialética; já não é mais o homem que progride em direção à verdade que ele desvela e apropria, é a verdade mesma que se desvela ao progredir na história, onde ela se faz para desfazer-se e refazer-se. Tal visão do mundo desemboca por fim, com Nietzsche, a uma *desintegração* da verdade e do sujeito mesmo.

Quatro etapas e quatro procedimentos ao longo dos quais o homem não cessou de se experimentar como um ente “sem pátria”. Heidegger insistiu com frequência no alcance etimológico da palavra grega *aletheia*, traduzida por *verdade*. Ela vem do verbo *lanthanein*, que significa *ocultar*, e do prefixo negativo *a*. Para os gregos, a verdade é, com efeito, aquilo que foi desocultado, mostrado, desvelado, arrancado ao rio do Letes**, e reencontraríamos aqui a alegoria bem conhecida que representa a verdade como uma mulher nua saindo de um poço. Conhecer resulta em retirar um a um os véus que nos ocultavam a verdade.

Para Platão, esses véus reduzem-se a dois principais: a sensação e a opinião. É portanto essencial operar um despojamento intelectual que nos permita libertar-nos das aparências falaciosas; para isso, as matemáticas são de uma ajuda insubstituível, pois elas fazem chegar às idéias abstratas de figura e de número, as quais nascem, não de uma aproximação no espaço, mas de uma aproximação pelo espírito. Graças às matemáticas podemos chegar até às essências eternas que nos substraem ao domínio do devir.

Todavia, o saber que nos dão as matemáticas não constitui senão uma “propedêutica”⁷ e “o prelúdio da ária que é preciso aprender”⁸. O saber (*episteme*) pelo raciocínio discursivo (*dianoia*) não é senão o prefácio ao conhecimento (*noeses*) pelo espírito (*noûs*)⁹. Tal conhecimento faz a alma ter acesso ao “princípio absoluto”¹⁰, ele anula a perda das asas e a queda que se seguiu, ele permite subir deste baixo mundo até o alto o mais rapidamente¹¹, para nele refugiar-nos¹².

É precisamente por anular a queda, em decorrência da qual a alma, que outrora acompanhava os deuses no seu curso, caiu na prisão do corpo, que o conhecimento é reminiscência¹³; graças a ele encontramos a via ascendente que reconduz à verdade perdida. Tal conhecimento tem algo da contemplação iniciática honrada nos Mistérios, onde o mista, após

⁷ Platão, *A República*, 536d.

⁸ Platão, *op. cit.*, 531d.

⁹ Platão, *op. cit.*, fim do livro VI.

¹⁰ Platão, *op. cit.*, 510d.

¹¹ Platão, *Teéteto*, 176b.

¹² Platão, *Fédon*, 99d.

¹³ *Anamneses*, cf. Platão, *Menon*, e *Fédon*, 81-d.

haver transposto as diferentes etapas da iniciação, era admitido à contemplação da verdade que lhe era por fim desvelada.

Nessa marcha ascensional, Eros vem desempenhar, em Platão, um papel fundamental, na medida em que serve de intermediário entre os mortais e o Imortal. Eros permite-nos, com efeito, ter acesso à idéia de Beleza, pois ele nos faz perceber que a beleza que se encontra num corpo é irmã daquela que vemos em todos os outros.¹⁴ Ele cura-nos, assim, de todas as separações, e nos liga àquilo que vem do alto, “ele é portanto o liame que une o Todo a si mesmo”¹⁵; o amor é encarregado de “traduzir e transmitir aos deuses o que vem dos homens e aos homens o que vem dos deuses”¹⁶. O Desejo que o homem tem de chegar até o Inteligível e ao Sol que o ilumina se encontra portanto levado por Eros, graças ao qual o homem está próximo de se tornar um deus, já que nos é dito que a evasão para o alto consiste “em assimilar-se (*homoiosis*) a Deus na medida do possível”¹⁷.

Encontramo-nos aqui em presença de uma visão do mundo tipicamente grega, que não tem nada a ver com aquilo que será o Cristianismo, mas que se perpetua sob formas diversas todo ao longo dos séculos, notadamente no romantismo alemão e entre outros, nos *Discípulos de Saís* de Novalis, ou nas modernas sociedades iniciáticas. Mas essa mesma visão do mundo reaparece sub-repticiamente no racionalismo e no cientificismo mais estritos. Ela é comandada pela idéia de que o homem pode se liberar das alienações intelectuais que o encadeiam e chegar a um *desvelamento* da verdade que lhe assegure uma Salvação pelo conhecimento, prelúdio a uma quase-autodivinização. Essa visão do mundo passou de Platão a Aristóteles; entretanto, neste último, está eliminado tudo aquilo que, em Platão, podia se parecer com um processo iniciático que fizesse pensar nos Mistérios, e do qual os mitos constituíam outras tantas alusões. Com Aristóteles, estamos em presença de um empirismo e de uma filosofia da causalidade que não duplicam o real com um mundo de Idéias “separadas”, mas se preocupam em organizar classificações de formas, julgamentos de atribuição e raciocínios dedutivos de uma maneira logicamente coerente.

Todavia, a perspectiva de uma marcha ascensional reencontra-se nessa regressão de séries causais ao termo da qual “é preciso parar” naquele Primeiro Motor não movido que se chama Deus. O conhecimento conduz o homem à contemplação (*theoria*) graças à qual ele se aparenta (*homoioima*) a Deus¹⁸. O conhecimento contemplativo permite identificar-nos a Deus, ainda que seja por um curto instante; não devemos portanto limitar nosso pensamento às coisas humanas, mas devemos fazer tudo para viver segundo o intelecto (*núus*) e tornar-nos imortais na medida do possível¹⁹.

Convém acrescentar que a física, a cosmologia e a metafísica de Aristóteles dão igualmente uma importância considerável ao Desejo e ao Eros. Toda a filosofia de Aristóteles é, com efeito, uma filosofia do Desejo, desejo que fica nas duas extremidades da cadeia das coisas e dos seres. Na parte de baixo dessa cadeia, encontramos a matéria que deseja a forma como a fêmea deseja o macho; no alto da cadeia reina o Primeiro Motor, no qual o inteligível (*noeton*) e o desejável (*orekton*)²⁰ movem todas as coisas “como um objeto de amor”²¹.

Quaisquer que sejam as diferenças que separam Platão de Aristóteles, ambos têm em comum uma mesma idéia: um conhecimento superior que permita ao homem ter acesso à

¹⁴ Platão, *O Banquete*, 210d.

¹⁵ Platão, *op. cit.*, 202e.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Platão, *Fédon*, 176b.

¹⁸ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, X, 8, 1178b20.

¹⁹ Aristóteles, *op. cit.*, 1177b30.

²⁰ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1072a26; cf. *Da Alma*, III, 10.

²¹ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1072b3.

verdade, desvelá-la e contemplá-la, identificando-se assim a Deus, ainda que seja por um breve momento.

Esse acesso, esse desvelamento e essa identificação atingiram seu ponto culminante em Plotino. A anulação da queda por meio do conhecimento, professada pela filosofia de Platão, assume no plotinismo, com efeito, um aspecto particular.

Já que tudo procede da superabundância do Um, não por movimento, mas por emanção, à maneira dos raios que provêm de um mesmo ponto luminoso, tratar-se-á, para nós, de tomar consciência da salvação que já está aí e que não necessita de nenhum Salvador. Colocar um termo ao exílio no múltiplo e na matéria, para retornar ao Um fundamental, depende unicamente de nós, que podemos passar da queda pelo êxtase catastrófico ao êxtase místico pela contemplação da verdade. Deus não é exterior a nenhum ser, ele está em cada um deles; mas, com demasiada freqüência, estes o ignoram e “fogem para longe dele, ou antes, para longe de si mesmos”²².

Para ter acesso à contemplação da verdade, o homem precisa chegar ao “fim da viagem”²³, abandonar-se²⁴, não ser mais ele mesmo²⁵. No entanto, essa saída de si não o é senão quando consideramos o *si* como uma individualidade residual que jaz no fundo do êxtase catastrófico, que volta as costas ao Um e que constitui o termo derradeiro da via descendente. Mas, se voltamos atrás nessa via de perdição, então o *si* conhece a plenitude extática, pois “o desejo de ver engendra a visão”²⁶ e termina-se por “contemplar aquilo que está no santuário”²⁷.

O acesso à verdade foi assim realizado e chegamos a desvelá-la: “é porque o divino não pode se revelar [senão nos Mistérios] que recusamos mostrá-lo a quem não teve a felicidade de vê-lo por si mesmo”²⁸.

Todavia, e está nisso o que há de novo em Plotino em relação a Platão ou a Aristóteles, esse desvelamento coincide com o *si* hipostasiado. Pois não somente “o objeto que se vê é a luz mesma”, mas aquele que “vê” se tornou semelhante ao objeto visto. “Tornaste-te uma visão”²⁹, diz-nos Plotino, o qual esclarece ainda que o homem se torna assim “contemplador de si mesmo [...] e objeto da sua própria contemplação”³⁰. A fusão é portanto completa entre o contemplador e o contemplado, entre o homem iniciado pelo conhecimento e a verdade mesma. Não somente o homem pode erguer ele próprio o véu que lhe ocultava a verdade, mas essa verdade não é outra coisa senão ele mesmo.³¹

A autodivinização do homem é assim perfeita, porque esse deus, “o homem pode vê-lo aqui mesmo e ver-se a si próprio, na medida em que é permitido ter essas visões; ele se vê resplandecente de luz e repleto de luz inteligível; ou antes, ele se torna ele mesmo uma pura luz, um ser leve e sem peso; ele se torna, ou antes, ele é um deus abrasado de amor”³². Plotino prolonga portanto a *homoiosis* da qual falava Platão, o *homoïoma* invocado por Aristóteles; entre o

²² Plotino, *Enéadas*, VI 9 7 (tradução de E. Bréhier).

²³ *En.* VI 9 11.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *En.* VI 9 10.

²⁶ *En.* VI 6 5.

²⁷ *En.* VI 9 11.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *En.* I 6 9.

³⁰ *En.* VI 7 36.

³¹ Cf. o fragmento de Novalis de maio de 1798, no qual nos é dito que aquele que, em Saïs, levanta o véu que lhe ocultava a deusa, vê, “maravilha das maravilhas: ele mesmo” (Novalis, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1975, t. I, p.6, traduction d’Armelle Guerne).

³² *En.* VI 9 9.

homem e Deus estabelece-se uma conaturalidade³³, não há mais de um lado o sujeito que vê e do outro o objeto que é visto, há fusão e identificação.

Sobre esse exílio transformado em retorno pelas puras forças do homem que chega finalmente à contemplação da verdade com a qual ele se confunde, nada é mais claro do que esta passagem de Plotino: “Já não dizeis de vós mesmos: ‘Eis quem eu sou’; abandonais todo limite para tornar-vos o ser universal. E no entanto já o éreis desde o início; mas como éreis também alguma coisa a mais, este excesso vos diminuía; pois esse excesso não vinha do ser, já que nada se acrescenta ao ser, e sim do não ser. Por esse não-ser vos tornastes alguém, e não sois o ser universal se não abandonais esse não-ser. Vós vos engrandeceis portanto a vós mesmos ao abandonar o resto e, graças a esse abandono, o ser universal está presente. Enquanto estais com o resto, ele não se manifesta. *Não é necessário que ele venha para que esteja presente, fostes vós que partistes*; partir não é deixá-lo para ir alhures; pois ele está aí. [...] Tem confiança em ti; mesmo permanecendo aqui, tu subiste e não tens mais necessidade de um guia.”³⁴

Tudo não é, portanto, senão uma questão de auto-purificação; Plotino esclarece: “Se tu ainda não vês a beleza em ti, faz como o escultor de uma estátua que deve se tornar bela; ele tira uma parte, ele lixa, ele dá polimento, ele enxuga até pôr à mostra belas linhas no mármore; como ele, retira o supérfluo, endireita o que é oblíquo, limpa o que é sombrio para torná-lo brilhante, e não cesses de esculpir tua própria estátua, até que o esplendor divino da virtude se manifeste”³⁵.

Plotino utiliza com frequência termos diferentes para falar de uma mesma coisa: o Um, o Belo, o Bem, a Verdade, todas essas noções são sinônimas e Deus é “o rei da verdade”³⁶; mas, de qualquer modo, entre Deus ou a verdade e o ser que chega ao conhecimento contemplativo, não há nenhum intermediário (*metaxu*), nenhum Mediador, “os dois não são senão um”³⁷. O acesso à verdade é portanto perfeito.

O Eros que está no princípio da cosmologia e da metafísica platônica e aristotélica, reencontra-se naturalmente em Plotino; este emprega mais ou menos indiferentemente *Eros*, *epheisis*, *pothos*, *hormé*, para designar o Desejo que permite à introversão conduzir-se no caminho do êxtase, passando do *dentro ao fora* sem no entanto *sair* do primeiro nem *entrar* no segundo, já que em última análise um e o outro coincidem. O Desejo testemunha da busca do complemento (*plerosis*) faltante e de uma sede de acabamento³⁸; mas deve-se dizer também que o Desejo implica ao mesmo tempo, naquele que deseja, a imanência daquilo que é desejado. Eis por que a alma que segue a via ascendente “entra nela mesma e não está então em nenhuma outra coisa senão nela mesma; mas desde que ela está nela só e não mais no ser, por isso mesmo ela está nele; pois ele é uma realidade que não é uma essência mas que está *para além da essência*, para a alma com que ele se une. Se nos vemos a nós mesmos tornar-nos nele, temo-nos por uma imagem dele; ao falar dele progredimos como uma imagem até o seu modelo, e chegamos ao fim da viagem”³⁹. Assim o desejo opera uma verdadeira inversão da emanção, graças à qual aquele que desce para dentro de si mesmo chega a ver a verdade e “faz coincidir seu próprio centro com o centro universal”⁴⁰. O “conhece-te a ti mesmo” socrático terminou por desembocar numa filosofia da imanência auto-iniciadora.

*

³³ Ele alude aliás a isso em I 6 6.

³⁴ *En.* VI 5 12, sublinhado nosso.

³⁵ *En.* I 6 9.

³⁶ *En.* VI 5 3 18.

³⁷ *En.* VI 7 34 13.

³⁸ *Teleiosis*; na língua dos Mistérios este termo designava igualmente a iniciação.

³⁹ *En.* VI 9 11.

⁴⁰ *En.* VI 9 10.

Tal é a essência do helenismo; mas ela manifesta coisa bem diversa do que seria o espírito de uma época; ela constitui a expressão mesma do procedimento do homem que se esforça para encontrar nele aquilo que lhe permitiria sair de si, e que se toma ao mesmo tempo como ponto de apoio e como alavanca para elevar-se acima de si mesmo. Tal esforço está no coração do Eros, da *orexis*, da *epheis*, em suma, do Desejo do homem de chegar à verdade, de a desvelar e de não ser mais senão uma e mesma coisa que ela, a fim de se identificar a Deus no termo de um conhecimento contemplativo.

Estamos portanto aqui em presença de teorias da salvação pelo conhecimento, idéia que se reencontra no coração da gnose.