

## 2. BALIZAS TEÓRICAS

### 2.1 Práxis x Representação

A abordagem lingüística que este trabalho objetiva fazer nas cartas de Paulo de Tarso recorrerá às literaturas e aos pensamentos filosóficos da época, a fim de localizarmos no espaço-tempo a forma com que o apóstolo dos gentios se comunicava com seus destinatários, por intermédio das suas epístolas. A intensa influência intelectual que os gregos exerciam sobre os romanos – e Paulo era cidadão romano – de fato fez parte da propriedade discursiva do apóstolo, que, além de ser versado em Lei – a dos hebreus – também portava satisfatória cultura grega, por causa dos contatos com o ambiente greco-romano, já mencionados na seção anterior.

Como a tensão *letra x espírito* circunda seu discurso nos primeiros capítulos de sua carta aos romanos, fomos buscar nos primeiros textos filosóficos gregos um reflexo do pensamento vigente, no que concerne à linguagem, e encontramos no *Crátilo*, de Platão, uma abordagem sobre a natureza das letras e a correção dos nomes, em cujos temas se desenvolve o diálogo entre Crátilo, Hermógenes e Sócrates. Primeiramente, a personagem Crátilo afirma que todas as coisas possuem um nome correto, inerente a elas por força da natureza, em detrimento da afirmação de que um nome seria um acordo entre pessoas, e que essa correção própria dos nomes é a mesma, seja para gregos, seja para bárbaros (*Crátilo*, 383b). Essa primeira passagem já nos coloca frente a uma tensão de pensamentos existentes entre os que consideravam que os nomes possuíam uma ontologia natural, daí sua correção ser algo já presente em cada letra – o ponto de vista naturalista – e os que pensavam serem os nomes atribuídos graças a uma convenção entre as pessoas – visão convencionalista. No decorrer do diálogo, Platão, através da figura de Sócrates, evidencia seu pensamento acerca das coisas do real, ao afirmar que estas possuem uma substância fixa que lhes é própria, a qual não guarda relação conosco, nem é causada por nós. E, assim como no caso das coisas, também as ações teriam, cada uma, a sua essência: uma ação deve conformar-se à sua natureza, a fim de ser bem sucedida (*ibidem*, 386e). Falar, como uma ação, teria, pois, uma natureza essencial.

Aqui fica claro o posicionamento quanto à linguagem concebido por Platão, o qual lançava bases para um paradigma representacionista, onde as palavras e os nomes

são dotados por si mesmos de uma característica intrínseca, com intuito de nomear as coisas no mundo, de acordo com uma verdade total. Para Platão, há uma camada universal que nomeia o mundo, e cada nome é uma ferramenta de ensino. Desse modo, a prática de maneira alguma poderia determinar o significado de uma palavra ou o sucesso de uma letra, qualquer que seja, pois, segundo Platão, nem todos são artesãos produtores de nomes, mas somente o indivíduo que mantém em vista o nome que pertence naturalmente a cada coisa particular e que é capaz de incorporar sua forma (idéia) nas letras e sílabas, o qual seria o legislador, aquele que domina a arte de nomear (*Crátilo* 390e).

A aversão à possibilidade de conceber a linguagem sob o ponto de vista pragmático se exprime ainda na crítica que Sócrates faz, ao dizer que alguns nomes sofreram com alterações em suas formas originais, trabalho de gente que não se preocupa com a verdade, cujas práticas resultam na manutenção de adornos aos nomes originais ao ponto de nenhum homem mais ser capaz de compreender o significado da palavra (*Crátilo* 414d). A tese naturalista mostra que a arte de nomear só pode ser atribuída àquele que, olhando para o nome que cada coisa tem por sua natureza, sabe como exprimir por letras e sílabas sua idéia fundamental (*ibidem*, 390e), pois um nome imita a essência das coisas por meio das letras e sílabas. Conforme diz Sócrates, é uma imitação vocal do que é imitado (*ibidem*, 423b), apreendendo o nomeador com suas letras e sílabas o ser das coisas nomeadas, imitando sua essência. Consoante Harris e Taylor, a relutância de Sócrates em concordar com os pontos de vista de seus interlocutores no *Crátilo* configura-se uma pista da intenção platônica: através dos diálogos de Platão, a figura de Sócrates é constantemente engajada em árduas discussões com os Sofistas, para os quais a verdade é uma ilusão. E, por meio desses embates verbais, a visão de Platão acerca do sistema democrático grego aparece:

The trial and condemnation of Socrates represented for Plato the unacceptable face of democracy and democratic values; and furthermore represented democracy in its true colours.<sup>5</sup>(HARRIS and TAYLOR, 1997, p. 18)

A questão da linguagem, então, surge com primordial importância na filosofia platônica, pois, devido ao episódio da morte de seu mestre, Platão vem, pelos seus diálogos, comprovar que a doutrina de Protágoras não estava certa, caso contrário, a morte de Sócrates teria sido em vão:

---

<sup>5</sup> O julgamento e a condenação de Sócrates representaram para Platão a face inaceitável da democracia e dos valores democráticos; e, além disso, representaram a democracia em suas cores reais.

Therefore it becomes important for Plato to show that language – which is the essential instrument through which both Sophists and democratic politicians alike conduct their affairs – itself demands our recognition of truth as independent and non-illusory. And this is the point of *Cratylus*.<sup>6</sup> (*ibidem*)

No *Crátilo*, Platão, nas passagens em que evidencia a visão naturalista, dá a ver uma versão forte da visão de que a linguagem é por vocação um sistema de representação, sendo o nome a representação de uma coisa preexistente e semelhante ao nomeado, do contrário, a nomeação é mal feita. Até mesmo o uso de uma letra é, sob esse ponto de vista, objeto de propriedade do nomeador, pois cada letra expressa uma característica em seu interior, como a letra *rho* expressa movimento, deslocamento e dureza, a *lambda* se assemelha à lisura e à maciez, etc. (*Crátilo*, 434c). Veremos que, quando vislumbramos nos discursos de Paulo de Tarso uma abordagem surpreendentemente pragmática da linguagem, é porque vem romper com o primado da letra, institucionalizado pelos filósofos da Antiguidade Clássica, conforme vemos no *Crátilo*, em favor de uma nova servidão, a qual, segundo Paulo, não nos conduza à morte, mas a uma vida sobremodo melhor do que a governada pelos institutos desta “letra que mata”.

Em Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), permeando seu *De Interpretatione*, observamos que, apesar de ele afirmar que um nome é um som que possui significado estabelecido somente pela convenção, não havendo no que se falar em um nome possuidor de um significado se considerado separadamente do todo, caminha pela mesma estrada de Platão, no que diz respeito à maneira de entender a linguagem como forma de representar o mundo, ao afirmar que os sons emitidos pela fala são símbolos das afecções da alma, e os caracteres escritos, ou seja, as palavras, são os símbolos dos sons emitidos pela fala; e apesar de fala e escrita não serem as mesmas em toda a parte, as paixões da alma assim o são, como o são também os objetos dos quais essas paixões<sup>7</sup> são representações ou imagens (*De Interpretatione*, 16a 1). Em suma, nas duas obras supracitadas existe uma realidade permanente, universal e imutável a que a linguagem está vinculada, seja por natureza ou por convenção. Confirma-se essa concepção de

<sup>6</sup> Portanto isso se torna importante a Platão para mostrar que a linguagem – instrumento essencial através do qual tanto os Sofistas como os políticos democráticos igualmente conduzem seus negócios – ela mesma exige nosso conhecimento de verdade como independente e não-ilusória. Este é o ponto primordial de *Crátilo*.

<sup>7</sup> Em algumas traduções do “De Interpretatione” de Aristóteles, como por exemplo a do Prof. Dr. Emmanuel Carneiro Leão, fala-se em “disposições da alma”; já em C.W.A. Withaker, tem-se afecções da alma (pensamentos).

linguagem em Aristóteles nas suas *Arte Retórica e Arte Poética*. Após demarcar um discurso que pretende ser verdadeiro ou falso em *De Interpretatione*, aqui o movimento é em torno da racionalização da retórica e da poética, com intuito de, subordinando-as à lógica e à filosofia, torná-las úteis na tarefa de traduzir a verdade para os que a ela não tem acesso (retórica) ou na de purificar paixões por meio da catarse (poética). Como a retórica e a poética não têm pretensão de ser verdadeiras ou falsas, Aristóteles cuida de cada uma delas em sua obra com fins de evitar que juízos sejam feitos de maneira errônea; para tanto, elabora um tratado sobre a retórica e sua utilidade em fornecer argumentos para a defesa da verdade e da justiça (HARRIS and TAYLOR, 1997, p. 21).

A menção ao uso de metáforas na retórica indica que este deve ser devidamente controlado e calculado, haja vista seu caráter virtuoso, conforme podemos observar no capítulo IV do Livro Terceiro de *Arte Retórica*: “A imagem é igualmente uma metáfora (...) A imagem é útil igualmente no discurso, com a condição de ser empregada raramente, pois é própria da poesia”. Ainda sobre esse controle e cálculo do lugar da metáfora e quais espécies suas melhor convêm, observe-se que

além disso, as metáforas não devem ser tomadas de longe, mas de objetos que pertençam a um gênero próximo ou a uma espécie semelhante, de maneira que se dê um nome àquilo que até aí não o tinha e veja-se claramente que o objeto designado pertence ao mesmo gênero. (...) É preciso também que a metáfora seja tomada de coisas belas; ora, a beleza de uma palavra, como diz Licímnio, reside quer nos sons, quer na significação; o mesmo se diga de sua fealdade. (*Arte Retórica*, Livro Terceiro, Cap. II, § 12, 13)

Igualmente, no capítulo XXI de *Arte Poética*, Aristóteles fala sobre os nomes e as figuras, definindo por termo próprio “aquele de que cada um de nós se serve”, e metáfora como “a transposição do nome de uma coisa para outra”, ratificando assim a vertente representacionista de que cada palavra apresenta em seu interior um significado, e que as metáforas são meros transportes de nomes a coisas diferentes. Sobre as qualidades da elocução, Aristóteles ressalta a importância da metáfora; todavia, não descarta de citar a superioridade de um termo próprio no que concerne à clareza:

Evitar-se-á a vulgaridade e a trivialidade por meio do termo dialetal, da metáfora, do vocábulo ornamental e das demais formas anteriormente indicadas; mas o termo próprio é o que dá a clareza. (*Arte Poética*, Cap. XXII, § 7)

Aqueles que iam de encontro ao pensamento dessa linha filosófica grega eram os chamados sofistas, mestres educadores que viajavam pelas cidades transmitindo

conhecimento a quem quisesse, em troca de dinheiro, prática esta que é motivo de crítica em inúmeros diálogos platônicos, inclusive no *Crátilo*. Destaquemos aqui o ponto desenvolvido pelos sofistas consistente na idéia de que todo e qualquer argumento poderia ser refutado por outro argumento, cuja efetividade se daria caso estivesse embasada na verossimilhança, e não necessariamente na verdade (ALBERGARIA, 2011, p. 58)

Essa idéia relativista de verdade é objeto de abordagem no discurso paulino, tendo em vista que, para ele, os preceitos dos antigos sábios foram construídos sob uma verdade apenas transitória, aparente e finita, a qual subjaz à verdade do espírito, que ele vem trazer em suas pregações pelo Império Romano. A interpretação única da Lei judaica, alvo das críticas de Paulo, vem surpreendentemente ao encontro do pensamento sofista – no que concerne ao combate a um argumento por meio de outro não necessariamente embasado em uma verdade aceita pelos sábios da lei –, que propagava uma visão relativa das coisas, em detrimento do pensamento socrático, que buscava verdades universais e necessárias. Isso se vê mais claramente nas admoestações de Paulo sobre a circuncisão, relativizando a eficácia da prática tradicional, rompendo com o pensamento de que apenas os circuncisos poderiam ser verdadeiramente acolhidos por Deus, pois o seu modelo não era mais a letra da Lei mosaica, porém, o espírito de renovação do Cristo. Se para os sofistas, na frase de Protágoras, o homem é a medida de todas as coisas, para Paulo, Cristo é a medida de todas as coisas – sua *medida*, no entanto, não seria um equivalente das formas ideais platônicas, em última instância cognoscíveis pelo intelecto.

O pensamento dos sofistas sobre moral também nos conduz a uma análise do comportamento de Paulo com relação à Lei. Para eles, havia uma oposição entre natureza e lei, sendo esta última arbitrária, interessada e mortificadora de puras convenções, diferente da natureza humana, a qual se lhes apresenta sensível, animal e instintiva. Tanto isto é verdade no pensamento paulino que, por intermédio do preceito, ele afirma ter conhecido não a justiça e a bondade supremas, mas a concupiscência (Rom. 7:7). O conflito entre a moral e a natureza humana se deflagra no momento em que afirma já não fazer o bem que quer, mas o mal que não quer, conseqüência da natureza carnal do homem. Ao contrário do que instituíram os filósofos socráticos – assim também Platão, em *A República*, afirmando que, como homens, somos cópias de uma unidade originária, a qual habita em mundo ideal – segundo Paulo, não poderíamos advir em carne das instâncias superiores, mas somente em espírito, nisso somos à

imagem e semelhança do Criador, daí a preponderância de se romper com a letra que conduz à morte, e de se constituir nova aliança com o espírito que vivifica: nisso somos não cópias imperfeitas, mas um com o Pai (1 Jo. 2:5).

O importante é destacarmos aqui que, em meio à concepção da linguagem como um sistema de representações, presente em Platão e Aristóteles, havia também uma linha pragmática de pensamento entre os filósofos gregos, com a qual, em alguns pontos, Paulo se alinhava, conforme veremos adiante na quarta seção deste capítulo.

Estamos tratando em linhas gerais de pontos convergentes e divergentes no âmbito discursivo entre Paulo e os filósofos da Antiguidade, porém, sem focar exatamente no objeto de estudo paulino, qual seja, a Escritura Sagrada. Especificamente sobre o tema, temos a sólida contribuição de Santo Agostinho (354 d.C. – 430 d.C.), no concernente à interpretação das letras e dos signos convencionais – nomenclatura dada por ele mesmo aos signos que manifestam as afecções de nossa alma, como o pensamento e as sensações, alinhando-se à teoria aristotélica dos sons da fala como representações de nossas paixões – dentro do texto sagrado. Sua importância é fecunda, tanto no campo do metafórico, como no do apofático, todavia, para este subcapítulo, analisaremos sua temática sob o ponto de vista da tensão *representação x práxis*.

Agostinho comenta sobre a presença de signos próprios e metafóricos na Bíblia, estes gerando no texto sagrado sentenças de sentidos certo e obscuro, respectivamente (*A Doutrina Cristã*, Livro II, § 7). Essas de sentido determinado são consequência da utilização de signos próprios, empregados para designar objetos para os quais foram eles convencionados, ou seja, quando as palavras estão adequadamente utilizadas conforme seu sistema fixo de representação. Ao falar dos signos metafóricos, utiliza a mesma definição de Aristóteles, na sua *Arte Poética*, confirmando seu alinhamento com o paradigma lingüístico já mencionado. A fim de conter a deriva interpretativa, para muitos natural, devido ao massivo número de metáforas nas Escrituras, Agostinho nos atenta para a necessidade de se conhecerem as línguas bíblicas – hebraico e grego – como solução aos erros de tradução, ou mesmo de interpretação. Afirma que para se conhecer o sentido exato da palavra é preciso recorrer às línguas originárias, ou então consultar as versões dos que se prenderam mais à letra, não por serem suficientes, mas por revelarem a verdade literal, e, portanto, seu significado. Apesar de mais a frente (*ibidem*, § 22) dizer que a confrontação com esses tradutores que se verteram ao pé da letra é inútil para a finalidade de se buscar o sentido das Escrituras, Agostinho está intimamente ligado ao ponto de vista aristotélico sobre linguagem.

Assim como em Aristóteles, para Agostinho a única forma de compreender as metáforas que por vezes obscurecem o texto bíblico é conhecendo a natureza real das coisas, ou seja, dos signos próprios, os quais são portadores daquele significado emprestado aos signos metafóricos. A sua intensa luta para desatar os nós da ambigüidade no texto sagrado demonstra a preocupação que ocupava sua mente em não permitir que a palavra fugisse de sua domesticação usual, onde elaborará técnicas para se resolver esse problema, quais sejam o recurso às “Regras da fé e à Igreja”, como vemos em passagem do capítulo 2, do Livro III de sua obra *A Doutrina Cristã*:

Quando for o sentido próprio que torna ambígua a Escritura, a primeira coisa a ser feita é verificar se não estamos pontuando ou pronunciando mal. (...) Que ele consulte as Regras da fé, adquiridas em outras passagens mais claras da Escritura. Ou então que recorra à autoridade da Igreja. (...) Mas no caso de dois sentidos, ou todos eles, caso forem muitos, resultarem ambíguos, sem nos afastarmos da fé, resta-nos consultar o contexto anterior, e o seguinte à passagem onde está a ambigüidade (*A Doutrina Cristã*, Livro III § 2).

Imbuído pelo pensamento filosófico vigente, Santo Agostinho, em nome dessa domesticação conceitual da palavra, e de princípios interpretativos os quais estabeleceu em *A Doutrina Cristã*, tais como o *Critério de julgamento: a caridade vencendo a concupiscência* (Livro III, § 16) e o *Segundo princípio: verificar com que intenção está realizada a ação* (Livro III, § 18), chegou a dar interpretação diversa da do próprio Paulo sobre uma das experiências que o apóstolo viveu em sua jornada em favor do Cristo, na carta aos Filipenses. Temos em Agostinho:

Ignoro o que escolher; porque de ambos os lados vejo-me solicitado: tenho veemente desejo de partir e estar com Cristo, porque isto é em muito o melhor, mas permanecer na carne é necessário para vós. (*ibidem*, Livro III, § 3, p. 159-160)

Confrontando a versão latina, à qual Santo Agostinho tinha acesso, à Septuaginta grega temos: “Sinto-me num dilema: meu desejo é partir e ir estar com Cristo, pois isso me é muito melhor, mas o permanecer na carne é mais necessário por vossa causa” (Fil. 1:23, 24), o que retrata exatamente o que o próprio apóstolo mencionara na sua carta aos romanos: “Realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto” (Rom. 7:15). Agostinho atribui aos erros na tradução a percepção de que Paulo, porventura, vivesse em um dilema entre a vontade e o dever, tentando consertar esse sentido, para ele pouco construtivo advindo da leitura da Escritura, direcionando-o para uma moral cristã, pautada sempre pela caridade e pelo amor a Deus, finalidades inequívocas de todas as passagens do texto sagrado.

Diferentemente do que, bem posteriormente, observamos nos escritos de Hanna Arendt (1906 – 1975), a qual reforça esse dilema vivido pelo apóstolo:

A descoberta do apóstolo Paulo, que ele descreve com muitos detalhes na Epístola aos romanos (escrita entre 54 e 58 D.C.), envolve novamente um dois-em-um; mas esses dois não são amigos ou parceiros; estão em permanente luta. Precisamente quando ele “quer fazer o correto (to kalon)”, descobre que “o mal está ali à mão” (7:21), pois ele “não conheceria a concupiscência se a lei não dissesse: ‘Não cobiçarás’”. Portanto, foi a ordem da lei que ocasionou “toda a concupiscência. Porque sem a lei o pecado estava morto” (7:7,8). [...] E o ponto central do problema é que esse conflito interno jamais pode ser solucionado, seja em favor da obediência à lei, seja da submissão ao pecado. (ARENDR, 2000, p. 234)

Com efeito, para Agostinho, se uma palavra ou parte do texto bíblico indicasse algum significado que não conduzisse à caridade e à moral cristã, deveria ser tomada figuradamente; do contrário, se remetesse aos valores supracitados, deveríamos tomá-lo em seu sentido próprio: “Tudo o que na palavra divina não puder se referir ao sentido próprio, nem à honestidade dos costumes, nem à verdade da fé, está dito que devemos tomar em sentido figurado” (*A Doutrina Cristã*, Livro III, § 14). Dessa forma, não se correria o risco de tomar o que é literal como figurado, e vice-versa, mantendo-se, primordialmente, domesticadas as verdades intrínsecas às sentenças bíblicas. Ele, ainda sobre as ambigüidades, conclui sua fórmula de modo que as palavras, quando tomadas em seu sentido próprio, rarissimamente podem encerrar as ambigüidades, a não ser que consideremos o contexto em que aparecem, pela busca do pensamento do autor, por confrontação de tradutores ou pelo recurso à língua original (*ibidem*, Livro III, § 8).

Entretanto, no capítulo quinto de *A Doutrina Cristã*, Agostinho parece se alinhar ao pensamento de Paulo tal qual ele se mostra, ao direcionar um tópico que busca resolver ambigüidades em textos tomados em sentido figurado, citando a famosa máxima paulina: “a letra mata, o espírito vivifica” (2 Cor. 3:6). Para Agostinho, o cuidado deve ser ainda maior para não se tomar em sentido literal uma expressão figurada, pois seria isso um modo carnal de pensamento. Diz Agostinho que “coisa alguma pode ser chamada com maior exatidão de morte da alma do que a submissão da inteligência à carne, segundo a letra” (*A Doutrina Cristã*, Livro III, § 9), estando o homem que se alinhe a essas práticas condenado a não saber dar significado verdadeiro às palavras, pois considera próprio o que é metafórico. A impressão que temos é que, por instantes, um insight anti-representacionista bate aos olhos do filósofo, a ponto de afirmar que “é para a alma uma escravidão de causar pena o tomar signos pelas coisas e se sentir impotente de erguer o olhar da inteligência acima da criação temporal, a fim de



enchê-lo de luz eterna” (*ibidem*, Livro III, § 9). Curiosamente, era exatamente isso que a concepção clássica de linguagem proporcionava àqueles que assim a concebiam.

Acerca da Lei hebraica, a que Paulo estava bastante ligado em suas críticas, Santo Agostinho ratifica o pensamento do apóstolo ao falar sobre a servidão dos israelitas a signos úteis (*ibidem*, Livro III, § 10). Há por parte de ambos a certeza de que o povo hebreu tomou os signos da realidade espiritual sem que compreendessem o que esses representavam, apenas com a certeza de que essa servidão agradava ao Deus único de Israel, e de fato cumpriram sua missão, pois a finalidade de tais signos, segundo Agostinho, era a imposição temporária aos servos de Deus, com objetivo de sujeitá-los ao culto do monoteísmo. No entanto, continuaram a venerar esses signos temporários e não observaram a dádiva que Deus lhes havia concedido: a encarnação de Seu filho unigênito, o qual representava o corte temporal e espacial com toda e qualquer funcionalidade da velha letra. Daí a recusa de muitos judeus em aceitar o espírito que vivifica, o de Cristo, porquanto o mesmo desprezava a parte carnal que habitava nos mandamentos da Torah. Paulo, assim como Agostinho, discorrerá sobre o dever de exercitar o espírito numa compreensão espiritual das coisas: “Não foi para os submeter no futuro a outros sinais – úteis que fossem – mas antes para exercitar o espírito deles numa compreensão espiritual” (*ibidem*, Livro III, § 12).

Enfim, Agostinho fechará a questão fornecendo a finalidade das interpretações bíblicas: exaltar o triunfo do reino da caridade e tudo interpretar pelo critério da caridade. Assim, caso nos deparemos com alguma expressão dentro das Escrituras que ordenar um delito ou proibir uma benevolência, encontra-se em sentido figurado; por outro lado, se nos ordena uma benevolência, ou nos proíbe uma ignomínia, está em seu sentido próprio (*ibidem*, Livro III, § 24). Sob a ótica agostiniana, então, o próprio apóstolo Paulo foi vítima dos seus desenganos interpretativos dos textos sagrados, pois se ao tomar conhecimento dos ordenamentos divinos pela Lei, foi quando se viu imerso na concupiscência – “[...] pois eu não teria conhecido a concupiscência se a Lei não tivesse dito: ‘Não cobiçarás.’” (Rom. 7:7) –, será que a Paulo faltou o critério da caridade ao ler os preceitos? Ou será que Paulo, como hebreu e conhecedor das práticas do seu povo, sabia bem que o preceito envelhecido afastava-os cada vez mais de Deus – “[...] o preceito, dado para a vida, produziu a morte” (Rom. 7:10), aproximando-os do “bezerro de ouro” (Êxodo, 32:4)?

Mesmo assim, Agostinho se viu necessariamente levado a abordar questões como a pluralidade de sentidos literais na Escritura, contanto que fossem adotados os

critérios já expostos, os quais conduzissem a uma única verdade. Dessa forma, não haveria perigo em se adotar qualquer um desses sentidos.

### 2.1.2. A Lógica do século XIX

O paradigma da representação, ilustrado acima, foi hegemônico na Antiguidade, na Idade Média e na Modernidade. Dando um grande salto secular na consideração das abordagens lingüísticas que adotaram esse prisma, julgamos oportuno remeter aqui, ainda que brevemente, aos estudiosos da Lógica do século XIX, que abordam a significação do nome continuando a tradição de maneira peculiar. Frege (1848 – 1925) se notabilizou entre eles, ao dizer, em seu célebre *Sobre o sentido e a referência*, ser plausível que exista, junto a um nome, ou a uma combinação de palavras, algo chamado de *referência* – aquilo que é designado pelo nome ou pela sentença – bem como o que ele chama de *sentido*, onde está contido o modo de apresentação do objeto. Dessa forma, a um nome corresponde um sentido certo, e ao sentido seria desejável, pelo menos na esfera da ciência, que correspondesse sempre uma referência certa. Entretanto, Frege já expõe o problema de a uma referência não pertencer apenas um sinal único:

A conexão regular entre um sinal, seu sentido e sua referência é de tal modo que ao sinal corresponde um sentido determinado e ao sentido, por sua vez, corresponde uma referência determinada, enquanto que uma referência (um objeto) pode receber mais de um sinal. E ainda, um mesmo sentido tem em diferentes linguagens; ou até na mesma linguagem, diferentes expressões. É verdade que exceções a essa regra ocorrem. Certamente, a cada expressão que pertença a um sistema perfeito de sinais deveria corresponder um sentido determinado; as linguagens naturais, porém, raramente satisfazem a essa exigência e deve-se ficar satisfeito se a mesma palavra, no mesmo contexto, sempre tiver o mesmo sentido. (FREGE, 2009, p. 63)

Mais à frente, Frege traz o problema da subjetividade, contida na *representação* que temos das coisas, as quais diferem de um homem para outro. Para Frege, por mais que cada um possua sua experiência própria, e, por isso, associe diferentes representações mentais ao mesmo sinal, a referência de um nome não passa por essa instabilidade, pois continua sendo o objeto que designamos por meio do nome. E mesmo admitindo que a representação que temos desse nome é inteiramente subjetiva, o sentido, para Frege, não flutua da mesma forma, ele está entre a representação e a referência, porém, não é tão subjetivo quanto a primeira, nem tão exato quanto a segunda.

A citação a Gottlob Frege aqui não é de balde, pois vem confirmar a influência marcante que os filósofos antigos supramencionados e seus ideários cativaram no pensamento filosófico e lingüístico, durante todos esses séculos. A menção a Frege também nos dará ocasião de mostrar a ruptura que os discursos de Paulo acerca da efetividade da letra da Lei ocasionam à estabilidade do sentido prévio e indelével, aos quais ardentemente se contraporá ao justificar-se perante aos sentimentos e vontades que o preceito gerou em seu interior, indicando que, muito além do que uma significação inerente, as palavras possuem um efeito antitético em suas estruturas mais profundas, uma *potência* que agrupa o ser e o não-ser.

Isso nos remete ao lendário personagem Bartleby, de Herman Melville, mormente por sua postura de restabelecer à palavra sua potência perfeita, pelo simples ato de não escrever, e, da mesma forma, pela renúncia ao ato, a qualquer vontade de ação (“*I would prefer not to*”). Como preparação para a discussão que se fará aqui, é importante, neste capítulo, determo-nos um pouco sobre esse ponto.

### 2.1.3. Sobre a Potência

A questão da potência é vista em algumas passagens bíblicas, onde a palavra engendra interpretações vigorosas, como na epístola de Paulo aos Filipenses: “Tudo *posso* naquele que me fortalece” (Fil. 4:13), onde o verbo escolhido pelo apóstolo de nenhuma maneira foi ao acaso. Apesar de nossa tradição ética tentar dispensar o problema da potência reduzindo-a aos termos “vontade” e “necessidade”, o texto sagrado valoriza o verbo *poder*, como sendo a possibilidade de retornarmos ao estado de potência, se integrados n’Aquele que é integralmente um Ser em potência. Como acontece em *Bartleby*, dessaranja-se a hipótese cartesiana de racionalidade e coloca-se a vontade sob o jugo da potência. Em nenhum momento em seu discurso há uma relação entre poder e querer: Bartleby só pode sem querer, excedendo a vontade em todos os lados. Deleuze dirá que Bartleby “abre uma zona de indiscernibilidade entre o sim e o não, o preferível e o não preferido” (DELEUZE *apud* AGAMBEN, 1993, p. 27).

Giorgio Agamben, em sua obra *Bartleby – Escrita da Potência*, falará sobre *decriação* (AGAMBEN, 1993, p. 33-49), e estabelecerá este ponto em comum entre as naturezas divina e bartlebiana. Refletirá sobre a tese de que Deus criou o mundo a partir da sua *potência de ser*, mantendo-a separada da sua potência de não ser, e que a interrupção da escrita marca passagem à segunda criação, na qual Deus reclama para si

a sua *potência de não ser* e cria a partir do ponto de indiferença de potência e impotência. Dessa forma, não mais há a criação, recriação ou a repetição eterna, mas o que ele chama de *decriação*, também uma forma de criação “onde o que foi e o que não aconteceu são restituídos a sua unidade originária na mente de Deus, e o que podia não ser e aconteceu esfuma-se no que podia ser e não aconteceu” (AGAMBEN, 1993, p. 47). Bartleby também inicia o seu processo de *decriação* quando renuncia à escrita, e mesmo a qualquer ato.

Em outras passagens importantes da Bíblia, especialmente relativas aos discursos de Paulo, a questão da letra é crucial para entendermos a questão da potência nos livros sagrados: em 2º Coríntios, o apóstolo dos gentios afirma, já se disse, que “a letra mata, o espírito vivifica” (2 Cor. 3:6), e essa letra que mata seria o próprio ato divino quando de sua criação. E o que vivificaria seria exatamente a potência de ser e de não ser, aquela que somente adquiriremos quando “entrarmos no dia do Senhor” (Apocalipse, 1:10). O que fez Bartleby foi algo em certa medida análogo a entrar nesse “Dia do Senhor”, onde tempo e espaço se esvaem de forma que adquiramos o estado de contingência absoluta. Assim, compreendemos que a fórmula de Bartleby, aquela onde não há razão para que algo exista mais que não exista, aproxima-o da natureza divina quando de sua segunda criação, a que decria.

Entretanto, se nossa pesquisa lingüística das cartas de Paulo nos remete a uma forma incipientemente pragmática de enxergar a linguagem, convivendo com a percepção contrária, representacionista, que influenciou bastante os gregos à época do apóstolo dos gentios, é aqui nos estudos lingüísticos dos pós-estruturalistas, de que Agamben é apenas um dos representantes, que visualizamos o corte epistemológico com a idéia representacionista de linguagem, em sua forma mais radical. Um movimento claro da representação para a práxis, e, particularmente em Wittgenstein (1889 – 1951), nas *Investigações Filosóficas*, também a recusa da linguagem concebida por estruturas, são características interessantes que nos serão de grande valia para o diálogo com as cartas paulinas. Observaremos uma ruptura muito forte com as idéias vistas nas linhas teóricas anteriores, pois enquanto uns afirmam estar o significado habitado na própria palavra, outros que nossa mente já traz uma linguagem própria para desvendar os eventos do mundo, aqui – conforme afirma Wittgenstein – ‘o significado de uma palavra é seu uso na linguagem’ (WITTGENSTEIN, 2012, § 43), e, ao contrário do que se pensava, a linguagem não é portadora de uma essência, de estruturas e regras fixas.

Para Wittgenstein, a ‘frase compreendida’ não existe em algum lugar, pronta e infalível, pois não há uma forma ideal de decodificação. O ato de compreensão não é tido como algo somente mental, é o próximo lance que definirá se o jogo da linguagem acontece (*ibidem*, § 421). Em uma comunicação onde o que está em jogo é um valor de verdade, há uma premissa de que a linguagem tenha um “télós”; no entanto, aqui o resultado final é veementemente negado, não há uma uniformidade nas letras, nos sons, tendo em conta que a linguagem sob o ponto de vista da práxis é tida como ‘forma de vida’ para Wittgenstein, e não há uma bula, com todas as instruções possíveis, para se viver.

Em Derrida (1930 – 2004), vemos a radicalização da crítica ao que ele chama de Logocentrismo – a tendência de localizar a linguagem no ‘logos’, fazendo prevalecer o significado sobre o significante. Ao opor ao logocentrismo o “jogo livre dos significantes” (DERRIDA, 1991, p. 176), Derrida subtrai também a idéia de que o ponto de parada da linguagem seja o significado, ilustrando a sua potência demiúrgica, a qual tem o poder de criar a si própria e de criar mundos, e não de representar um mundo exterior a si (*ibidem*, p. 33). O conceito derridiano de “*diferença*” nos remete a sempre protelar, adiar esse ponto de parada, como um significante que, em vez de nos despachar a um significado intrínseco, envia-nos a outro significante, e este a outro, assim sucessivamente. Derrida, bem como os pós-estruturalistas em geral, volta-se contra o modelo de uma estabilidade atemporal e a-histórica de linguagem, pois isso indicaria que dentro do sistema haveria uma verdade. Se já no Estruturalismo havia uma relativização quanto à busca pelo “verdadeiro”, embora estivessem convencidos de que o conhecimento sistemático é possível, no pós-estruturalismo reconhece-se a dificuldade de haver esse conhecimento. Algumas iniciativas consideradas pós-estruturalistas, como a crítica ao signo, à representação e ao sujeito, se encontram presentes na ótica derridiana, assim como uma plena desconstrução da metafísica da presença, tratada como princípio básico na Antiguidade Clássica, onde por meio de oposições, tais como literal/metafórico, sentido/forma, alma/corpo, inteligível/sensível, positivo/negativo, o termo superior é como presença mais elevada que o segundo, o qual representa uma queda. Nesse movimento crítico à representação metafísica, concebemos seu conceito de *différance*<sup>8</sup> como uma subversão a toda teoria de significação. *Differance*, para

<sup>8</sup> *Différance* é um termo francês cunhado por Jacques Derrida e homófono à palavra "différence". *Différance* faz um jogo com o fato de que a palavra francesa *différer* pode significar tanto "diferir" ("postergar" / "adiar", em termos diacrônicos, o que nos remete para uma temporalização, para

Derrida, “é uma estrutura e um movimento que não pode ser concebido na base da oposição presença/ausência. *Differance* é o sistemático jogo de diferenças, de traços de diferenças, do espaçamento pelo qual os elementos se relacionam uns aos outros” (CULLER, 1997, p. 113).

Essa noção trazida por Derrida, entremeada pela idéia de Saussure (1857 – 1913) de que “no sistema lingüístico não há termos positivos, apenas diferenças” (SAUSSURE, 1996, p. 139), vem embasar nosso estudo das cartas paulinas, em especial as dirigidas aos romanos e coríntios, sob o ponto de vista da linguagem concebida sob o paradigma da práxis, demonstrando a dificuldade exposta por Paulo com que qualquer teoria humana, baseada na carne, se depararia ao querer definir o sentido das letras sagradas de um modo unívoco, quando em verdade Paulo sugere que, seja ou não na circuncisão – entenda-se, cada um a seu modo – a *prática* da caridade e a fé em Cristo é que poderá nos fornecer o verdadeiro sentido das coisas. Se para Wittgenstein, o jogo da linguagem não se baseia sobre fundamentos, simplesmente “está lá – tal como nossa vida” (WITTGENSTEIN, 1990, § 599), na visão de Paulo não há um fundamento plausível que sequer nos forneça qualquer entendimento das verdades inatingíveis. A fé naquilo que não se pode ainda conceber, que se sobrepõe ao campo de conhecimento e visão humanos, é o artifício concebido por ele para nos aproximemos do indizível, jamais sondável pela racionalidade ou por um sistema lingüístico de representações, mas através do espírito (1 Cor. 2:10) e da *prática* de caridade (Rom 2:13; 1 Jo 4:8).

## 2.2. Metáfora fundada x Metáfora fundante

Para compreender melhor a tensão existente entre a literalidade condenada por Paulo e o sentido inalcançável pela letra, faz-se mister recorrermos às teorias clássicas da metáfora, seja sob a perspectiva *fundada*, ou sob a ótica da metáfora *fundante*. Como já nos referimos na seção anterior, na *Arte Retórica* de Aristóteles, como fenômeno da *lexis* (elocução), a metáfora funcionaria como o transporte do nome de uma coisa a outra, seja como empréstimo, desvio ou substituição, a fim de ornamentar o discurso, valorando-o. No âmbito da poética – diferentemente da retórica, onde contemplamos uma pragmática da metáfora – observá-la-emos como essencial à sua estrutura. A metáfora como enigma velado busca tanto a valoração como a descrição em si. Ela não

---

actividade, para a fala, para o uso, para g nese) quanto diferenciar (em termos Saussureanos, onde os termos se determinam reciprocamente, não detendo um significado "em si" mas na rela o diferencial que estabelecem com os demais, sincronicamente, o que nos remete para um espaçamento, para passividade, para língua, para esquema, para a estrutura).

pode passar despercebida, devido a seu caráter constitutivo. A metáfora nesse contexto não funciona somente como deleite, como algo que dá prazer a quem a escuta, mas possui seu valor didático, tem ganho instrutivo, supera a mera ornamentação, busca transmitir conhecimento. Importante ressaltar que tanto na retórica como na poética alguma estranheza acompanha o enunciado metafórico, pois daí deve derivar o seu impacto.

Em Aristóteles, vemos que o uso da metáfora, seja na retórica, seja na poética, é de tal importância, que ele estipula as *regras* sobre as quais devemos nos ater para quando do ato de metaforizar: “a metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para espécie, ou da espécie para o gênero, ou de espécie de uma para a espécie de outra, ou por analogia (*Arte Poética*, XXI, § 7)”. E essa tentativa aristotélica de institucionalizar a retórica e a poética a partir da filosofia foi importante para selar o lugar da metáfora nessa espécie de discurso; e nessa parte do discurso, o nome, este seria um som complexo dotado de significação, e a metáfora seria definida como uma transferência da significação dos nomes, seguindo as regras mencionadas acima. Em verdade, a idéia aristotélica de metáfora como transposição de um nome a outro nos remeterá a três idéias distintas, segundo Paul Ricoeur (1913 – 2005): a idéia de desvio em relação ao uso ordinário, a de empréstimo a um domínio de origem, e a de substituição a uma palavra comum ausente, mas disponível (RICOEUR, 2005, p. 79, 80, 165, 216). E é exatamente essa noção de metáfora como termo puramente substitutivo que preponderou no tratamento da metáfora na retórica clássica, sendo, dessa forma, a *informação* fornecida pela metáfora extremamente nula, não escapando de um mero elemento que ornamenta e decora o discurso. Esse prisma de uma metáfora fundada no literal governou o pensamento filosófico dos metafísicos, principalmente Aristóteles, e influenciou a visão teológica de outros pensadores da metáfora no contexto bíblico, como Agostinho e Tomás de Aquino, os quais abordaremos agora.

Também mencionado na seção anterior, Santo Agostinho, ao discorrer sobre o valor da metáfora no texto sagrado (p. 22), afirma que, ao contrário da retórica e da poética, que não almejam o título de verdadeiro ou falso, pois se pautam no verossímil, as Escrituras pretendem ser verdadeiras, por mais que o texto esteja repleto de metáforas. A questão era como conter a deriva interpretativa que essas presenças, porventura, causariam, pois, conforme visto antes, as metáforas são transposições de significado, assim, a preocupação de se tomar um trecho como literal caso fosse ele metafórico rondou os cuidados agostinianos.

Santo Agostinho, como conhecedor de retórica e das Escrituras, consentia que usar de palavras humanas para falar do que é divino se desenhava impossível, todavia pior mal seria se não se falasse de Deus:

E que é o que até aqui dissemos, meu Deus, minha vida, minha doçura santa, ou que poderá alguém dizer quando fala de Ti? Mas ai dos que nada dizem de Ti, pois, embora seu muito falar, não passam de mudos charlatães (*Confissões*, IV).

Eis um paradoxo com o qual se deparava, e a função da metáfora se desenhava mais significativa para ele do que para seus predecessores gregos acerca desses estudos. Agostinho afirmava que, em muitos casos, o literal não era o caminho necessário à verdade, assim como afirmou o apóstolo Paulo em sua carta aos romanos, daí o cuidado que devemos tomar ao interpretar literalmente alguma passagem bíblica, quando talvez ela esteja no campo do metafórico. A metáfora está atrelada ao indizível, visto que ela participa daquilo que não pode ser explicado, quando, segundo ele, “o olho da carne salta o espírito” (*Doutrina Cristã*, Livro II, § 15). Assim, diferentemente da retórica e da poética de Aristóteles, onde a metáfora está ligada ao impacto pelo estranho, aqui ela possui um caráter didático, conforme ele escreve: “Basta dizer que ninguém contesta o fato de se aprender mais espontaneamente qualquer coisa com a ajuda de comparações; e que se descobre com maior prazer as coisas que se procuram com certa dificuldade” (*ibidem*, Livro II, § 8). Mesmo assim, a metáfora não assume um papel principal, pois para Agostinho aquilo que metaforicamente foi dito, antes o foi de forma explícita: “Mas, na verdade, quase nada sobressai nessas obscuridades que não esteja mais claramente expresso em outro lugar” (*ibidem*).

Em Agostinho, conforme já vimos na seção sobre a tensão *representação x práxis*, tanto o metafórico quanto o literal podem conduzir a Deus, caso estejam afinados no objetivo precípua do texto sagrado, o qual é elevar os homens à prática da caridade. Alinhado a Paulo, Agostinho chega a afirmar que, para esclarecer o sentido de um trecho bíblico, é por vezes inútil se ater às traduções que mais se apegaram ao pé da letra, pois não será através delas que adquiriremos o conhecimento. Não obstante isso, há ainda uma aproximação com a visão representacionista de linguagem no texto agostiniano, principalmente ao dizer que “a ignorância da natureza das coisas dificulta a interpretação das expressões figuradas” (*ibidem*, Livro II, § 24), ou seja, se não antes soubermos a significação própria dos signos convencionais, ou conforme Aristóteles, os nomes cujos sons complexos são dotados de significação, dificilmente compreenderemos as metáforas contidas nas Escrituras.



A insistência com que Paulo debate a eficácia da Lei nas suas cartas é pelo motivo de que aqueles de sua carne ainda se debruçavam sobre o que era transitório, em detrimento do que se apresentava eterno. Ao citar Moisés e um “véu sobre sua face” ao instituir os mandamentos da Torah Divina, figuradamente admoesta sobre o significado metafórico das Escrituras Sagradas, as quais foram, através de Deus, recebidas por um homem. Para Paulo, de que forma um homem poderia pôr em letras cognoscíveis a ciência insondável do divino criador? Agostinho retoma o tema, ao considerar que a submissão dos israelitas à letra, às coisas temporais, não os impediram de encontrar um sentido que os elevasse à fé monotéica, pois, enquanto povo escolhido por Deus, pautaram suas obras e fé na virtude de adoração a um único Deus, e na caridade, a qual Cristo veio personificar, mas, por não se ater a esses signos transitórios, não foi reconhecido pelo seu próprio povo. O discurso paulino é severo, condena aquele que vive na letra; o de Agostinho é diplomático, pois afirma que o homem que venera um signo útil instituído por Deus, não venera o transitório, mas o próprio Deus, mesmo esse que Paulo combatia, pois “nesse tempo ainda não era conveniente ser desvendada a razão desses signos a espíritos carnis, visto que deviam eles estar submetidos a tal jugo” (*A Doutrina Cristã*, Livro III, § 12) – entenda-se o da escravidão à letra. E ainda que “em nosso tempo, quando pela ressurreição de nosso Senhor brilhou claríssimo o signo de nossa libertação, não estamos mais oprimidos pelo pesado encargo de submeter-nos àqueles signos primitivos (*ibidem*)”.

O caminho que Santo Tomás de Aquino (1225 – 1274) percorreu ao falar sobre as metáforas no texto bíblico foi um tanto diverso do de Agostinho, pois admite a linguagem metafórica sobre Deus, mas criticando ao mesmo tempo uma teologia simbolista e reconhecendo o estatuto científico da teologia, pelo uso analógico do conceito e da linguagem: “precisamente porque d’Ele é mais o que não sabemos do que o que sabemos, e a metáfora, por sua carga imaginativo-afetiva sensível, mostra mais claramente a inadequação de nossa linguagem humana com respeito a Deus” (*Suma Teológica* I, q. I, a IX, obj. III). Entretanto reconhece que convém às Escrituras nos transmitir o conhecimento divino por intermédio das comparações, que são próprias aos homens, porquanto comungava com Agostinho da idéia de que pelo intelecto não se pode chegar a Deus, e o que se conhece pela metáfora não se pode conceber totalmente pelo intelecto:

[...] e, do mesmo modo, o nome leão, aplicado a Deus, não significa senão que Deus age fortemente, nas suas obras, como o leão nas suas. Por onde é claro que tais nomes,

aplicados a Deus, não podem ser definidos senão por comparação com o sentido que têm quando atribuído às criaturas (*S. Th.*, q. XIII, a. VI, sol. I).

Sob o ponto de vista aristotélico de que a analogia é uma espécie de metáfora, afirma Tomás de Aquino que “Entre Deus e as criaturas não há similitude por meio de algo comum, mas por imitação, donde se diz que a criatura é semelhante a Deus, mas não o inverso, como o diz Pseudo-Dionísio” (*S. Th.* I, q. IV, a I, rep. III). Em sua obra *De Veritate*, Santo Tomás reafirma que, apesar de não haver uma relação determinada entre o finito e o infinito, há uma possibilidade de analogicamente um nome ser afirmado de Deus e da criatura, conforme concluiu Paul Ricoeur acerca do assunto: “Pode-se dizer ainda: o que o finito é para o finito, o infinito é para o infinito. Transcrevamos: a ciência divina é para Deus o que a ciência humana é para o criado” (RICOEUR, 2005, p.423).

Para Tomás de Aquino, a relação de causalidade criadora é que permite a relação de analogia feita entre os valores humanos e os espirituais, pois para ele o ser não é concebido mais como forma do que como o ato de ser. Assim como o efeito está para a causa, estamos para nosso criador, e da mesma forma que efeito e causa não são a mesma coisa, também não deveríamos nos apegar a essa relação cópia/modelo no tratamento com o Divino Ser. Daí a importância de se falar dos nomes atribuídos a Deus nas Sagradas Escrituras, pois durante muito tempo a teologia apofática cuidou de opiniões diversas acerca da nomeação ao Supremo, porém, entre as diversas reflexões de pensadores como Platão, Aristóteles, Plotino, Pseudo-Dionísio, Santo Tomás preferiu pensar essa causalidade como analógica, o que nos permite nomear indiretamente a Deus a partir da criatura, como ele afirma na *Suma Teológica*: “em razão da relação que a criatura mantém com Deus, seu princípio e sua causa, em quem preexistem excelentemente todas as perfeições daquilo que existe” (*S. Th.* I a. q XIII, art. 5).

Tal leitura nos remete a, por exemplo, atribuir a Deus características conhecidas pelos homens, como sábio, bom, verdadeiro, justo; todavia, segundo Tomás, apesar de a palavra poder ser aplicada analogicamente, não há uma univocidade entre Deus e os homens, haja vista, conforme Ricoeur, a significação apresentar características diferentes nos dois usos.

Aqui vemos um contraponto entre a opinião de Tomás de Aquino e a de Paulo, porquanto para o apóstolo dos gentios, não há como se atribuir quaisquer adjetivos a Deus, tendo em vista sua total inacessibilidade aos homens, senão pelo espírito, o qual já não possui uma linguagem humana, portanto, impossível de ser compreensível ao

intelecto. Diferentemente para Tomás, que acredita serem as perfeições de tudo o que há no mundo, e, portanto, também presente nas criaturas de forma dividida e multiforme, antes existentes no Criador, na unidade e na simplicidade (RICOEUR, 2005, p.428).

Tomás é favorável às analogias propriamente transcendentais em detrimento das meramente simbólicas, pois estas revelam valores materiais que não podem ser atribuídos a Deus, tais como leão, ouro refinado, etc., enquanto que aqueles definiriam com maior proximidade a natureza imaterial do Criador, quais sejam, amor, verdade, bondade, etc. Assim, ao ver de Santo Tomás, a metáfora aqui repousa sobre a “similitude da proporção”, de modo que os nomes que a Deus se atribuem são propriedade das criaturas, e quando aplicados ao Criador, esses nomes não significam senão uma semelhança com esta ou aquela criatura (RICOEUR, 2005, p. 429).

Irrompendo com os ideários de metáforas sob a perspectiva fundada, encontramos o filósofo Giambatista Vico (1668 – 1744), com sua *Ciência Nova*, e isso nos interessa neste trabalho em especial, pois além de surgir a metáfora como elemento fundante, diferentemente dos casos até aqui debatidos, Vico procurará, colocando a ciência sob uma base racional e empírica, a existência de um padrão na história, no comportamento humano. Ele então, considerando a história, conclui que a primeira forma de expressar o mundo é poética, pois a partir de seus próprios atributos, o homem se projeta para o mundo como por exemplo, ao dizer “o braço do rio”, ou “o pé da montanha” (VICO, 1999, p. 18).

Considerando a “primeiridade” da sabedoria poética, em Vico temos a sugestão da *poesia como origem do mundo*, indo, nesse caso, de encontro a uma história aristotélica, a qual nos remete ao paradigma da racionalidade desde o início. Vico colocará em jogo esse modelo de pensamento ao falar em uma idade não-abstrata, não lógica, não raciocinada. Conjecturando um intercâmbio entre as perspectivas do povo hebreu e a de Vico, poderíamos supor a existência de uma Idade dos Deuses, em que a sabedoria poética poderia ser cambiada pelo termo sabedoria divina, na qual imperava a jurisprudência dos profetas para interpretar as divindades, personificada na figura de Moisés, aquele para quem Deus fez materializar-se a Sua essência, e em cujos desígnios deveria toda a Israel se pautar.

Através dessa perspectiva histórica, inaugurada em Vico, a linguagem não tem uma essência, como bem afirmavam os filósofos da Antiguidade Clássica, mas atravessa as eras – a Idade dos Deuses, dos Heróis e dos Homens – sendo, somente nesta última era, um sistema de representação articulada das idéias. Dessa forma, Vico é

contrário à perspectiva de que a linguagem se cria na Idade dos Homens, de maneira que a própria natureza é histórica e a linguagem faz parte de nossa natureza. O homem se desenvolve linguisticamente não por conhecer o mundo, porém, por sua insciência das coisas:

Que “o homem ignorante faz de si regra do universo”, assim nos exemplos aduzidos (“cabeça” para porta ou princípio; “boca” todo tipo de abertura; “lábio”, beira do vaso ou de outra coisa, etc.), ele de si fez um mundo. Porque assim como a metafísica raciocinada ensina que “*homo intelligendo fit omnia*”, assim esta metafísica fantástica demonstra que “*homo non intelligendo fit omnia*”; e, talvez, esta seja mais verdadeira do que aquela, pois o homem, ao entender, abre a sua mente e compreende tais coisas, mas ao não entender ele de si faz essas coisas e nelas se transforma (VICO, 1999, p. 170).

E, ainda consoante Vico, os homens primeiro sentem sem se aperceberem, depois percebem com espírito perturbado e comovido e, finalmente, refletem com mente pura (*ibidem*, p. 17). Aqui, os “tropos” são fundamentos de nossa vida, haja vista sua concepção de “primeiridade” poética, onde os homens, em reação ao mundo, constroem uma linguagem metafórica para distinguir as coisas.

Conforme Friedrich Nietzsche (1844 – 1900), em espírito semelhante, afirmou em *Da Retórica*: “Se os poetas (diz Aristóteles, *Retórica*, III, 1), mal-grado pensamentos comuns, parecem ter conseguido, pelo encanto da sua linguagem, uma tal nomeada, é porque o primeiro discurso foi poético”(NIETZSCHE, 1995, p. 63). Seu modelo filosófico anti-reducionista nos será de suma importância para que trabalhemos o discurso de Paulo, pois, se em Vico não se pode reduzir o conhecimento às ciências naturais, em Paulo as ciências naturais não dão conta das insondáveis ciências primeiras, pois, conforme ele mesmo diz em sua carta aos coríntios, nosso conhecimento é limitado, por isso vemos “em espelho e de maneira confusa” (1 Cor. 13:12).

Em Nietzsche, ratifica-se o prisma de uma metáfora com papel fundante na linguagem humana, não podendo as palavras com seu suposto sentido próprio captarem a essência daquilo que lhes escapa, conforme ele afirma, referindo-se à retórica: “A sensação que é suscitada por uma excitação nervosa não apreende a própria coisa: essa sensação é figurada no exterior por uma imagem” (NIETZSCHE, 1995, p. 45). Ainda discorre sobre como o espírito humano não percebe as coisas por penetração das mesmas na consciência, mas através da relação que nós estabelecemos com o que nos é apresentado:

A essência plena das coisas nunca é apreendida. As nossas expressões verbais nunca esperam que a nossa percepção e a nossa experiência nos tenham fornecido sobre a coisa um conhecimento exaustivo e, de algum modo, respeitável. Produzem-se uma vez que a excitação é sentida. Em lugar da coisa, a sensação só apreende uma marca (Merkmal). É o primeiro ponto de vista: a linguagem é retórica, porque apenas quer transmitir uma dóxa, e não uma *epistêmê* (NIETZSCHE, 1995, p. 46).

Nietzsche, assim como Vico, concede à metáfora um lugar de gênese, de modo que para ele todas as palavras, no que atine à sua significação, são desde o princípio, e em sua natureza, tropos, alegorias. Tanto que, em sua obra já mencionada, cita Cícero, para confirmar a idéia de que o discurso metafórico não surgiu de uma vontade de se agradar pelo ornamento, mas de uma necessidade de comunicação primeira:

Da mesma maneira que a roupa foi primeiro inventada para proteger do frio e que em seguida foi utilizada para ornamento e enobrecimento do corpo, também o tropo, saído da carência, se tornou de uso freqüente pelo deleite que proporcionava (NIETZSCHE, 1995, p. 70, citando *De Oratore*, III, 38, 155).

O filósofo alemão, refutando a idéia de que as significações próprias surgiram sem ornamento em sua origem, contida no paradigma da metáfora fundada, brilhantemente lembra passagem de Jean Paul, em seu *Vorschule der Aesthetik*:

Tal como na escrita o hieróglifo precedeu o alfabeto também na linguagem falada a metáfora, na medida em que designa relações e não objetos, é a palavra anterior antes de progressivamente ter de deslocar-se até se tornar expressão própria. A parte-da-alma e a parte-do-corpo eram ainda só uma porque o eu e o mundo estavam ainda misturados. É por isso que qualquer língua, do ponto de vista das relações espirituais, é um dicionário de metáforas extintas (NIETZSCHE, 1995, p.71).

Se na esfera da metáfora como elemento fundante, tanto Vico como Nietzsche – por mais que este último contraponha vigorosamente o apóstolo em muitas ocasiões, em especial em sua obra *O Anti-Cristo* – podem ser aproximados do ponto de vista paulino acerca da linguagem, quanto mais no que diz respeito aos conceitos de verdade e mentira, que Paulo atribuía aos pensadores hebreus da época, atrelados à ilusão de perscrutarem Deus por meio do intelecto. Para o apóstolo, os homens trocaram as verdades divinas pelas mentiras humanas, citando trechos das Escrituras sagradas referentes ao gênero humano como mentiroso, bem como às suas linguagens como propensas ao tropeço, a fim de validar seu argumento: “pois não há sinceridade em sua boca, em seu íntimo não há mais que ruína; sua garganta é sepulcro aberto e sua língua é fluente” (Salmos 5:10). Analogicamente, Nietzsche em seu tratado *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, calcula o intelecto humano como algo lamentável e

sem finalidade dentro da natureza, apesar da certeza filosófica de “ver por todos os lados os olhos do universo telescopicamente em mira sobre seu agir e pensar” (NIETZSCHE, 2000, p. 45). A verdade, da qual o homem pensou ter ciência completa, configura-se como mera ilusão de ótica, haja vista contentar-se com as formas, superficiais e imagéticas, não os conduzindo à parte alguma, senão a uma percepção através de estímulos nervosos, sobre o qual o próprio já mencionou em sua obra sobre a retórica. A confusão inerente ao ser humano entre esse estímulo nervoso transformado em sons, definição de Nietzsche para a palavra, e o som complexo mínimo dotado de significação, definição aristotélica de palavra, conduz o homem a um erro, que é “concluir do estímulo nervoso uma causa fora de nós (...) resultado de uma aplicação falsa e ilegítima do princípio da razão (*ibidem*, p. 47)”, o que o levou a designações e divisões do espaço natural apoiadas sobre o manto do disfarce, para não dizer da mentira, conforme Paulo asseverava. Essas delimitações arbitrárias refletem uma impossibilidade humana de captar a coisa em si – a verdade pura sem conseqüências – inteiramente incaptável por natureza, mesmo ao “formador da linguagem”, o legislador, segundo as palavras de Platão, no *Crátilo*. Ratificando seu pensamento já exposto na obra *Da Retórica*, Nietzsche afirma:

Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e, no entanto, não possuímos nada mais do que metáfora das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem (NIETZSCHE, 1995, p. 47),

o que reafirma a tese de que não é logicamente que ocorre a gênese da linguagem.

Consoante observamos na doutrina agostiniana, nem sempre o literal é o melhor caminho para se chegar à verdade, então, da mesma forma que Nietzsche interrogou, permanece o questionamento: o que é a verdade, então? Para o filósofo alemão, a verdade metafísica estaria imersa e contaminada pelas ilusões convencionais, constituídas por uma série de antropomorfismos, anteriormente enfatizadas pela poética e pela retórica, e hoje canônicas e obrigatórias, conforme o próprio diz: “as verdades são ilusões, das quais se esqueceram que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas (NIETZSCHE, 1995, p.48)”.

Após esse comentário nietzschiano, adentraremos nos estudos de Jaques Derrida, com sua obra *Mitologia Branca*, uma importantíssima baliza teórica para nossa análise da metáfora como fenômeno fundante da linguagem.

Derrida utilizar-se-á da metáfora da *usura* para explicar como se dá o apagamento da “figura original” da palavra usada, apagada e polida pela circulação do conceito filosófico, tal qual uma efígie ao se usar a pedra-de-amolar em medalhas e moedas. Derrida não admite que o sentido primitivo de uma palavra seja exatamente uma metáfora. A seu ver, a idéia dessa figura original seria uma espécie de “figura transparente”, a qual equivaleria a um sentido próprio; contudo

[...] torna-se metáfora quando o discurso filosófico põe-na em circulação. Esquece-se, então, simultaneamente, o primeiro sentido e o primeiro deslocamento. Não notamos já a metáfora e tomamo-la pelo sentido próprio. Duplo apagamento (DERRIDA, 1991, p. 251).

De qualquer forma, preserva-se no discurso derridiano a noção de metáfora fundante, porquanto, em toda manifestação filosófica, o homem é conduzido a esse processo de metaforização da palavra original, o que vai ao encontro da crença de Nietzsche em dizer que o sentido literal é uma linguagem figurativa, cuja figuratividade foi esquecida, tal qual o exergo da moeda usada frequentemente.

Para Derrida, o caminho percorrido pelos filósofos metafísicos em direção a um logos nada mais é do que um mito disfarçado, e a mitologia branca repousaria sobre a crença na metafísica da presença, cujo logocentrismo explicaria todas as coisas do mundo sensível, inclusive os tropos. O projeto de Derrida consiste na quebra dessa vertente, pois toda definição de metáfora exige outra metáfora, sua teorização é impossível, logo não se pode explicá-la sem metaforizações, o que resulta numa “metaforicidade sem limites” (*ibidem*, p. 255). Sua estratégia é reconhecê-la como sintoma de uma rede de pressupostos, de não-ditos, de implícitos, negando, assim, seu valor absoluto, presente no discurso metafísico do “próprio”, o qual aprisiona a linguagem a uma ordem exterior a ela mesma.

Essa metaforicidade da metáfora também comparece no discurso dos estudiosos da mística do texto judaico, os cabalistas, os quais acreditam ser a Escritura sagrada uma parte da essência divina, todavia, de natureza metafórica desde quando posta em palavras pelos profetas. A literatura rabínica admite que só se pode chegar a um conhecimento do texto sagrado através de explicações metafóricas, por meio de parábolas, de maneira que a metáfora somente se explica por outra metáfora, os chamados *mashal* rabínicos, de forma que o “jogo livre dos significantes” (DERRIDA, 1991, p. 176) proposto por Derrida, em lugar do logocentrismo, sugere que a metáfora estabeleça, de forma não finita, seu alcance em si mesma, não em um universo metafísico.

Paulo pregava a boa nova, em novidade de espírito, por muitos lugares da Europa e Ásia crente na genealogia de Cristo, morto e ressuscitado, exposta por João em seu evangelho: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Todas as coisas forma feitas por Ele, sem Ele nada do que foi feito se fez” (Jo. 1:1 a 3). Conforme Santo Tomás de Aquino declarou mais tarde, isso nos colocaria na situação de “ato” do Criador; portanto, assim como os nossos atos são reflexo e efeito de nossas vontades, transmutações de nosso invisível estado de ânimo ao campo do sensível e do visível, seríamos, como criaturas, simplórias metáforas de uma realidade incomensurável. E à medida que mais buscássemos o conhecimento das causas divinas por intermédio de vãs filosofias, preocupadas com a literalidade, cada vez mais estaríamos sujeitos aos tropeços inerentes às nossas línguas, pois conforme o apóstolo frisou das Escrituras: “todo homem é mentiroso (...) sua língua profere enganos” (Rom. 3:4).

Santo Agostinho ressaltava a importância das metáforas como mantos protetores das Escrituras, ao dizer que não duvidava de que:

a obscuridade dos Livros santos seja por disposição particular da Providência divina, para vencer o orgulho do homem pelo esforço e para premunir seu espírito de fastio, que não poucas vezes sobrevém aos que trabalham com demasiada facilidade (*A Doutrina Cristã*, Livro II, § 7).

Em consonância, Rabi Eleazar, na *Midrasch Tehilim*, afirmou que “as várias seções da Torá não foram dadas em sua ordem correta, fossem assim, qualquer pessoa que as lesse seria capaz de ressuscitar os mortos e fazer milagres” (SCHOLEM, 2009, p. 50). Em ambas as visões, temos que a metáfora bíblica possui caráter didático, visto que deve ser vislumbrada como instrumento de elevação moral e espiritual. A diferença entre os escritos de Santo Agostinho e os estudos da metáfora nos textos judaicos, é que para Agostinho a metáfora não possui papel principal, pois, como se disse, “o que foi dito metaforicamente, antes o foi explicitamente”, enquanto que para o judaísmo, principalmente para a Cabalah, o texto sagrado nasce metafórico.

Nos *mashal* rabínicos, há uma fuga dos conceitos teoricamente místicos dos cabalistas para um trabalho onde a busca pelo literal é iniciada por intermédio da narrativa metafórica, a fim de desvendar essas obscuridades bíblicas da qual falou Santo Agostinho. Porém, primeiramente, falemos um pouco sobre a visão da Cabalah acerca da natureza da Escritura, especialmente da Torah, principal compêndio da tradição judaica. Doravante, trabalharemos com o conceito de metonímia, para que possamos contemplar o de metáfora, pois essa associação se faz mister, tendo em vista a



contemplação da Torah como proveniente do próprio de Deus, mais especificamente de sua natureza mística.

Na Torah inteira ocorre por seis mil oitocentos e vinte e oito vezes referências ao tetragrama IHWH (o qual se entenda por Iavé, ou Jeová); e, para os cabalistas, a Torah não é apenas composta por Nomes de Deus, mas é, como um todo, o grande Nome de Deus. Nela, Deus expressou Seu Ser transcendente, ou um aspecto de Seu Ser que pode ser revelado à Criação e através da Criação. Daí, a importância de concebermos a metáfora no contexto judaico como a origem da comunicação entre Deus e os homens, pois a Torah não é apenas uma obra escrita para fins de coação social ou institucionalização religiosa. Conforme a tradição cabalística, ela emanou da essência oculta de Deus, dois mil anos antes da criação do mundo, ocasião onde contemplamos o sentido metonímico deste livro sagrado, haja vista ser a mais importante parte de um Todo – O Poderoso.

Se antes da criação do mundo já havia a Torah, e se ela emanou da essência oculta de Deus, isso fez com que alguns cabalistas, como Menahem Recanati, chegassem à conclusão, através de um antigo ditado “Antes que o mundo fosse criado, só Deus e o Seu Nome existiram”, de que Deus, Ele mesmo, é a Torah, “pois a Torah não é algo além d’Ele, e Ele não está além da Torah” (Zohar, II, 60<sup>a</sup>). Para eles, as letras representam corpo místico de Deus, enquanto que Deus é a alma das letras.

Para entender a alma divina por detrás de Seu corpo, é necessário “tirar o véu da letra”, conforme referência de Santo Agostinho a Paulo Apóstolo. Mas essa tarefa de forma alguma seria fácil, simplesmente porque a concepção de linguagem como forma de representação do mundo – conforme se vê em Aristóteles – ainda assola a história humana.

De acordo com os estudos cabalísticos, a Torah não somente é vista como o grande nome de Deus, mas, como veremos a seguir, é ela um organismo vivo, que resume uma parte do próprio Deus, reveladora da natureza que pode ser compreendida pelos seres humanos e, conforme já mencionado, emanou da essência oculta de Deus, dois mil anos antes da criação do mundo. Portanto, seria a encarnação do Verbo divino. E na *Trindade*, Agostinho nos fala sobre as semelhanças desse Verbo de Deus com o nosso verbo interior, ao comparar a sentença “(...) e tudo foi feito por Ele” com a passagem do *Eclesiástico*, “Preceda todas as tuas obras a palavra” (Ecl. 37:20).

Para os cristãos, esse verbo seria a encarnação do Filho de Deus, o qual deu sua vida pela salvação da humanidade e provavelmente era d’Ele, e não da Torah, que

Agostinho falava quando menciona o termo “Verbo Unigênito” (*A Trindade*, Livro XV, § 20). De toda forma, durante o tempo em que esse verbo encarnado – Jesus – esteve entre os humanos, ressaltava incessantemente a Lei de Moisés – expressa na Torah – como uma forma de se aproximar do próprio Deus, porém não mais na “caducidade da letra”, segundo Paulo.

O simbolismo é algo muito presente na tradição dos cabalistas, tendo em vista que estudam a Torah por esse prisma mítico ao qual Ela mesma remete. Segundo a Cabalah, a Torah não contém uma única letra ou ponto sequer supérfluos, pois é um “edifício” talhado a partir do Nome de Deus, e que diferentemente de um organismo vivo com partes vitais e outras nem tanto, toda a Torah é igualmente preponderante para o funcionamento do conjunto. Segundo essa teoria, não haveria a mínima distinção entre, por exemplo, o capítulo que trata do levantamento do censo de Israel, onde Moisés elencará as gerações dos filhos de Jacó, e os dez mandamentos da Sagrada Torah, onde estão as bases jurídica, moral e religiosa da tradição judaica.

No livro *Tikunei Zohar*, consta que “a Torah tem uma cabeça, um corpo, um coração, uma boca, e outros órgãos, da mesma forma como Israel”, e que esse coração é a Torah escrita, sendo a boca a Torah oral - *mashal*: narrativa metafórica. Rabi Isaac afirmava que a Torah escrita só pode tomar forma corpórea por meio da força da Torah oral, e que em seu organismo místico, não existe Torah escrita livre do elemento oral que possa ser conhecida por criaturas que não sejam profetas. É nesse contexto que a importância do *mashal* se dá, como a manifestação necessária para que os seres humanos – os que não são profetas – possam ter acesso ao Verbo de que estava cheio o coração de Deus. É ele a boca a qual o próprio Jesus retomou em seu Evangelho, segundo Mateus, 12:13: “a boca fala daquilo que o coração está cheio”.

Representando aqui a Torah Oral, a boca da qual nos diz o *Zohar*, o *mashal* rabínico se revela como eminentemente metafórico, onde a metáfora é tomada como instrumento linguístico adequado à função hermenêutica da linguagem. Segundo Jonah Fraenkel, no *mashal* rabínico, a metáfora tem função predicativa, e não decorativa, ou denominativa (FRAENKEL, 1991, p. 326). Partindo desse princípio, admitimos que, enquanto a metáfora como tropo podia ser vista como transposição de um nome estranho a outra coisa, segundo a retórica antiga e clássica, aqui se considera que é o enunciado inteiro que constitui a metáfora. Ela não aparece como desvio do literal ao figurado, mas como uma resposta a uma certa inconsistência do enunciado interpretado literalmente. A metáfora não é o desvio, mas a redução do desvio. Ela intervém para

realizar essa redução criada pela impertinência (RICOEUR, 2000, p. 287). A metáfora é apresentada, sob a ótica judaica, tanto dos cabalistas, como dos Rabis, como um elemento fundante do discurso inerente a essa tradição, haja vista que, de acordo com o exposto nas linhas anteriores, a metáfora é a primeira manifestação comunicativa existente, e é materializada através da Torah Escrita.

Mesmo com os obstáculos, os cabalistas e os Rabis vão se usar da própria “problemática” em cena – a metáfora – como o antídoto que desvendará as obscuridades bíblicas: a narrativa metafórica, o *mashal*, que, através de parábolas, contextualizam o texto da Torah e remetem o ouvinte a uma moral que emerge, então, das Escrituras, fazendo assim surgir um sentido que não metafórico, mesmo advindo pelo processo de metaforização. Ao contrário do que se vê na *Doutrina Cristã*, de Santo Agostinho, onde a metáfora esconde um sentido literal, na perspectiva judaica a metáfora revela, desnuda o próprio metafórico, idéia que comparece também nas perspectivas de Jaques Derrida e Friedrich Nietzsche.

Esses pressupostos teóricos acerca da tensão *metáfora fundada x metáfora fundante* circundarão a análise das cartas de Paulo de Tarso, a fim de que vislumbremos sua obra dentro de um encadeamento de novas idéias, em contraposição às vigentes, tanto nas filosofias grega e romana, quanto na teologia hebraica, da qual era doutor da Lei.

### 2.3. Dizível x Indizível

Para uma melhor compreensão teórica do tema proposto nesta pesquisa, é importante dissecar as grandes contribuições para o gênero apofático de inúmeras vertentes do conhecimento filosófico, o que culminou em uma “crescente tendência, hoje em dia, de um reconhecimento de uma presença implícita do não-proferido e mesmo do indizível como uma pressuposição necessária, sublinhando todo discurso. A cultura ocidental tem sido dominada pelo *logos* – paradigma da representação – o que a levou a recusar, mesmo como uma possibilidade, o discurso apofático” (FRANKE, 2007, Vol I, p. 09).

O primeiro desenvolvimento sistemático deste discurso é encontrado no âmbito da filosofia neoplatônica, dentro da qual surge uma possibilidade discursiva sobre a realidade transcendente: precisamente a chamada via negativa como forma de tornar possível um discurso sobre idéia do “Uno”, para o qual todas as expressões positivas são inadequadas ao fim de descrevê-Lo. Só poderíamos falar desse Uno de forma a

dizer o que ele não é, destarte, utilizando apenas o discurso negativo. Tem-se como texto inaugural dentro desse universo discursivo, como se disse, o *Parmênides* de Platão, obra em que ele levanta duas hipóteses: se o Uno é Uno; se o Uno é...

Desenvolvendo melhor essas hipóteses, na primeira (If one is one), o um é estritamente um, unicamente, absolutamente, exclui o múltiplo, o fracionamento, a mudança e o tempo, o que enfraqueceria a unidade. Portanto, é incognoscível e inefável [*Parmênides*, 137d – 142a]. Dessa forma, o Uno não possui figura – pois não é todo, nem partes, nem reto, nem circular –, é sem espaço, pois não é em si mesmo nem em outra coisa, não está no tempo, d’Ele não se possui ciência, etc.

Já na segunda (the One is), o Uno é verdadeiramente, engaja-se em uma quantidade de relações e participações, a ponto de gerar confusão [*Parmênides*, 142b – 155e]. Assim, esse Uno é todo e é infinitas partes, possui em si todas as figuras, está no espaço e tempo, está em repouso e em movimento e dele há ciência, opinião e percepção.

Existem problemas nessas hipóteses, pois se o Uno é algo, obviamente esse ser adiciona algo à natureza do Uno, dessa forma estaríamos falando positivamente dele, o que macularia sua perfeição. Por outro lado, se o Uno é o Uno, da mesma forma adicionaríamos algo à natureza pura e simples do Uno. Mesmo dizer simplesmente Uno nos levaria ao erro, pois estaríamos diante de uma dualidade acerca de sua natureza: ele mesmo e seu nome. Portanto, vemo-nos diante de uma situação de discurso indizível.

A metafísica de Plotino sobre a lógica aporética de Platão acerca do Uno começa por buscar uma experiência mística do mesmo, a plena unidade com esse princípio supremo através do silêncio. Essa união só é possível através da negação a determinações finitas e do despojamento de tudo o que pode ser dito. Essa escola de pensamento culminou em Proclo, o qual, pela via negativa, elaborou uma espécie de mistagogia do Uno, tornando-o um objeto de adoração cultual, inspirando suas evocações do Ser Supremo, como divinas inspirações textuais. Proclo foi autor de hinos de exaltação e devoção a esse Puro Ser como inefável e princípio único de tudo. Em *Commentarium in Parmenidem*, ele conclui que o Uno está além de todas as definições e descrições, com isso expõe a total ineficácia do *logos* para articular em palavras esse Ser Supremo. Essa conclusão resume o pensamento dos neoplatônicos e dos antigos gregos.

Quando o Imperador Justiniano fechou a Academia de Atenas, em 529 d.C., iniciou-se uma era de crença em que o *logos* seria plenamente capaz de articular todas

as coisas. A interpretação metafísica de Plotino do *Parmênides* vem sendo vista como um completo desentendimento (DODDS *apud* FRANKE, 2007, Vol I, p. 11). Sua interpretação vista dessa forma inaugurou o texto platônico em uma nova direção de pensamento, tornando-se um canal de uma original especulação do Uno e sua inefável transcendência. Essa maneira de especular foi muito importante principalmente por reenquadrar a metafísica, expondo seu terreno, bem como sua impropriedade, colocando em jogo a ilusão da representação. Essa inversão apofática faz uma reviravolta na organização metafísica das coisas, fazendo uma releitura – poderíamos aqui arriscar, uma espécie de desconstrução derridiana – do discurso metafísico, baseado neste princípio indizível que não pode ser articulado nem teorizado, analisado, tampouco argumentado. Isso transforma radicalmente a perspectiva de entendimento da metafísica tradicional.

Pelos séculos quinto e sexto depois de Cristo, Pseudo-Dionísio escreveu *Corpus Dionisiacum*, no qual as mesmas lógicas negativas do neoplatonismo eram aplicadas; todavia o Uno não era só aquele ser inefável como também o criador das escrituras cristãs, a Trindade:

In these writings (*Corpus Dionisiacum*) of the author known today as Pseudo-Dionysius the Areopagite, the same logic of negating all predications is applied. Just as in the Neoplatonic via negativa, but it is no longer simply the One that is unsayable so much as the Creator God of the Christian Scriptures, the Trinity (FRANKE, 2007, Vol I, p. 13).

Muitos dos pesquisadores do cristianismo médio proporcionaram o encontro das revelações bíblicas com a cultura epistemológica e religiosa dos gregos, e mesmo antes do cristianismo já havia uma aproximação das escrituras judaicas com os escritos gregos neoplatônicos, com Filo de Alexandria. Havia já no segundo século depois de Cristo um volume considerável de literaturas cristãs que apregoavam e aperfeiçoavam maneiras de atingir a essa transcendência divina por meio das fórmulas negativas. Muitas dessas formas de teologia negativa foram desenvolvidas tanto por neoplatônicos como por literaturas judaico-cristãs, tais como do Sufismo islâmico, da Cabalah judaica e do misticismo cristão (FRANKE, 2007, Vol II, p. 33), através das quais a limitada experiência humana intelectual se alçava à revelação, assim igualmente à ocultação e ao mistério da suprema divindade sobre a qual não se pode dizer.

As religiões monoteístas modificaram à sua forma o conceito do Uno inefável neoplatônico, haja vista que, apesar de manterem a ideia de inacessibilidade e inefabilidade desse Uno, ele não mais é concebido como um ser cuja natureza só se

pode alcançar através da abstração, mas como o criador vivo, amoroso, onipresente na existência de uma forma transcendente à apreensão humana. A Cabalah judaica por meio de uma interpretação esotérica da sagrada Torah foi uma importante linha de pensamento que destacou essa forma de enxergar a comunhão com o Uno.

Algumas das ideias paulinas acerca do indizível divino certamente são herança de sua cultura hebraica, adquirida durante sua estadia intelectual com Gamaliel, mestre em Israel. E por conhecer intimamente todos os aspectos da Torah Escrita e da Torah Oral, inerentes ao estudo da lei judaica, acreditava que as emanações divinas – chamadas pelos cabalistas de *sefirót* – constituíam o mundo dos atributos divinos, em que se desdobra o poder criador de Deus. E esse mundo de mistérios se movia em revelação em todos os domínios da criação, conforme Paulo afirma em Romanos: “Sua realidade invisível (...) tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas” (Rom. 1:20), mas, apesar disso, para os cabalistas, assim como também para Paulo, essa vida divina manifestada através das *sefirót* é a revelação de uma raiz oculta, acerca do que nada ainda pode ser dito, nem mesmo através de símbolos. Essa raiz indizível e secreta é chamada pelos cabalistas de *en-sof*, o infinito. Esse processo de emanação da luz divina é considerado pelos cabalistas como o desdobramento de uma linguagem divina, como o mundo secreto da divindade sendo um mundo de linguagem, um mundo de nomes divinos que se abrem de acordo com uma lei que lhes é própria (SCHOLEM, 2009, p. 56). A Cabalah, assim como Santo Agostinho, em *A Doutrina Cristã*, assegurará a impossibilidade de tradução pelas ciências humanas destes significados divinos, ao que o precursor da semiótica chamará de “obscuridades dos livros sagrados”, apresentando em si uma didática elevadora, sobre a qual falaremos mais adiante.

O ponto que Paulo combate em sua crítica à Lei é a crença de que a Torah – representação cabal da Lei de Deus – seja a essência secreta da linguagem divina desvendada, a inefável ciência superior comunicável através das letras da lei. O apego à letra característico dos hebreus, sempre condenado por Paulo em sua primeira epístola bíblica, é ratificado por alguns estudos cabalísticos acerca da natureza da Torah como não somente composta por nomes de Deus, mas como o grande nome de Deus, de forma que a Lei em si representava a essência divina comunicada a nós. Entretanto, Scholem afirma que “dizer que a Torah é um nome não significa que este seja um nome que possa ser pronunciado como tal” (SCHOLEM, 2009, p. 52), sendo assim conservado o aspecto de inefabilidade das verdades divinas.

Quando Paulo teve a visão de Cristo, motivo pelo qual ampliou completamente as suas crenças religiosas, largando o “velho homem” para se transformar em um novo – Saulo em Paulo –, o apóstolo passou muitos anos em oração e meditação em um lugar distante das metrópoles. Em um desses episódios, conta ele em 2º Coríntios, foi levado para o “terceiro céu”, algo como uma outra dimensão e, por isso, incomunicável, onde, provavelmente, pôde ter contato com parte da essência divina, conforme ele mesmo descreve (2 Cor. 12:2). Ao pregar Cristo ressuscitado como o espírito e o sentido prático da Lei, Paulo retomava uma crença mística de que a Torah não se refere ao documento escrito à tinta sobre um rolo de pergaminho, mas como um ser preexistente, que precedeu qualquer outra coisa no mundo, daí em seu primeiro capítulo aos romanos, mencionar analogia com o evangelho segundo João, onde consta que “no princípio era o verbo, o verbo estava com Deus, e o verbo era Deus. Todas as coisas foram feitas por Ele, sem Ele nada do que foi feito se fez (Jo. 1:1-3)”. Portanto, antes mesmo de a Torah escrita ser revelada para Moisés, Cristo já havia, daí sua insistência na temporalidade das letras da Lei judaica, em contraste com a perenidade daquele que representa a vida secreta de Deus, Jesus Cristo, o qual possibilitou as analogias divinas e as palavras positivas para se falar sobre Ele, tais como amor, justiça, fidelidade, renúncia, caridade, etc., pelo que Santo Tomás de Aquino afirmar que “podemos formar, verdadeiramente, a respeito de Deus, proposições afirmativas” (*S. Th.* q. XIII, a. 12, sol. 1), indo de encontro a uma teologia apofática, nesse sentido.

Ainda sobre a crítica paulina acerca da letra, Scholem nos cita alguns comentários cabalísticos, alguns deles da Agadá talmúdica, os quais consistem na valorização da Torah como um edifício perfeito, talhado por nomes de Deus, cujas letras não podem ser retiradas, nem mesmo a elas acrescentadas, o que acarretaria na destruição do mundo. Apesar disso, o aspecto místico atribuído pelos cabalistas à Torah é o que mais nos interessa, pois segundo eles a Lei apresenta em si múltiplos, para não dizer infinitos, significados, indo ao encontro das teologias negativas clássicas que não admitem que seres finitos possam sondar o infinito, assim como Paulo relatou em inúmeras passagens de suas cartas. Sobre a possibilidade de influência do pensamento cristão na Cabalah judaica, Scholem nos diz que, à época dos cabalistas espanhóis, o clima era tal que permitia o intercâmbio das idéias entre cristãos e judeus, sendo o *Zohar*, livro sagrado para os cabalistas, o resultado desse encontro de duas filosofias geradas da mesma raiz: “A raiz antiga é indubitavelmente Filo de Alexandria, a quem podemos, em última análise, atribuir todas essas distinções entre significado literal e

significado espiritual” (SCHOLEM, 2009, p. 66), deixando clara a ligação entre as dicotomias paulinas traçadas em suas epístolas e os escritos cabalistas acerca dos quatro níveis de interpretação da Torah: literal, agádico, filosófico-alegórico e o do mistério teosófico, que era a compreensão conforme o “mistério da fé”, objeto de discurso preferido de Paulo.

A metáfora utilizada por Salomão no Cântico dos Cânticos, capítulo sexto, versículo 11, “Eu entrei no jardim de nozes”, deixa clara a imagem de dificuldade que já à época habitava o coração dos sábios hebreus, daí a tamanha alegria com que o rei de Israel se viu ao adentrar no universo místico o qual habita por detrás “da caducidade da letra”, condenada pelo apóstolo dos gentios. Os cabalistas retomam a imagem construída por Salomão, e anteriormente no livro de Rute, ao considerar a Torah como uma noz: uma casca grossa e dura, além de duas camadas finas protegendo sua parte interior, à qual poucos podem ter acesso.

Os escritos do *Zohar*, tendo em vista autores cabalistas viverem numa Espanha cristã, trouxeram muitas contribuições para o arcabouço do discurso apofático como a noção de que cada letra e cada palavra da Torah têm uma raiz profunda na sabedoria e contêm um mistério dentre os mistérios da compreensão divina, em cuja profundidade somos incapazes de penetrar e cujo significado não se pode esgotar pelas noções finitas dos homens (SCHOLEM, 2009, p. 76). Sobre os mistérios do *Zohar*, escreveu o afamado cabalista Haiim Vital: “o esplendor da luz divina da Torah se reflete nos mistérios deste livro. Mas quando tais mistérios são amortalhados pelo significado literal, sua luz fica ofuscada. O sentido literal é escuridão (...)” (VITAL *apud* SHOLEM, 2009, p. 79). Acerca dessa batalha iniciada por Paulo entre *letra x espírito*, duas obras se aproximam um pouco das idéias do apóstolo no meio cabalístico, são elas *Raia Mehemna* e o *Tikunei Zohar*, os quais afirmam haver duas Torah, uma no estado de criação, e a outra no estado de emanação. A primeira, segundo os trabalhos supracitados, apareceu quando Deus se afastou de sua essência divina oculta e se revelou na criação de obras e mundos, o que comparece no discurso paulino acerca da necessidade de o homem se afastar da literalidade da Lei, porquanto traz aspectos positivos e negativos. Bebendo nas águas de Paulo no concernente à prática da caridade para nos aproximarmos da natureza de Deus, *Raia Mehemna* ainda traz ensinamentos que nos mostram ser através de boas ações e, claro de uma intuição mais profunda, que um homem virtuoso ilumina a Torah, “despindo-a do traje sombrio do significado literal e casuístico, adornando-a com trajes radiantes que são os mistérios da Torah”



(SHOLEM, 2009, p. 83), ou, conforme Santo Agostinho, “as obscuridades do texto sagrado” (*A Doutrina Cristã*, Livro II, § 7).

Pois que Paulo de Tarso, por conhecer bem a Lei, descobrira que ela não era suficientemente perfeita para das coisas divinas falar. Mesmo nos escritos cabalistas, principalmente nos livros há pouco mencionados, podemos observar que há uma consideração a esses aspectos limitativos do texto sagrado. Em um mundo de pecado, conforme os escritos acima, a Torah não poderia ter assumido outra forma que não essa, pois, consoante Scholem explica, “tão-somente após a queda e suas conseqüências de longo alcance assumiu a Torah o aspecto material e limitado no qual hoje nos aparece” (SHOLEM, 2009, p. 85), o que é ratificado pelos estudiosos cabalistas da escola palestinese, em Safed, ao afirmarem que “as letras espirituais tornaram-se materiais quando o caráter material do mundo tornou a transformação necessária” (*ibidem*, p. 87, 88). A Torah no estado de emanção, ao contrário da mesma no estado de criação, segundo Sabatai Tzvi, conhecido como Pseudo-Messias, constituía um afastamento radical da Lei antiga, onde a anulação da Torah seria a sua mais completa realização, conjugando antiga profecia contida no livro de Isaías 51:4, a qual nos diz que uma nova Torah surgirá na Era Messiânica, ao encontro de toda a pregação de Paulo ao dizer que Cristo, como o Messias, era a verdade divina que ab-rogava toda a velha Lei.

Tanto a Cabalah quanto os sufistas islâmicos inventaram ricos símbolos para a interpretação do interior divino como um princípio além das possibilidades de apreensão humanas. Somente uma conexão mística pode haver entre o mundo manifesto e esse mundo secreto, divino. Paradoxalmente, essa total transcendência divina acaba por se tornar sua total imanência. Ao passo que admitem ser o universo uma imanência de Deus, assumem uma posição convergente ao destacarem que o universo manifesto é uma espécie de evidência e ilusão da realidade divina, da suprema verdade. Esse tipo de discurso anula a si mesmo ao se afirmar, pois ao passo que Deus revela a si, o revelado não é Ele. Está em todas as coisas, mas em nenhuma delas está como Ele é. Nesse instante há uma ruptura importante do pensamento cristão da idade média com as ideias neoplatônicas, no concernente à unidade e ao relacionamento de Deus com as criaturas: se antes o Uno era o não-ser, por estar além do ser, naquele momento o Uno e o ser formavam uma unidade, além do que uma explícita diferença entre essas duas escolas diria respeito à verbalização da relação entre o ser e o Uno. Enquanto que em Plotino vemos Deus como irrelacionável com a criatura, a nova visão do Uno fortalece a ideia da relação com todas as coisas, por meio da sustentação d’Ele nos seres. A

relacionalidade é essencial para a compreensão do Ser deste Deus. Essa é a grande patente da Trindade Cristã, constituída internamente por essas relações. A divindade cristã está intimamente relacionada à relação entre pai e filho em amor, ou o espírito santo. A divina trindade consiste nesse Deus de amor, que, apesar de relacionável com todas as coisas, ainda permanece estritamente indizível e opaco.

Acerca desses dois modos de conceber Deus, seja em sua inefabilidade, seja em sua relação com o universo por ele criado retratado em uma linguagem prolixa, Dionísio manteve-se atido à teologia negativa. Para ele, Deus estava acima da criatura, logo, inominável e não propenso a analogias, de tão longínqua que é sua essência. Não há nome que possa alcançar o Uno. Dionísio falará sobre níveis de divindades que talvez possam ser nomeadas, pois participam das esferas onde as criaturas podem alcançar, porém nenhum desses nomes se aplicariam a Deus – incognoscível e improferível. Priorizando a via negativa, Dionísio caracteriza a linguagem humana como imprópria para a obscuridade do que não se pode exprimir, pois à medida que alçamos voos mais altos, nossa língua está fadada ao confinamento às ideias as quais pode expressar. Contudo, a analogia desempenha um papel na teologia afirmativa de Dionísio, inextricavelmente relacionado à sua teologia negativa. Dessa forma, ele combina analogias baseadas na expectativa de a linguagem funcionar como um meio indireto de acesso ao transcendente, assim, Dionísio estabelece uma ligação entre suas teologias positiva e negativa.

Para Dionísio, apesar de a linguagem nunca ser adequada para uma busca sobrenatural, seus significados são derivados dessa busca. Ela não vem comprovar a capacidade do *logos* de representar o inefável, mas de funcionar como fragmento, reflexão. Entra-se num mundo onde a experiência não é intelectual, nem se trata de algo ativo e cognoscível, mas numa dimensão onde a passividade e a experimentação das coisas divinas entram em jogo. O paradoxo fundamental da doutrina de Dionísio é exatamente este: Deus é absolutamente incognoscível e indizível, porém, podemos conhecê-lo pelo arranjar-se das coisas, haja vista que foram projetadas d'Ele. Mas mesmo assim, para Dionísio, Deus permanece como o ser inqualificável, já que não pode ser conhecido nem dito. Dessa forma, esse ser inqualificável e puro mantém relações como aquele Uno, princípio transcendente, retratado nas duas hipóteses do Parmênides: o Uno além do ser, e o Uno que é (FRANKE, 2007, Vol. I, p. 09).

Em Plotino, essa ideia do infinito como incompreensível conceitualmente torna-se fundamental para a teologia negativa. Foi com Plotino que se inaugurou a ideia do

Uno e do Bom como infinitos, mas essa infinitude não como uma vastidão do nada, ou uma deformidade insípida, mas como o ser além de qualquer forma e determinação, é a transcendência de tudo o que há. Logo, não há como conceituar esse infinito, a não ser pela via negativa, onde falar negativamente de Deus significa “falar sobre isso com as coisas que vêm depois” (*ibidem*, p. 21).

Observa-se também na obra de Plotino que o Uno não pode ser denominado como “isso” ou “aquilo”, pois não há afirmações para tal, nem a possibilidade de nomeá-lo. Há a recusa de enclausurar o Uno em seu infinito, o que, afinal, seria um paradoxo. A infinitude divina só poderia ser experimentada por meio do desejo de transcender o compreensível, através do princípio da passividade, e não do ativo conhecimento, conforme o senso intelectual dos gregos antigos. Em Plotino vemos o pensamento grego descobrindo a intrínseca negatividade presente no pensamento e na linguagem. Essa revolução apofática iniciada por Plotino ao tentar pensar o infinito foi de suma importância na passagem destas ideias do neoplatonismo ao cristianismo, mais especificamente de Plotino a Dionísio, pois aquilo que os neoplatônicos geralmente não conceberam, é visto no paradigma dionísio: o ser como o infinito, princípio incompreensível; enquanto que para os primeiros, o infinito e o indizível estão além do ser.

Porfírio (232 d.C. – 304 d.C.), discípulo de Plotino, desenvolveu a ideia do Uno como infinito, o qual não pode ser definido ou dito. Essa sua concepção remete a Aristóteles no que atine à ideia da suprema divindade como o ato puro do intelecto – ou do ser. Todavia, para Aristóteles, tudo, até mesmo Deus, é finito, daí a ousadia de Plotino ao afirmar a infinitude de Deus e pensá-lo como tal. A importância de Porfírio, ao comentar *Parmenides*, no que concerne à identificação do ser nele mesmo como um ato muito maior que um objeto ou um conceito, mas infinitamente transcendente a qualquer conhecimento e palavra, foi de grande valia para a história da teologia negativa.

Porfírio, tal qual Proclo, dará uma certa primazia para a hipótese segunda do *Parmenides*, acerca do “Uno que é”, mudando a ênfase que outrora girava em torno do além do ser. Todavia em ambas as direções, transcendência ou imanência, o Uno se mostra infinito e excedente a qualquer definição. De fato, para ambas as linhas, tanto a total transcendência quanto a completa imanência são maneiras de exceder os limites da identidade em termos do que se poderia dizer sobre as coisas, e tanto a ausência de relação como a total relação do Uno com o ser, ambas excedem o dizer. Tanto os

neoplatônicos como os monoteístas teólogos buscaram não separar o Uno do ser, o ser de seu princípio supremo, aquele que por meio de sua difusa presença multiplica-se no ser. Numa perspectiva apofática, ambas as linhas coincidem.

A ideia da infinitude do Uno permite a indissociação com o ser, haja vista que a infinitude é tomada como realidade – ou ultra-realidade – a qual precede e abarca todo pensamento, inclusive o pensamento acerca do infinito. A infinitude do Uno integra a unidade com o ser, e a unidade do ser. Essa unidade jamais pode ser palpável aos olhos humanos, ou à observação científica, apenas através da experiência que evade a razão, afastando assim qualquer tentativa de clausura pela expressão ou pensamento.

Poderíamos afirmar que essa descoberta do neoplatonismo acerca da teologia negativa obteve uma influencia abrupta no pensamento monoteísta judaico-cristão. Contudo, os neoplatônicos não concebiam Deus como um ser ativo, conscientemente engajado e voluntariamente unido ao ser e às coisas. Essa relação somente poderia ser por revelação, intermediada pela experiência. No entanto, para ambos, o Uno e o Ser, como já mencionado, não são mais incompatíveis, nem apenas formas intelectuais: são, pelo contrário, aspectos mutuamente interpenetráveis de uma infinitude indizível, além de qualquer realidade ou mesmo divindade. Assim, observa-se que as coisas que poderiam ser ditas e percebidas tornam-se dependentes daquelas indizíveis e imperceptíveis; as linguagens e o conhecimento humanos são reavaliados em face de seu distanciamento da realidade infinita e absoluta. Em suma, a suposta estabilidade tende a se tornar uma grande ilusão.

A visão aqui exposta do apofático trouxe uma convergência entre o pensamento metafísico, bem como o anti-metafísico, ao mesmo tempo, mostrando as coincidências que há entre essas oposições. Tanto o Uno que radicalmente está além do ser, assim como aquele que é um com o ser, são identificados com o infinito, o que nos acena com a possibilidade de uma “cura para a cultura ocidental” (FRANKE, 2007, Vol. I, p. 26), no que concerne às tendências reificadoras da palavra, em detrimento de suas profundas raízes dentro do universo do indizível e do incognoscível.

Acerca desses desenvolvimentos sobre o Uno e o Ser como infinito e indizível, um problema havia entre os posteriores estudiosos cristãos medievais: a questão dos nomes de Deus e seus predicados. Moises Maimônides (1135 – 1204) assumiu uma posição em que Deus era interpretado como portador de um significado puramente negativo, assim, quando dizemos que Deus é uno, significa dizer que ele não é qualquer outro; que sendo bom, na verdade não é mau, e assim por diante. Destarte, Deus não

pode ser definido senão pelo que ele não é, o que, obviamente não pode ser proferido. Já para Tomás de Aquino, a indescritibilidade e o anonimato são essenciais a Deus. Ele não é algo de que teremos ciência ao fim de uma busca, e nomes como “bom”, “sábio”, “verdadeiro”, apenas significam que, aplicados à perfeição de Deus, estão além de nosso entendimento, conforme ele afirma:

Os nomes — bom, sábio e semelhantes — são impostos como derivados das perfeições que procedem de Deus para as criaturas. São, porém, aplicados para significar não a natureza divina, mas as perfeições mesmas, absolutamente falando; e, portanto, mesmo na verdade das coisas, são comunicáveis a muitos. Mas o nome de Deus é imposto como tendo a sua origem na operação própria a Deus — e que nós experimentamos continuamente —, para significar a natureza divina (*S. Th.* q. XIII, a. 9, obj. 3).

Tomás admite que o tetragrama YHWH, significando a incomunicável e singular substância divina, é um nome mais próprio do que, por exemplo, o Ser, o que faz reconhecido em seu pensamento acerca do indizível dentro da própria natureza divina. Por apenas sabermos que o Ser divino é desconhecido, esse nome é aqui recusado.

Outra importantíssima colaboração nesse sentido foi a de Mestre Eckhart (1260 – 1328), no que diz respeito a recolocar o Uno no centro da existência humana, ou seja, nem além nem fora do ser. A inefabilidade de Deus não é devido a este “estar além”, porém precisamente porque ele é identificado com o ser, tal qual ele é. Eckhart desenvolveu sua revolução intelectual total voltada para a experimentação em todas as dimensões da existência humana. A teologia negativa não é somente uma especulação metafísica, mas é vivida nas diversas esferas do intelecto, da emoção e da sensação. Deus como um princípio ou uma origem indiferente não aparece em Eckhart, mas aquele que está presente e ativo infinitamente na vida consciente, por intermédio do espírito, elemento o qual será desenvolvido na idade média e na Renascença como o meio pelo qual aquilo que não se pode dizer se manifesta.

Em Agostinho e Dionísio há ocorrência de nomenclaturas divinas no intuito de fazer justiça à transcendência divina, ao passo que se adquire conhecimento sobre a revelação divina de si mesmo. Essa revelação não está somente nas escrituras, ou em Cristo, mas também nas próprias criaturas (Romanos 1:20). Essa relação evidencia uma desproporção entre o finito e o infinito, que em Nicolau de Cusa (1401 – 1464), seguidor de Eckhart, se descaracteriza pela “*docta ignorantia*”, a qual diz que Deus, sozinho, é infinito, e as suas criações, finitas, não podem oferecer um significado objetivo sobre o Deus infinito. Entretanto, essa desproporção entre Deus e todas as coisas é em si instrutiva, pois nos ensina nossa ignorância. A doutrina de Nicolau causa

uma ruptura e, assim, abre a todos os conhecimentos finitos a possibilidade de chegar até o inacessível infinito.

Ainda sobre Agostinho, o mesmo cita as obscuridades do texto bíblico como úteis, sendo que o aspecto indizível das Escrituras adquire uma camada protetiva contra o orgulho do homem na tarefa de pôr seu intelecto como medida de todas as coisas. Sua opinião era de que a quantidade de enigmas dentro da Bíblia era uma deliberação divina num intuito pedagógico de exercitar no homem a penetração do espírito, mas essa inefabilidade poderia sim ser desvelada através da integração espiritual do homem com Deus, por meio da prática da caridade (*A Doutrina Cristã*, Livro III, § 24), conforme já mencionado em alguns estudos da Cabalah judaica e que mais tarde veremos em Marion.

Mestre Eckhart ensina que a analogia não nos fornece um conhecimento científico de Deus como objeto, e nossos modos de experimentação d'Ele nos revelam algo que não conhecemos. Enquanto não se pode ter conhecimento sobre Deus, pode-se ter conhecimento sobre as criaturas, o que nos permite fazer inadequadas analogias para sondá-Lo, isso nos conduz a um desconhecido, expressado por Eckhart em sua *Unwizzen* e por Nicolau na *docta ignorantia*. Essas analogias funcionam como desanalogias, não são seu conteúdo, mas aquilo que se alça além dos limites de seu conteúdo, é o seu não-conteúdo, o qual nos dá uma vaga noção de Deus. Portanto essa experiência de inadequação é instrutiva sobre Deus e sua infinita e incompreensível natureza em relação com nossa finitude. As analogias de Santo Tomás de Aquino davam apenas a impressão de que Deus poderia ser palpado por elas, todavia somente Ele poderia tornar a analogia dotada de sentido em sua infinitude, haja vista nossas limitações (FRANKE, 2007, Vol. I, p. 30). Seus princípios não podem por nós ser conhecidos, mas somente por Ele e por aqueles que o contemplaram em uma beatificada visão, conforme sua sacra doutrina. Em suma, a única coisa que podemos saber de Deus é que ele excede toda compreensão.

Um visão oriental acerca do assunto podemos contemplar em Gregório Palamas (1296 – 1359), o qual testemunhou uma experiência de Deus superior à negação, além do conhecido e do desconhecido. Sua visão divina – não da essência divina – não está ligada ao sensorial, tampouco ao intelectual: ela transparece no espírito, transcendendo quaisquer condições naturais do ser humano de cognição. Apesar disso, essa experiência é ainda encarnada: esse tipo de contemplação transfigura o ser humano, corpo e mente, transformando-os pela divina energia comunicada através da luz da transfiguração,

remontando a acontecimentos presentes no livro de *Shemot*, onde Moisés foi transfigurado ao receber a palavra de Deus. O incriado é experienciado como encarnado, dando ao apofático não simplesmente um modo negativo de se contemplar o Uno, porém, o algo-a-mais dessa experiência permanece essencialmente indizível, selado pelo silêncio.

Em suma, vimos alguns pontos da problemática do apofático e algumas de suas matrizes no discurso negativo, desde Platão e o Platonismo, insurgindo no período helênico uma crise da filosofia baseada no *logos*, com a subsequente proliferação das religiões gnósticas e das teosofias baseadas no culto ao silêncio e ao secreto. Ainda, estreitamente ligadas ao Neoplatonismo, surgiram no Cristianismo Medieval teologias negativas de Dionísio a Eckhart, paralelamente ao Sufismo islâmico e à Cabalah judaica. Em cada caso, reflexões apofáticas fazem parte, cada qual a seu modo, destes períodos de crise, onde a crença em discursos estáveis desmorona e as vozes autoritárias do ortodoxismo começam a soar vazias. Com o advento do Gnosticismo, do Hermeticismo e do Cristianismo, novos modos de expressão filosófica haviam de emergir, tendo em vista a instabilidade do *logos* e a descrença nos discursos tradicionais. E não foi diferente, pois em cada momento onde se desenvolveu uma crítica ao “logocentrismo”, houve produção de um esforço que buscou ir além das limitações do discurso racional, alcançando um modo transgressivo ao convencional.

Durante a Idade Média, a palavra já aparece como bastante enfraquecida, no que concerne ao desvelamento de uma verdade, e a confiança na razão, no *logos*, dramaticamente rui. Em algumas disciplinas, o discurso é posto em dúvida à medida que a palavra se insere nesse colapso generalizado, o qual possibilitou o afloramento de culturas caracterizadas como apofáticas, interessadas nesse desvio da confiança na palavra, e repudiando o discurso racional. Este tipo de cultura tornou-se penetrante no período helênico, em uma série de filosofias herméticas e gnosticistas, nos trabalhos românticos contra o Iluminismo, bem como chegando ao nosso tempo.

Já no período moderno, a cultura vienense, através de grandes nomes, tais como Wittgenstein, Hofmannsthal e Kraus, retratou a catástrofe de um período histórico, onde a falência da razão clássica, da cultura burguesa e o falecimento da civilização foram registrados como eventos que enfraqueceram o valor da linguagem. O discurso baseado na razão, tão proclamado pela cultura ocidental, tornava-se nulo e vazio, talvez até obscuro (FRANKE, 2007, Vol. II, p. 09).

Isso alavancou uma nova forma de expressão apofática, principalmente a do pós-holocausto na Alemanha e na Áustria, assim como na França, mais precisamente a ideia de *diferença*, de Derrida, movimentos que influenciaram outras tendências na cultura pós-moderna. Nas academias da América, discursos acerca do silêncio ganharam espaço em disciplinas humanas e científicas, todavia, ao passo que emerge, o discurso apofático assume um papel de linguagem comum, colocada como chave para interpretar o desconhecido na cultura pós-moderna. Trabalhos de escritores alemães, assim como de judeus da Cabalah, destaque para Rosenzweig<sup>9</sup>, elaboraram uma filosofia apofática original, da qual ele emerge como um pensador preeminente nos tempos atuais.

No período pós-Holocausto, dentro e fora da cultura judaica, há uma ênfase no quebrantamento do significado como necessário para alçar o indizível. Levinas (1906 – 1995) desenvolve seu ponto de vista acerca do infinito dentro da incidência da alteridade, do confronto com o indizível e o inassimilável:

O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a idéia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a idéia à minha medida e à medida do seu *ideatum* — a idéia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas *kath'autó*. Exprime-se (LEVINAS, 1988, p. 38).

Blanchot elabora seu pensamento dentro da ótica da desordem do universo como algo despedaçado e em devir, como em sua obra *L'Entretien Infini*, especialmente em *Comment Découvrir l'Obscur?*. Aliados a essas ideias está também Jaques Derrida, com o advento da desconstrução. Tanto pós-estruturalistas, como a especulação germânica e a mística judaica transmitiram conhecimentos que serviram de grande auxílio a pensadores franceses recentes da diferença, mormente no que diz respeito ao pensamento apofático, os quais deram uma nova roupagem a esse tema do “outro”, redirecionando o problema do indizível da metafísica para a ética, para a política. A abordagem do indizível não foca no terreno do ser, mas na alteridade absoluta que está além do dizer. Rosenzweig, com quem muito desta cultura inovadora tem débito, mesmo assim estende a tradição teológica na reflexão do ser puro, visto em um quadro criacionista, como, quintessencialmente, o que não se pode dizer, conforme já fora

<sup>9</sup> Franz Rosenzweig (1886–1929) é um dos mais importantes filósofos-teólogos do século XX. Sua obra prima é "A estrela da Redenção". Nela Rosenzweig analisa como a unicidade de cada ser humano, a realidade do mundo e a transcendência de Deus põem em xeque a idéia de totalidade, mostrando como estas três singularidades encontram sentido uma em relação à outra. A criação religa o mundo a Deus, a revelação permite que o ser humano seja orientado pela Palavra divina e a Redenção lhe dá como tarefa de salvar o mundo, essencialmente pelo amor.



desenvolvido pelos Neoplatônicos, acerca do Uno, evidenciado por Porfírio, abordado por Agostinho e continuado pela filosofia escolástica e pelo neoplatonismo renascentista. Contudo, Rosenzweig adiciona um tom existencialista e empiricista a esse pensamento: o puro ser é atual e factual. Todavia, essa factualidade não pode ser deduzida pela razão, e conhecer o mundo puramente como um fato é conhecer nada sobre ele, pois o mundo como puro fato é nada. Da mesma forma, Deus também é factual, e Rosenzweig busca não um conceito sobre Deus e sua essência, mas sobre nossa relação com esse Deus sobre o qual não havemos alguma concepção. Para o autor, tudo em nossa existência é direcionado e definido em termos do que não se pode conhecer, nem mesmo dizer.

Rosenzweig concebe a palavra dita como uma delimitação, uma negação, mas, acima de tudo, como puro ato de positividade, isto é, antes de qualquer determinação conceptual, a palavra é infinitamente positiva, ela dá positividade ao que é indelimitado e infinito. O autor desenvolve uma lógica – se bem que ele mesmo chama seu método de gramática, em vez de lógica, haja vista a ausência de objetos determinados - apofática que começa não em um dado objeto, mas daquilo que não se pode dizer, do nada indeterminado. Parte do princípio de que elementos como Deus, homem e mundo eram inomináveis antes do advento da linguagem, estavam em um estado linguisticamente amorfo, pois nessa proto-realidade não existem objetos nem *logos* – portanto, nem palavras. Mas são elas, as palavras que nos projetam esse protocozmo, ou seja, a linguagem é anterior às coisas para nós, sendo pressupostas pelas coisas em suas realidades protocósmicas (ROSENZWEIG, 1985, p. 384,385). Isso vai ao encontro do que, Sylvain Auroux, em *Histoire des idées linguistiques* descreve, no capítulo “La Thématique du langage dans le Bible”, o fato de o homem ter recebido de Deus a capacidade de nomear as coisas ao seu redor, o que o fez crer que era dotado de um certo poder sobre os outros seres. Se ele era a manifestação do verbo de Deus, ao receber a capacidade de nomear as outras coisas ao seu redor, sentia-se em posição central entre a criação (AUROUX, 1989, p. 69).

Precisamente, esse nada constitui a base de seu novo pensamento sobre a linguagem, e por causa dessa familiaridade com o nada é que a linguagem pode lembrar o indizível terreno por onde ela derrapa. Esses pontos de vista bastante peculiares caracterizam o seu pensamento – essa definição é ele mesmo que dá – como um “*speaking thinking*” em contraposição ao “*thinking thinking*” das antigas filosofias. A diferença que ele traça é que seu pensamento nunca sabe o que vai dizer, para onde está

indo, pois está concentrado na figura do outro: no que o outro dirá, na vida do outro. Em Rosenzweig, o dizer, ao contrário do pensar, aliado à abertura para o outro, é de onde o pensamento se origina. A indizível alteridade também é retratada por Rosenzweig como objeto de desenvolvimento pelas tradições pagãs, pelo Judaísmo e pelo Cristianismo, de formas peculiares: enquanto que o paganismo exalta o passado perene através dos mitos, essas últimas buscam revelar imagens de um futuro eterno, por natureza, indizível. Rosenzweig considera, numa abordagem mais profunda, que é na revelação da vida nas religiões que a linguagem do indizível é inventada, ao buscar a experiência dos segredos de Deus, do homem e do mundo. A ciência do nada divino é uma forma de estar em relação profunda com a sua infinitude e seu incognoscível.

Para o autor, o conhecimento, bem como suas articulações na linguagem, são disfarces da separação, da diferença, realidade indizível dos elementos Deus, homem e mundo, que permanecem em sua essência como puros enigmas, mesmo que em relação com a criação sejam articulados. Em relação com o outro, esses elementos se tornam descobertos, como parte de um abrangente sistema (linguagem), mas em sua essência de separação, resistem à linguagem, e essa separação constitui sua verdade. Rosenzweig ainda fala sobre os protocosmos, como uma espécie de pré-mundo, e sobre os hipercosmos, um além do mundo, como determinantes de uma linguagem no cosmo presente, cuja articulação subjaz e é revestida por esses primeiros elementos. A linguagem apofática está ligada a essas manifestações de um pré-mundo, retratada pelo paganismo, através dos mitos, e de um sobre-mundo, enraizada na cultura judeu-cristã, por meio da revelação.

Aqui, diferentemente do que já vimos na cultura grega antiga, como no *Parmênides*, o qual valorizava a revelação do ser, enfatiza-se a revelação da palavra como mais original que a própria revelação do ser, sendo a indizibilidade da palavra anterior ao puro ser, e à inexpressibilidade do ser-transcendente Uno. Em suma, ao lado da indizibilidade da existência, o vazio da linguagem e a inefabilidade do nome de Deus testemunham o apofático como centro de tudo o que podemos dizer e expressar. Rosenzweig forja estranhamente um híbrido discurso em direção a uma “quase-teologia” e a uma “quase-filosofia de seu pensamento”, colocando a palavra em sua instância transcendente – o nome de Deus – como paradigma dos nomes próprios em geral, os quais provêm desse nada de Deus, inaugurando, assim, o apofatismo inerente às linguagens. Para ele, a proclamação da divina palavra foi uma consequência tanto da interrupção da cultura hebraica dentro das tradições filosóficas ocidentais, quanto do

aparecimento do Cristianismo dentro do Helenismo, ao reviver os profetas bíblicos e suas proclamações da transcendente e divina palavra. É a maior importância com o outro, em detrimento da solitária abertura do próprio ser.

Levinas, em diversos aspectos, segue o pensamento de Rosenzweig, principalmente na crítica ao *logos* e na concordância com a ideia de que a linguagem é originada do desconhecido e contém traços do que precede o ser, e que é, radicalmente, outro além de si mesmo. Levinas interpreta a linguagem como um endereçamento, o qual Levinas chama de “A face do Outro”, que também resiste ao entendimento humano. A manifestação da face do outro é um discurso, todavia esse é anterior à linguagem articulada, sendo, portanto, resistente à compreensão. Assim como Rosenzweig, Levinas retoma o ponto de vista de que a nossa relação com o outro é a origem da inteligibilidade, precedendo qualquer senso de conceptualização. A palavra divina, conforme a Bíblia nos mostra, destaca Levinas, nos chama para a responsabilidade com o outro, sendo essas situações envolvendo a ética a melhor tradução do que seria a palavra divina.

Esse outro além do ser, reflete a preferência pela transcendência à imanência desses dois pensadores do gênero apofático, e a abordagem do indizível “outro” orienta as possibilidades de discurso, sob o ponto de vista de ambos. Contudo Levinas traz algumas originalidades, como, por exemplo, a ideia do “dizer” (*Saying*) como a expressão indizível da face do outro, enquanto que o “dito” (*Said*) envolveria uma armadilha da indiscrição linguística, a fim de que o que não pode ser dito seja manifestado, parecendo tornar possível dizer o que estaria além do ser. Dessa forma, através dessa indiscrição, o outro ocorre como um evento dentro do próprio ser, mas essa tradução nada mais seria que uma traição elaborada pelo indizível. Essa inefabilidade descoberta na relação com o outro não pode ser articulada, tão somente podendo ser desarticulada, e essa deformação da linguagem é essencialmente apofática, ou, pelo menos, efeito dela. Contudo, Levinas também tem seus débitos com os predecessores, tais quais Platão e Plotino, os quais ele cita em sua obra *Diálogo com Emmanuel Levinas*, acerca da tradição apofática no que diz respeito à ideia do “bem existindo além do ser”, de Platão, a *via eminentiae*, de Dionísio, e as *veritas redarguens* e *veritas lucens*, de Agostinho. Ainda reafirma o pensamento de que o Uno não é nem similar, nem dissimilar, haja vista ser além de todas as possibilidades reveladas ao ser, e que as manifestações existentes no mundo são traços desse Uno – ou desse outro.

Após Rosenzweig, foi Levinas quem prosseguiu com o ideário de que o pensamento da palavra suplanta o pensamento do ser, e que a linguagem é uma transcendência ética. Não diferente, acerca do Nome de Deus, classificou sua obra como que uma tentativa de interpretar uma inevitável “intradução” do inefável Nome Divino pela linguagem articulada, remetendo, outra feita, à ideia de que o “dito” é uma ilusão necessária criada pela traição do “dizer” à linguagem articulada. Para Levinas, a ambiguidade contida no “dito” é o que permite que o “dizer” seja vislumbrado como ressonância de toda linguagem para o Nome de Deus. Essa ambiguidade do que pode ser dito consiste na oscilação entre a presença visível na face e o outro transcendente, cuja revelação é ausente e inefável. Os nomes divinos servem como paradigmas para esses autores daquilo que não se pode dizer, contudo também constituem o terreno de possibilidades da linguagem de dizer aquilo que pode ser dito (FRANKE, 2007, Vol. II, p. 32).

Sob a ótica de Jean-Luc Marion, essa excedência do nome e da concepção é testemunhada com estupor, entendida por ele como a fenomenologia do *dom*, compreendida sob os termos da eucaristia, a qual é o testemunho positivo da apofática negatividade, constituindo um novo horizonte para a expressão apofática. Marion analisa o apofático sob a ótica da vida que silenciosamente encarna o indizível através da práxis humana. Cita o exemplo do corpo de Cristo como a assimilação mais profunda do apofático, e na entrega do mesmo para o amor ao outro, o exemplo de abandono de qualquer conceptualização ou verbalização. O sacrifício de Cristo em nome do amor à humanidade é o retrato da eucaristia, a qual testemunha a abertura ao inexpressível outro. Essa experiência da eucaristia conduz à genuína vivência da alteridade, pois na fenomenologia do *dom*, não há senão uma contínua entrega de si mesmo, em amor, excedendo o eu, e embarcando na vivência plena da alteridade.

Para Marion, o Nome de Deus não serve para a significação humana às coisas divinas, ou mesmo à negação das mesmas, todavia, para que por eles sejamos nomeados, chamados. Assim, o nome não é dito, nem o pode ser, mas sim chama, convoca, sendo agente, e não paciente, haja vista a precedência do “dizer” ao “dito”, de Levinas. O discurso apofático em geral clama por uma atenção especial e não mais pode ser suprimido, como em tempos outros, pois, conforme Franke diz, “ele emerge agora em primeiro plano, como o indizível que inquietamente ferve em direção a todos os lados” (FRANKE, 2007, Vol. II, p. 49).

Em Jaques Derrida, contemplamos essa relação entre a desconstrução por ele trazida e a teologia negativa, vista como hermenêutica teológica, em intensa reciprocidade. Derrida enxerga o discurso apofático presente na teologia como um movimento de tradução universalizante que evita qualquer espécie de hegemônico universal, sendo essa abertura e essa indeterminação da teologia negativa necessárias a uma idéia contemporânea sustentável de política democrática e universal na Europa (FRANKE, 2007, Vol. II, p. 49). Essa capacidade de reconhecer a alteridade significa, para ele, o poder de suspender, ou mesmo de negar o *self* e o *same*, e a teologia negativa profere essa possibilidade única de uma traduzibilidade universal apta a receber e transmitir a alteridade.

Uma aproximação entre a desconstrução e a teologia negativa se daria por ambas tentarem “salvar o nome sem o nome”, um imenso paradoxo do discurso apofático que o assemelha ao movimento derridiano, visto pelo próprio Derrida como um movimento além de todo nome, bem como de toda manifestação do ser, ou mesmo além do ser em si mesmo, dando origem a um processo de universalização da teologia negativa, a qual não é mais um discurso, mas a absoluta recusa de um discurso. Essa negação de uma definição aproxima Derrida do apóstolo Paulo, no projeto de manter incognoscível a natureza divina, como em “The unknowable God”, escreve o francês: “No thing, no nothing either, no essence, no concern: He is what I, or you, or any other creature, before we became what He is, have never come to know”<sup>10</sup> (*ibidem*, p.455).

Doravante, iremos às análises de seus escritos, atendo-nos às tensões mais pulsantes entre *representação x práxis*, *metáfora fundada x metáfora fundante* e, por fim, entre *dizível x indizível*, não antes de traçar um pequeno paralelo entre o apóstolo dos gentios e a linguagem.

## 2.4 Paulo e a linguagem

As quatorze epístolas deixadas por Paulo foram escritas em grego *koiné*, língua difundida em todo o Império Romano, e ele utilizava em seu discurso uma variante própria para persuadir, onde figuravam frases elucidando práticas olímpicas: “Não sabeis que aqueles que correm no estádio, correm todos, mas um só ganha o prêmio?

---

<sup>10</sup> Nenhuma coisa, tampouco nenhuma não-coisa, nenhuma essência, nenhuma preocupação: Ele é o que eu, ou você, ou qualquer outra criatura, antes de nos tornarmos o que Ele é, nunca chegou a ser conhecido.

Correi, portanto, de maneira a consegui-lo” (1 Cor. 9:24), ou a vida cotidiana dos soldados: “Combati o bom combate, terminei a minha carreira, guardei a minha fé” (2 Tim. 4:7), ou mesmo retomando lugar-comum da literatura da época e que encontrou sua primeira formulação em *Medeia*, de Eurípedes: “pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto” (Rom. 7:15). Por algumas vezes, Paulo mistura os temas gregos e judaicos, como em sua formulação acerca do “homem interior”, ao dizer que é nesse sentido que se compraz na Lei de Deus. Esse tema do homem interior é de origem grega, distinto do homem “velho” e “novo”, resultante da escatologia judaica. Misturando essas noções, Paulo chega a falar do homem “interior” no sentido cristão de homem “novo”: “embora, em nós, o homem exterior vá caminhando para sua ruína, o homem interior se renova dia a dia” (2 Cor. 4:16). Mas nem por isso, Paulo supervalorizava esses artifícios retóricos: “ainda que seja imperito no falar, não o sou no saber” (2 Cor. 11:6), e ainda: “minha palavra e minha pregação nada tinham da persuasiva linguagem da sabedoria, mas eram uma demonstração de Espírito” (1 Cor. 2:4).

Por ser um semita de boa cultura grega, enriquecida por repetidos contatos com o mundo greco-romano, conforme já mencionamos, sua maneira de pensar, bem como sua linguagem e estilo, são devedores desses contatos com um mundo extra-judaico, tendo particular impacto a filosofia popular baseada no estoicismo. Paulo deve à “diatribe” cínico-estoica seu estilo de argumentação rigorosa por meio de curtas perguntas e respostas, assim como podemos contemplar na seguinte passagem: “Que vantagem há então em ser judeu? (...) Muita, e em todos os pontos de vista” (Rom. 3:1), ou suas explanações por acumulação retórica: “Ao contrário, em tudo recomendamos-nos como ministros de Deus: por grande perseverança nas tribulações, nas necessidades, nos açoites, nas angústias, nas prisões” (2 Cor. 6:4). E quando, ao contrário, usa frases longas e carregadas, nas quais as proposições se acumulam em vagas sucessivas, pode ainda encontrar seus modelos na literatura religiosa helenística.

Como já comentamos, Paulo falava corretamente o grego, com poucos semitismos. É o grego de seu tempo, naturalmente, o da *koiné* distinta, mas sem pretensões aticistas, pois despreza os artifícios da eloquência humana e não quer fazer depender sua força de persuasão senão do poder da Palavra da fé, confirmada pelos sinais do Espírito. Há casos até em que sua expressão é incorreta e inacabada dando a impressão de luta com a linguagem em face de vivências e emoções por demais vivas,

ou mesmo pelo caráter apofático da Palavra da fé: “Nem escrevo estas coisas no intuito de reclamá-los em meu favor. Antes morrer que...Não!” (1 Cor. 14-18).

Algumas observações e analogias que esta pesquisa fará com a linguagem de Paulo nas suas cartas serão importantes para que entendamos alguns conflitos que o apóstolo tinha consigo mesmo, principalmente no que se reportava à vontade que lhe sobrepujava o dever. Freud (1856 – 1939), ao falar do deslocamento das oposições hierárquicas entre o consciente e o inconsciente, dizia que essencial era o abandono da supervalorização da propriedade de ser consciente, e que o inconsciente é a esfera maior, que inclui dentro de si a esfera menor do consciente, sendo portanto o inconsciente a verdadeira realidade psíquica (FREUD *apud* CULLER, 1997). Podemos talvez vislumbrar esse conflito nas palavras do apóstolo, ao afirmar que, por muitas vezes se sentia “num dilema”, e que seu desejo era partir e ir estar com Cristo, mas que o permanecer na carne seria mais necessário por causa dos outros (Fil., 1:23), ou, em passagem da mesma carta: “Porquanto, para mim, o viver é Cristo e o morrer é lucro” (Fil. 1:21). Isso nos remete à possibilidade de que o ideário da morte para o corpo físico, mesmo ele sabendo que era preciso viver para pregar a boa nova do Cristo, habitava o inconsciente de Paulo, o que vai talvez ao encontro do que Freud argumentava sobre o instinto de morte, impulso fundamental de toda coisa vivente de retornar a um estado inorgânico, é a força mais poderosa da vida (FREUD, 1980). Poderíamos ver em algumas passagens exemplos do que Freud chama de consciência reprimida, ou diferida: a própria avocação do nome Paulo, em detrimento do antigo Saulo, pode ser lida como uma forma de reprimir aquele velho homem, que cometia atrocidades em relação a seu novo paradigma de vida. Por algumas vezes essas experiências reprimidas retornavam, e Paulo entrava em conflito consigo mesmo, conforme em Romanos, chegava a dizer que “já não sou eu que ajo, e sim o pecado que habita em mim (...) percebo outra lei em meus membros, que peleja contra a lei da minha razão” (Rom. 7:17).

Quanto a isso temos nos escritos de Hannah Arendt uma análise sóbria concentrada no aspecto volitivo da linguagem de Paulo, presente em suas cartas, onde percebemos uma espécie de “eu-querer-mas-não-possa”. Segundo Arendt, o que levou Paulo a descobrir a vontade foi a experiência de um imperativo que exigia submissão voluntária. E era inerente a essa experiência o fato admirável de uma liberdade que nenhum dos povos antigos – grego, romano ou hebreu – conhecera, ou seja, o fato de que há uma faculdade no homem em virtude da qual ele pode, independentemente de necessidade e coação, dizer “sim” ou “não”, concordar ou discordar daquilo que é dado

factualmente, inclusive seu próprio eu e sua existência (ARENDR, 2000, p.236). Essa vontade presente no discurso paulino, que produz automaticamente uma contra-vontade, necessita de uma cura, a fim de que volte a sua unidade, e, em suma, a vontade é impotente porque ela mesma se torna um obstáculo a si, não havendo algum fator externo que a impeça de ter êxito. Para Paulo, o conflito se dá entre carne e espírito, mas o problema reside em ser o homem tanto carnal quanto espiritual: e a tarefa primordial do espírito reside em causar a mortificação da carne, conforme relatado nas cartas aos gálatas (Gal. 5:24).

Entre as observações em seu discurso, muitas vezes repleto de paradoxos, outras esculpido por metáforas, algumas compulsórias, outras escolhidas, a presença do apofático é uma marca indelével em quase todas as epístolas paulinas. O tema da mística divina e a transcendência de Seu nome, além de aparecerem em inúmeros livros do Velho Testamento, marcam o objeto de nossa pesquisa.

Em Efésios, por exemplo, vemos que Deus fez vivo o Cristo morto, “assentando-o acima de qualquer nome que se pode nomear, não só neste século, mas também no vindouro” (Ef. 1:21). Em Filipenses, quando Deus dá a ele um nome acima de todo e qualquer nome (Fil. 2:9). Há momentos em que, nas cartas de Paulo, a teologia negativa cristã fica mais evidenciada em passagens que mostram o homem não podendo ver Deus: “o qual habita uma luz inacessível, que nenhum homem viu nem pode ver” (1 Tim. 6:16). Por outro lado, temos também o apofático ligado à noção de um outro tipo de “visão”, como é o caso da reflexão inteiramente mística e apofática presente na segunda epístola aos coríntios, onde Paulo é raptado para um terceiro céu, interpretado tradicionalmente como uma esfera transcendente de uma intelectualidade pura, constituindo uma *visão sem palavras*. Através do que o apóstolo chama “graça”, experienciou o que é inefável e não é naturalmente possível na vida corporificada, ou então não é passível de expressão em palavras (FRANKE, 2007, Vol I, p. 113).

O posicionamento de Paulo em relação à linguagem, aliado a uma postura acerca da metáfora diferente daquela apregoada pelos antigos da filosofia clássica, além de um forte apelo apofático em seu discurso religioso, circundarão a análise dos textos aqui presentes, atribuindo às cartas paulinas um caráter filosófico e, sobretudo, enriquecedor.