

3. ANÁLISE DAS EPÍSTOLAS

As cartas de Paulo possuem uma riqueza epistemológica muito vasta: para os objetivos de nossa pesquisa, selecionei alguns trechos especialmente significativos para que possamos discutir sob os prismas da representação e da práxis a linguagem evocada e pensada pelo autor, buscando reconhecer quais as influências mais contundentes em seu discurso. Quando oportuno, indicarei, em notas, outras passagens das cartas, cujo vetor ou teor é semelhante ao dos trechos que destaco para análise. Mostraremos em especial de que forma Paulo se posiciona, em determinados momentos, contra a linguagem admitida sob a égide da representação. Isso é feito abaixo em cinco seções, distribuídas por critérios temáticos, com privilégio para as questões da metáfora (3.2) e do indizível (3.5).

3.1 A letra e a lei

a) Em Romanos 3:20 lemos:

(...) PORQUE DIANTE DELE NINGUÉM SERÁ JUSTIFICADO PELAS OBRAS DA LEI, POIS DA LEI VEM SÓ O CONHECIMENTO DO PECADO.¹¹

A passagem remete a um contexto de dominação política, social, cultural, econômica, lingüística e religiosa. E desde que Moisés escreveu os cinco primeiros livros da Bíblia Sagrada, percebemos uma intenção de domesticar os impulsos do povo pelo temor a uma força superior às do homem. A recepção espiritual dos dez mandamentos da Lei de Deus constantes da Torah, no Sinai, representava para os hebreus o reconhecimento da encarnação da natureza divina naquelas ordens esculpidas nas tábuas. Portanto, Deus oferecia uma parte de sua natureza misteriosa através da Torah, conforme Gershon Scholem escreveu:

A Torah é aqui interpretada como uma unidade mística, cujo propósito primordial não consiste em transmitir um significado específico, mas sim em expressar a imensidão do poderio de Deus, concentrado em Seu grande “Nome”. Dizer que a Torah é

¹¹ Para maior facilidade de visualização, as passagens retiradas do corpus serão, neste capítulo, destacadas em versaleta.

um nome não significa que este seja um nome que possa ser pronunciado como tal, nem tem algo a ver com qualquer conceito racional inerente à função social de um nome. O sentido é, antes, que, na Torah, Deus expressou Seu Ser transcendente, ou ao menos aquela parte, ou aspecto, do Seu Ser que pode ser revelado à criação e através da criação. (SCHOLEM. 2009, p. 53)

Paulo, como doutor da Lei, possuía enraizada em si essa tradição, antes de “conhecer” o Filho de Deus. Desde o instante em que, segundo o relato, uma poderosa luz lhe foi jorrada aos olhos, a qual o fez cair do cavalo – tomemos também essa narração bíblica em sentido metafórico – Paulo é instruído a procurar um tal Ananias, para que lhe tirasse as escamas que o faziam, naquele momento, não enxergar. Após o derribar dos obstáculos que lhe impediam a visão, Paulo luta até a sua morte por libertar o entendimento das empoeiradas lições da Lei, poeira esta que não permitia o verdadeiro conhecimento da realidade espiritual de Deus.

A sociedade religiosa da época, aos olhares paulinos, vivia presa aos desígnios da letra da Lei, o que lhe impingia completa prisão intelectual. A crença de que o sentido divino habitava aquelas letras era inconcebível para Paulo, pois, conforme o mesmo afirma na carta aos romanos:

(...) EU NÃO CONHECI O PECADO SENÃO ATRAVÉS DA LEI, POIS EU NÃO TERIA CONHECIDO A CONUPISCÊNCIA SE A LEI NÃO TIVESSE DITO: NÃO COBIÇARÁS. MAS O PECADO, APROVEITANDO DA SITUAÇÃO, ATRAVÉS DO PRECEITO GEROU EM MIM TODA ESPÉCIE DE CONUPISCÊNCIA: POIS, SEM A LEI, O PECADO ESTÁ MORTO. (ROM. 7:7)

Paulo atribui à Lei uma força capaz de conter em si os contrários: sabe-se que toda Lei é posta em vigor para coibir uma conduta errônea, impondo ao cidadão o cumprimento de um dever. Contudo, Paulo ao se referir aos mandamentos da Lei de Deus, trazidos por Moisés do Sinai, destaca o aspecto controverso da negação, presente também no texto legal. A fim de melhor me fazer compreender, cito alguns mandamentos presentes na Torah, no livro de Êxodo: “NÃO TERÁS OUTROS DEUSES DIANTE DE MIM (...) NÃO MATARÁS (...) NÃO COMETERÁS ADULTÉRIO (...)” (Ex. 20:3). Para Paulo, antes de conhecer a Lei, o homem não conhecia a noção de proibição em adorar outros deuses, cometer homicídio, praticar adultério. Entretanto, ao passo que a Lei traça as normas as quais o homem não deve seguir, essas mesmas normas são trazidas ao conhecimento humano como algo estritamente ilegal, sendo, portanto, parte daquilo que não pode participar de seu mundo. A verbalização, mesmo negativa, tem um poder criador: a linguagem aqui, como se sustenta em muitas abordagens pragmáticas, “não

diz o que é, faz ser o que diz” (FERRAZ, 1997, s.p.)¹². Em Romanos 4:15 lemos, com efeito, “ONDE NÃO HÁ LEI, NÃO HÁ TRANSGRESSÃO”, passagem que merecerá atenção mais detida logo adiante.

Esse poder que a Lei possui em sua natureza de reunir em si os contrários, e de despertar os desejos os quais ela buscar frear, não pode, à visão de Paulo, de forma alguma ser a revelação da natureza de Deus. Pois o Ser não possuiria em Si anseios tais, de vez que, conforme Alcino já revelava em seu *Didaskalicos*, retomando figuras presentes no *Parmênides*, de Platão:

Deus não possui gênero, nem espécie, nem diferença específica, nem algum acidente. Dessa forma, Deus não é mau, pois é ímpio dizer isso; não é bom, pois o seria assim participando da bondade; nem indiferente, pois isso não está conforme nossa concepção do divino; nem dotado de qualidades, nem privado delas; nem parte de algo, nem um todo que possui partes; nem idêntico a qualquer coisa, nem diferente; nem move nem é movido. (*Didaskalicos*, X, apud SOUZA, 2011, p. 17)

Nesse sentido, pode-se dizer que a tradição teológica negativa de origem grega aparecia em Paulo com muito mais esplendor do que as tradições hebraicas que também lhe eram inerentes. Essa idéia de um Deus superior, e, portanto, inteiramente diverso de sua criação impedia que o apóstolo dos gentios atribuísse à letra da Lei a função de representar ou regular o mundo tal qual ele é. O novo conhecimento, advindo com a visão do Filho de Deus, faz com que Paulo busque o significado da linguagem divina nas práticas da vida, mas não aquela baseada em princípios efêmeros, e sim a vida renovada pelo espírito, conforme citado em Romanos:

AGORA, PORÉM, ESTAMOS LIVRES DA LEI, TENDO MORRIDO PARA O QUE NOS MANTINHA CATIVOS, E ASSIM PODERMOS SERVIR EM NOVIDADE DE ESPÍRITO E NÃO NA CADUCIDADE DA LETRA (Rom. 7:6).

As antíteses traçadas em Paulo – *Lei x vida renovada / letra x espírito* – iniciam uma ruptura com o legado de Moisés, o qual simbolizava um Deus por detrás da liturgia religiosa, um significado divino habitando as letras da Torah. Assim, quando Moisés recebeu a Torah, essa recepção, conforme os estudos cabalísticos, não se deu em um estado consciente (SCHOLEM, 2009, p. 63), sendo, aqui, como se ele tivesse interpretado uma visão espiritual. Nas palavras de Paulo, Moisés, quando do recebimento da Torah, “COLOCAVA UM VÉU SOBRE SUA FACE” (2 Cor. 3:13), o que não lhe

¹² Franco Ferraz, M. C. “Tematizações da linguagem: herança metafísica e retomada sofística” Revista Contracampo, no. 1, Jul-dez, 1997, <http://www.uff.br/mestcii/cca1.htm>

permitiu ver as coisas, senão “EM ESPELHO E DE MANEIRA CONFUSA” (1 Cor. 13:12), pois que Deus, que é Espírito, não se comunica com os homens, que são da carne, “DEUS NÃO SE DEIXA ESCARNECER” (Gal. 6:7). Poderíamos talvez buscar novamente em Freud, em *A significação antitética das palavras primitivas*, um aparato útil para, sublinhando a natureza antitética da linguagem onírica, explicar analogicamente o sentido negativo que Paulo atribuiu aos preceitos legais. Diz Freud:

O modo pelo qual os sonhos tratam a categoria de contrários e contradições é bastante singular. Eles simplesmente a ignoram. O “não” parece não existir, no que se refere aos sonhos. Eles mostram uma preferência particular para combinar os contrários numa unidade ou para representá-los como uma e mesma coisa. Os sonhos tomam, além disso, a liberdade de representar qualquer elemento, por seu contrário de desejo; não há, assim, maneira de decidir, num primeiro relance, se determinado elemento que se apresenta por seu contrário está presente nos pensamentos do sonho como positivo ou negativo. (FREUD, 1910, p. 01)

O recurso à assertiva freudiana acerca da aparente inexistência do “não” dentro do universo onírico é justificável aqui se tivermos em mente que a recepção da Torah por Moisés teria como que se dado por intermédio de uma visão fora de consciência, ou mesmo em sonho: pois a interpretação do mandado “não matarás”, em algumas passagens, vai diretamente de encontro às ordens de extermínio que o próprio Moisés, além de seu sucessor Josué, “recebiam” de Deus¹³.

Seja como for, sob o olhar de Paulo, em suma, uma obra que contivesse em si aspectos que revelam a natureza humana, e não a natureza de Deus, jamais poderiam provir de Sua emanção. Daí Paulo dizer que a justificação perante Deus não virá pelas obras da Lei, haja vista que dela só vem o conhecimento da transgressão. O ponto a enfatizar aqui é que, ao tematizar a Lei, Paulo parece dar a ver, em parte, a potência demiúrgica da linguagem, sua capacidade de instituir o que antes (de um ponto de vista mais lógico que cronológico) não havia.

Nesse mesmo veio, lemos em Romanos (4:15), conforme já citado: “ONDE NÃO HÁ LEI, NÃO HÁ TRANSGRESSÃO”. A passagem dá ensejo a sublinharmos mais uma dimensão em que Paulo parece se afastar do representacionismo. Em um momento anterior deste trabalho, mostramos como Aristóteles, tomando a linguagem como sistema regular e objetivo de representação do mundo, reconheceu também espaços de transgressão às regras, sobretudo em *Arte Retórica* e *Arte Poética*. Ali, como vimos, constatamos a presença de regras para as transgressões lingüísticas, uma preocupação

¹³ Conforme Êxodo 9:8 e 22, 11:1, 21:12; Números 21:34, 31:1; Deuteronômio 3:2; Josué 11: 14 a 20.

em manter a poética e a retórica sob o domínio da lógica. Paulo, apesar de conhecedor da tradição grega clássica, tinha quanto a esse ponto, ao que parece, mais afinidade com o modo de pensar a linguagem dos sofistas, os quais, ao contrário de filósofos como Platão e Aristóteles, consideravam a linguagem justamente em sua potência demiúrgica, aquela que “faz o que diz”.

Na frase em destaque, Paulo critica a palavra domesticada, possuidora de um sentido prévio ‘dado por Deus’, crítica essa que, parece de alguma forma antecipar, em alguma medida, as muito mais intensas investidas pós-estruturalistas contemporâneas contra a idéia do significado como universal, proveniente de um trabalho computacional da mente, como têm pregado ainda, por exemplo, os estudos cognitivistas da linguagem (destaque para Jerry Fodor e Steven Pinker), herdeiros dessa visão aristotélica de língua como espelho da mente e, indiretamente, do mundo. Contrário a isso, Paulo poderia ser aproximado de Wittgenstein, quando este afirma nas *Investigações Filosóficas*:

Mas então o emprego da palavra não está regulamentado; o ‘jogo’ que jogamos com ela não está regulamentado”. Ele não está inteiramente limitado por regras; mas também não há nenhuma regra que prescreva até que altura é permitido lançar a bola nem com quanta força; mas o ténis é um jogo e também tem regras. (WITTGENSTEIN, 2012, § 68)

Paulo, em sua investida crítica contra a maneira como os seus irmãos judeus concebiam a natureza divina, combate também todo um sistema de crenças políticas e filosóficas vigentes, afirmando que as transgressões só eram consideradas desvios porque se supunha haver um significado primeiro para as palavras. E é esse significado intrínseco que Paulo combaterá ao atacar a idéia da letra como fundamento, e defender as transgressões como conseqüências naturais da própria Lei. Paulo não crê que a práxis deva ser tributária de uma norma anterior que a defina, mas seu contrário: que a própria *prática da caridade*, tendo como base a renovação da vida no espírito do Filho do Criador, determine o que seja aceitável ou não. Acerca desse reducionismo semântico, o qual Paulo combatia, Wittgenstein diz que “o significado está no uso” (WITTGENSTEIN, 2012, § 43), e que

Um ideal de exatidão não está previsto; não sabemos o que devemos nos representar por isso – a menos que você mesmo estabeleça o que deve ser assim chamado. Mas ser-lhe-á difícil encontrar tal determinação; uma que o satisfaça. (WITTGENSTEIN, 2012, § 88)

Outro filósofo ligado ao pós-estruturalismo, Jaques Derrida, também combaterá a idéia de uma metafísica da presença, onde existe sempre uma essência invariante, subjacente às mudanças superficiais. Sua concepção de “*différance*” (DERRIDA, 2001), a qual consiste, como vimos em termos bem simplificados, em sempre adiar o ponto de parada do significante, está vinculada a uma desmontagem de conceitos pressupostos na tradição ocidental. Em Derrida, vemos a radicalização da crítica ao que ele chama de Logocentrismo – a tendência de localizar o centro da linguagem no ‘logos’, fazendo prevalecer o significado sobre o significante. Ao contrapor-se ao logocentrismo em favor do ‘jogo livre dos significantes’ (DERRIDA, 1991), Derrida, como já vimos, subtrai a idéia de que o ponto de parada da linguagem seja o significado, ilustrando a sua capacidade de criar a si própria e de criar mundos, e não de representar um mundo exterior a si. Derrida, bem como os pós-estruturalistas em geral, voltam-se contra o modelo de estabilidade transcendental da linguagem, pois isso indicaria que dentro do sistema haveria uma verdade. Em Paulo, não há no que se falar em verdade das línguas humanas, pois para ele, a única verdade existente é aquela a qual não podemos palpar ainda. Sob a ótica derridiana, voltando a palavras já citadas aqui, a linguagem não diz o que é, faz ser o que diz, e sob a ótica paulina, a linguagem não pode dizer o que é, pois o “ser” verdadeiramente está além das capacidades humanas de definição, e nisso o apóstolo se afasta de Derrida. Sobre a “*différance*” e a crítica à idéia de presença, diz Derrida:

Nada – nenhum ente presente e in-diferente [*indifférent*] – precede, pois, a *différance* e o espaçamento. Não existe qualquer sujeito que seja agente, autor e senhor da *différance*, um sujeito ao qual ela sobreviria, eventualmente e empiricamente. A subjetividade – como a objetividade – é um efeito de *différance*, um efeito inscrito em um sistema de *différance*. É por isso que o *a* da *différance* lembra também que o espaçamento é temporização, desvio, retardo, pelo qual a intuição, a percepção, a consumação, em uma palavra, a relação com o presente, a referência a uma realidade presente, a um ente, são sempre diferidos. Diferidos em razão do princípio mesmo da diferença que quer que um elemento não funcione e não signifique, não adquira ou forneça seu “sentido”, a não ser remetendo-o a um outro elemento, passado ou futuro, em uma economia de rastros (DERRIDA, 2001, p. 34).

A ideia paulina de que ONDE HÁ LEI HÁ TRANSGRESSÃO (Rom. 4:15), parece, em resumo, surpreendentemente aproximável, ainda que com algumas diferenças irreconciliáveis, de discursos antiessencialistas contemporâneos que, como o de Wittgenstein e Derrida, apontam para a natureza plástica e volátil das leis e convenções da linguagem e da vida.

Outro aspecto muito relevante que também diz respeito à relação de intimidade que une a norma e a transgressão encontramos em Romanos 5:20: “A LEI INTERVEIO PARA QUE AVULTASSE A FALTA”.

A crítica que aqui se dá tem por alvo a linha didática traçada por Moisés, ao sublinhar a negação como fator preponderante do texto legal-religioso judeu. Para Paulo, a norma de conduta deixada pelo Filho de Deus em sua passagem entre os homens possui um aspecto mais positivo, haja vista o imperativo afirmativo “amai-vos”, ao passo que a Torah, no concernente aos Mandamentos Divinos, prioriza o imperativo negativo, o que, à visão paulina, mais avulta a falta do que a coíbe.

O efeito inverso causado pela forma do preceito presente nessa espécie de discurso legal-religioso dá razão ao que Derrida chama de “mal-entendido inerente à língua” (DERRIDA, 2001), pois se a intenção primeira é coibir a prática de um delito, mas o que se avulta é o próprio delito, qual seria então o sentido literal da Lei: revelar a natureza boa de Deus, ou sua face destruidora? Os estudiosos da Cabalah afirmam que a diversidade de interpretação do texto sagrado é aceitável, tendo em vista que cada letra da Torah é um homem de Israel, e como cada ser humano possui suas peculiaridades, a diversidade de entendimento seria óbvia. Quanto a isso, escreveu Luria:

O último passo, e o mais radical, no desenvolvimento deste princípio do significado infinito da Torah, foi dado pela escola palestinese de cabalistas, que floresceu no século XVI, em Safed. Eles partiram do velho conceito de que as almas de Israel que saíram do Egito e receberam a Torah ao pé do Monte Sinai eram em número de 600.000. De acordo com as leis da transmigração e da distribuição das centelhas nas quais a alma se desintegra, essas 600.000 almas primordiais estão presentes em cada geração de Israel: “consequentemente existem 600.000 aspectos e significados da Torah. De acordo com cada uma dessas maneiras de explicar a Torah, a raiz de uma alma foi moldada em Israel. Na Era Messiânica, cada um entre os homens de Israel lerá a Torah de conformidade com o significado peculiar de sua raiz”. (LURIA *apud* SCHOLEM, 2009, p.80)

A tradição cabalística explica de forma mística a diversidade de interpretação que a Torah geraria na Era Messiânica. Paulo já enfatiza que a melhor interpretação da lei se dá mediante à *prática da caridade*, conforme vemos: “PORQUE NÃO SÃO OS QUE OUVEM A LEI QUE SÃO JUSTOS PERANTE DEUS, MAS OS QUE CUMPREM A LEI É QUE SERÃO JUSTIFICADOS” (Rom. 2:13,14). A raiz de Paulo, apesar de judeu de nascença, já não era a mesma de muitos de seus irmãos, haja vista a sua renovação espiritual, marcada pela intensificação de sua luta contra a apreciação literal da Lei.

3.1.1 O Ser em potência

Em verdade, Paulo, ao afirmar nas passagens ulteriores a inefabilidade da linguagem de Deus, portanto, de sua natureza, remeter-nos-á à questão da “potência”, tão bem exprimida por Giorgio Agamben. Em sua obra *Bartleby, Escrita da Potência*, já citada aqui, destaca algumas aporias do pensamento, até chegar ao ‘ser potência’:

A questão do pensamento implica algumas aporias. Ele parece ser o mais divino dos fenômenos, mas o seu modo de ser é problemático. Se, de fato, não pensa nada (isto é, se se atém à sua potência de não pensar), que coisa terá de digno? Será como alguém que dorme. Se, ao invés, ele pensa em ato alguma coisa, ficará subordinado ao que pensa, dado que o seu ser não é o pensamento em ato, mas a potência; ele não será o mais nobre, pois receberá a sua excelência do pensamento em ato (isto é, será determinado por outro e não pela sua própria essência, que é a de ser potência). (AGAMBEN, 1993, p. 20)

Se Deus é esse “Ser em potência”, contendo em si as potências de ser e de não-ser, d’Ele certamente não proviria nenhum mandamento que nos impusesse fazer, ou não fazer algo. As letras humanas seriam uma analogia daquilo que o homem buscou, desde os primórdios, que é alcançar a intimidade divina: e aí voltamos às origens do discurso negativo do filósofo Parmênides: o Uno é incognoscível, indivisível e incriado, não é bondade, não é maldade, não é indiferença, pois esses valores são humanos, não atribuíveis, portanto, ao Ser. É verossímil que Paulo tenha se valido dessas tradições gregas, como conhecedor delas, para enriquecer seu discurso, sob certos aspectos, anti-representacionista, e enveredar por um caminho complexo, qual seja o de combater a forma de pensar de toda uma sociedade religiosa monoteísta.

Voltando a Agamben, esse Deus inacessível às ciências humanas, segundo Paulo, aproxima-se do ser que pode ser e, simultaneamente, não ser, o qual a filosofia primeira chama ‘contingente’. Na obra supramencionada, Agamben, citando Escoto, afirma:

Escoto estende o caráter contingente de cada querer também à vontade divina e ao ato de criação: “No próprio ato de vontade, Deus quer os contrários, não que estes existam juntos, porque isso é impossível, mas quer-os conjuntamente; igualmente é através de uma mesma intuição, ou de uma mesma ciência, que eles sabem que os contrários não existem juntos e que, todavia, são conhecidos conjuntamente no mesmo ato cognitivo, que é um único ato”. (ESCOTO *apud* AGAMBEN, 1993, p. 37)

Sob esse ponto de vista, poderíamos dizer que as interpretações da Lei, como um ato de vontade de Deus, variam, pois os contrários estão conjuntamente inseridos em

seu corpo. A Lei avulta a falta, mas deveria dar relevo ao valor de justiça e de verdade. Entretanto, Paulo não entra nesse mérito, as observações aqui feitas são tentativas de aproximações entre as vertentes modernas acerca da linguagem apofática, e a que o apóstolo propagava em sua odisséia pelo velho mundo.

Cabe por fim, nesta seção, retomar o que Paulo diz em passagem já citada, Romanos 7:6:

AGORA, PORÉM, ESTAMOS LIVRES DA LEI, TENDO MORRIDO PARA O QUE NOS MANTINHA CATIVOS, E ASSIM PODERMOS SERVIR EM NOVIDADE DE ESPÍRITO E NÃO NA CADUCIDADE DA LETRA.

O contexto em que se dá essa assertiva é o de uma admoestação a pessoas versadas na Lei, portanto conhecedoras das mesmas diretrizes religiosas que Paulo. Usando metáforas interessantes, como a da mulher que, se adultera enquanto o marido está em vida, descumpra a Lei, mas se o marido morre e ela se casa com outro, de certo não comete adultério, Paulo fala sobre a libertação do homem, através da “morte para a Lei”. Pois, assim como o Filho de Deus venceu os paradigmas racionais, destronando a pseudo-vida – a da carne – e nos mostrando uma realidade sobremodo melhor, podemos nós também fazê-lo, começando pela interrupção da crença na palavra como modeladora de práticas, portadora de uma significação universal, a qual nos mantém cativos e escravos de sua ontologia. Servir na caducidade da letra, para ele, é limitar as potencialidades divinas impressas no ser humano, no ato de criação. O livre-arbítrio é a mais intensa potencialidade de ser e de não-ser presente na criatura: ao servir na caducidade da letra, o homem perde a sua potencialidade de não-ser, pois já possui descrita uma norma de conduta, sua linguagem não é criadora, já vem criada com um *télos*. Dessa forma, fica o homem escravizado por uma vontade metafísica, da qual é impossível se libertar, abrindo espaço para a escrita de um outro destino.

Quando Paulo propõe a ruptura com os parâmetros acima descritos, e nos convida à servidão em novidade de espírito, há uma aparente contradição: como é possível ser livre e ainda sim ter de servir? Aqui o verbo “servir” não remete mais à idéia de prestar serviços a alguém, mas à de ter utilidade, ter serventia, ser importante na construção de um novo sentido, de uma nova vida, construída sob a égide da práxis, pautada no Filho de Deus.

Paulo reafirma em todas as suas cartas a importância de se conjugar em espírito com o Cristo, porquanto Ele trouxe em sua morte e ressurreição a metáfora preferida de Paulo nas epístolas: Cristo fora crucificado por, entre outras acusações, desrespeitar a

Lei, dando-lhe interpretação errônea, de acordo com interesses pessoais. Ao ser morto, tem-se por derrotado, entretanto, ao terceiro dia, reaparece aos seus discípulos mais vivo do que nunca, oferecendo um galardão sobrenatural. A vitória de Cristo sobre a morte denota o triunfo do espírito sobre a carne; das coisas que não se podem sentir sobre aquelas palpáveis pelos homens; da práxis sobre a representação.

Em que medida essas sobreposições ocorrem? Para Paulo, Cristo, ao ressuscitar no terceiro dia, ratifica a sobrepujança do espírito à carne, pois “DEUS É ESPÍRITO” (Jo. 4:24), e o homem fora criado “À IMAGEM E SEMELHANÇA DE DEUS” (Gen. 1:27). Logo, a crença em verdades meramente materiais, em detrimento das espirituais, sugere uma escravidão mortificante, posto que “A LETRA MATA E O ESPÍRITO VIVIFICA” (2 Cor. 3:6). Entende-se que, conforme já mencionado, a prática da lei, sem o véu da literalidade, é o que mais aproxima o homem de sua origem espiritual, de forma que só entende a lei aquele que a cumpre “EM ESPÍRITO E VERDADE” (Jo. 4:24), e não ao pé da letra. É dessa forma que a práxis se sobrepõe à representação nas passagens aqui elencadas.

3.2 A questão metáfora

A narrativa bíblica é uma espécie de texto que, conforme já mencionamos, postula um estatuto não de verossimilhança, mas de verdade. Não obstante, conforme a observação agostiniana, bem como os estudos cabalísticos, seu corpo está coberto de figurações. Do ponto de vista da filosofia clássica, como vimos, isso inviabilizaria uma sentença unânime acerca da seriedade do texto sagrado, pois onde figuram palavras usadas fora de seu sentido próprio, não estaria ali a alma da verdade pura. Como abordar essa questão que se insurge das Escrituras Sagradas, aludindo aos estudos teóricos sobre os tropos, mais precisamente sobre a metáfora, é o objeto desta seção, onde, retomando passagens em que Paulo utiliza uma linguagem figurada, analisaremos em que nível a metaforização ocorre e com que função, bem como que elementos se podem levantar para aferir o que seria uma perspectiva paulina sobre a metáfora.

3.2.1 A metáfora instrutiva

Como vimos, Aristóteles em sua *Retórica* já nos ensinava que através da metáfora o poeta “nos instrui e nos dá um conhecimento por meio do gênero” (III, 10, 1410 b 13). Atento a essa dimensão pouco destacada do pensamento aristotélico, Paul Ricoeur, aproveitando-se também da aproximação entre modelo e metáfora, feita por

Max Black (1909 – 1988), em seu *Models and Metaphors*, conduz-nos a explorar uma idéia de metáfora que, indo muito além de um mero ornamento, é fonte de *insight*. Para Ricoeur, “caso se leve até o fim essa sugestão [de Black], é necessário dizer que a metáfora porta uma informação na medida em que “re-descreve” a realidade” (RICOEUR, 2005, p. 40). Antes de falar sobre o valor instrutivo da metáfora assim como se manifesta nas cartas de Paulo, na qual o apóstolo também fará menção às Escrituras, inclusive utilizando seu estilo de discurso a fim de trabalhar a metáfora como instrução dentro do texto sagrado, antes observemos o que Aristóteles asseverou sobre essa função da metáfora:

Aprender facilmente é naturalmente agradável a todos os homens, e por outro lado as palavras têm uma significação determinada, de modo que todas as palavras que nos permitem instruir a nós mesmos são muito agradáveis. Se os glossemas são desconhecidos para nós, conhecemos as palavras usuais; mas é sobretudo a metáfora que produz o efeito indicado, pois, quando o poeta denomina a velhice um fio de colmo, ele nos instrui e nos dá um conhecimento por meio do gênero, pois um e outro são desfloridos” (*Retórica*, III, 10, 1410 b 1-15).

Já mencionamos na seção em que discorremos sobre Paulo e a Linguagem (2.4) essa ocorrência da metáfora como instrumento de aprendizado nos discurso de Paulo. Mais um bom exemplo encontramos na carta aos Efésios, quando Paulo utiliza símbolos usuais no cotidiano popular para falar das verdades divinas: “TOMAI TAMBÉM O CAPACETE DA SALVAÇÃO, E A ESPADA DO ESPÍRITO, QUE É A PALAVRA DE DEUS” (Ef. 6:17). Busca aí fornecer algum conhecimento prático sobre a ciência divina para aqueles que almejavam seguir a doutrina cristã. Se ao falar da velhice assemelhada a um fio de colmo o poeta nos instruiu sobre a “desfloridez” de ambos, Paulo ao remeter a palavra de Deus às figuras do capacete e da espada, concede-nos conhecimento sobre a fortaleza e a eficiência que nos leva a torná-los semelhantes.

Autores como George Lakoff e Mark Johnson constataram, em suas pesquisas sobre metáfora no discurso cotidiano, que a maior parte de nosso sistema conceptual ordinário é de natureza metafórica. É interessante evocar aqui um de seus exemplos mais famosos: eles citam em sua obra o conceito de “discussão”, que, no Ocidente, seria atravessado pela metáfora conceptual “discussão é guerra”, daí elencando elementos que descrevem tipicamente uma discussão (argumentos *indefensáveis*, *atacar os pontos fracos* de uma argumentação, críticas diretas *ao alvo*, etc.), girando em torno de termos que são comuns numa guerra. Poder-se-ia dizer que Paulo também organiza sua argumentação em torno de metáforas conceptuais como “defender a palavra de Deus é

estar em guerra”, conforme escreveu a Timóteo na segunda epístola: “NINGUÉM QUE MILITA SE EMBARAÇA COM NEGÓCIOS DESTA VIDA, A FIM DE AGRADAR ÀQUELE QUE O ALISTOU PARA A GUERRA” (2 Tim. 2:4), ou na segunda epístola aos coríntios: “PORQUE AS ARMAS DA NOSSA MILÍCIA NÃO SÃO CARNAIS, MAS SIM PODEROSAS EM DEUS PARA DESTRUÇÃO DAS FORTALEZAS” (2 Cor. 10:4).

Ainda sobre a capacidade que a metáfora possui de instruir, Ricoeur cita Beardsley ao afirmar que a metáfora “não é senão uma das táticas que resultam de uma estratégia geral: sugerir alguma outra coisa do que aquilo que é afirmado” (RICOEUR, 2005, p. 149). O autor de *A metáfora viva*, ainda comentando sobre Black e Beardsley, cita as noções de “conotações” e de “lugares-comuns”, desenvolvida por ambos, o que acarreta na metáfora como sendo um acontecimento semântico que se produz no ponto de intersecção entre vários campos semânticos. A esses três autores podemos atribuir uma perspectiva semelhante acerca da metáfora: todos combatem a redução da metáfora à comparação, apontando-a como um caso de “atribuição”¹⁴. O resultado desse ponto de vista vai muito além da metáfora no nível da palavra, como um deslocador de significado, mas acentua o caráter de invenção e de inovação do enunciado metafórico, dando uma base nova para a oposição entre sentido figurado e próprio, sendo este o sentido que recorre apenas às significações lexicais registradas de uma palavra, aquelas que constituem sua designação. E aquele não como um sentido desviado das palavras, mas o sentido de um enunciado inteiro que resulta da atribuição ao tema privilegiado de valores conotativos do modificador (*ibidem*, p. 149-155). Portanto, se Paulo insistia, no decorrer de suas cartas, em ensinar por figuras algo que pela literalidade talvez fosse compreendido com menor facilidade, é devido a esse caráter didático da metáfora, conforme Santo Agostinho preconizava:

Aí se diz para a Igreja, louvando-a como uma bela mulher: “Os teus dentes são como os rebanhos das ovelhas tosquiadas ao subir do lavatório, todas com dois cordeirinhos gêmeos, e nenhuma há estéril entre elas (Ct 4:2). Acaso, o fiel aprende aí outra coisa do que ouvira há pouco, expresso em termos bem despojados, sem o auxílio dessas comparações? Entretanto, não sei a razão, mas contemplo com mais atração os justos, quando os imagino como dentes da Igreja (...) Basta dizer que ninguém contesta o fato de se aprender mais espontaneamente (*libenter*) qualquer coisa com a ajuda de comparações; e que se descobre com maior prazer (*gratius*) as coisas que se procuram com certa dificuldade (*A Doutrina Cristã*, Livro II, § 7).

¹⁴ Sobre esse assunto, ver BEARDSLEY, Monroe. “The Metaphorical Twist”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 22:293-307, march 1962, e RICOEUR, Paul. *A Metáfora Viva*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo. Ed. Loyola, 2005.

Na primeira carta aos Tessalonicenses, Paulo reutiliza figuras já trabalhadas por ele em outros contextos, mas sempre aparece com novas metáforas conceituais, tais como: “MAS NÓS, QUE SOMOS DO DIA, SEJAMOS SÓBRIOS, VESTINDO-NOS DA COURAÇA DA FÉ E DO AMOR, E TENDO POR CAPACETE A ESPERANÇA DA SALVAÇÃO” (1 Tes. 5:8). Além de retomar a metáfora da guerra, Paulo aqui trabalha com o binômio “claro – escuro”. Dessa forma, quando escreve aos colossenses: “SE JÁ RESSUSCITASTES COM CRISTO, BUSCAI AS COISAS QUE SÃO DE CIMA, ONDE CRISTO ESTÁ ASSENTADO À DESTRA DE DEUS”, e prossegue “PENSAI NAS COISAS QUE SÃO DE CIMA, E NÃO NAS QUE SÃO DE BAIXO” (Col. 3:1,2), faz uso do que Lakoff chama de “metáforas orientacionais”, pois a maioria delas tem a ver com a orientação espacial do tipo “pra cima – pra baixo”, guiando-se por essa idéia orientacional da metáfora, da mesma forma que Lakoff e Johnson concluíram que, se dizemos “I’m feeling up today” [hoje estou me sentindo bem para cima], é porque temos arraigada em nossas tradições, e nas experiências culturais e físicas que possuíamos, a sensação de que “para cima” é bom e “para baixo” é ruim. Assim como quando dizemos em nosso dia a dia que “a situação está preta”, ou que “as coisas se aclararam para mim”, é devido ao fato de nosso pensamento ser estruturado metaforicamente, e, por isso, organizarmo-lo de acordo com essas metáforas sensoriais, de modo que “claro – bom” e “negro – ruim” (LAKOFF & JOHNSON, 2002, p. 59). Portanto, quando Paulo precisou que aqueles que seguem a Deus, e que se revestem da couraça da fé são “do dia”, logo “sóbrios”, atribui automaticamente o caráter de ebriedade àqueles que são da noite. Assim, podemos reconhecer a produtividade das metáforas de espacialização e de percepção visual, percebendo que cada uma delas apresenta uma sistematicidade interna, o que lhes confere coerência no uso, o que se manifesta na linguagem de Paulo em suas cartas.

Em outra passagem, Paulo fala, didaticamente, aos incircuncisos – os romanos – acerca da polêmica da circuncisão: uma condição dos cristãos judaizantes àqueles que quisessem seguir os caminhos de Jesus. Em uma passagem emblemática de sua carta aos da Igreja em Roma, Paulo afirma:

SE PORTANTO O INCIRCUNCISO GUARDAR OS PRECEITOS DA LEI, PORVENTURA SUA INCIRCUNCISÃO NÃO SERÁ CONSIDERADA CIRCUNCISÃO? (...) POIS O VERDADEIRO JUDEU NÃO É AQUELE QUE COMO TAL APARECE EXTERNAMENTE (...) MAS AQUELE QUE O É NO INTERIOR E A VERDADEIRA CIRCUNCISÃO É A DO CORAÇÃO, SEGUNDO O ESPÍRITO E NÃO SEGUNDO A LETRA (...)" (Rom. 2:25-29).

Paulo falava da mesma circuncisão descrita na Lei, ou fazia referência a ela metaforicamente? Conforme já abordamos no capítulo segundo deste trabalho, Agostinho já nos advertia para o cuidado de não tomar nas Escrituras o que é metafórico pelo “sentido próprio”, e vice-versa. Para ele, como vimos, entender um termo figurado como literal é pensar de modo carnal, daí dizer ele que “coisa alguma pode ser chamada com mais exatidão de morte da alma do que a submissão da inteligência à carne” (*A Doutrina Cristã*, Livro III, § 9). Mas é importante que ressaltemos o fato de que, mesmo sublinhando que certas passagens devam ser lidas metaforicamente, Santo Agostinho não está dissociado da tradição representacionista/aristotélica. Com efeito, Paulo, na passagem em destaque, não falava acerca da circuncisão à qual remetiam as Escrituras – fator meramente físico – mas lhe dava uma “significação emergente” (Beardsley), revelando de maneira mais eficaz que qualquer outro emprego da linguagem o que é uma palavra viva, a qual constitui por excelência uma “instância do discurso” (Benveniste), sendo esta a metáfora de invenção (RICOEUR, 2005, p. 152).

Através do uso metafórico da palavra “circuncisão”, Paulo condena até mesmo a compreensão da palavra sob princípios etimológicos, como unidade dotada de significação própria e autônoma. A compreensão da verdadeira circuncisão não se estabelece dentro dos conceitos baseados na “letra”, ou seja, tomada isoladamente sem um contexto que se lhe permita o entendimento e a utilidade. Conforme o lema wittgensteniano de que “o significado está no uso”, Paulo também faz emergir do termo velho um sentido novo, aliando tanto o que Agostinho bem depois chamou de “o quarto critério de interpretação dos textos bíblicos”, qual seja, o de tudo interpretar pelo critério da caridade (*A Doutrina Cristã*, Livro III, § 24), quanto o que Beardsley há pouco destacou em *The Metaphorical Twist* sobre o caráter construído do sentido metafórico e a noção de gama potencialmente infinita de conotações, aliadas à metáfora de invenção. Ricoeur dispensou esmerada atenção ao destacar em sua obra observações sobre o supramencionado:

Não basta dizer que em dado momento da história da palavra todas as suas propriedades talvez ainda não tenham sido utilizadas e que há conotações não reconhecidas das palavras; é necessário dizer que talvez haja “despontando na natureza coisas que buscam sua atualização, conotações que esperam ser capturadas pela palavra...tanto quanto partes de sua significação em algum contexto futuro” (RICOEUR, 2005, p. 153).

Assim, podemos vislumbrar nas Epístolas paulinas uma concepção de metáfora muito além da mera comparação, porém, direcionada a um fim instrutivo, e, mais ainda, a um movimento de redescritção de uma realidade que se apresenta não-fixa, não-

imutável, mas até certo ponto plástica, o que aqui o aproxima de um pensamento pouco vinculado ao representacionismo.

3.2.2. O sentido incapturável e a metáfora predicativa

A pergunta que nos fizemos ao iniciar esta seção (3.2) ainda permanece: por que Paulo falava por figuras ao pregar a palavra de Deus? Certamente, ao adentrarmos na seção atinente às questões do indizível nas cartas paulinas, teremos uma dimensão maior da presença freqüente do apofático nas Escrituras. Aos romanos, Paulo escreveu acerca da natureza divina: “QUÃO INSONDÁVEIS SÃO OS SEUS JUÍZOS, E QUÃO INESCRUTÁVEIS OS SEUS CAMINHOS” (Rom. 11:33), porém, ainda aos romanos proferiu que as realidades divinas, invisíveis, “CLARAMENTE SE VÊM, DESDE A CRIAÇÃO DO MUNDO, ATRAVÉS DAS CRIATURAS” (Rom. 1:20). Foi então ao encontro do modo como Tomás de Aquino, conforme lembrado por Ricoeur, concebe o ser mais como ato que como forma, no sentido de *actus essendi*:

A causalidade não é mais então a semelhança da cópia ao modelo, mas a comunicação de um ato, o ato sendo a um só tempo o que o efeito tem em comum com a causa e isto pelo que ele não se identifica com ela (AQUINO *apud* RICOEUR, 2005, p. 424).

Portanto, para Santo Tomás, o que torna possível falar metaforicamente de Deus é essa causalidade criadora que estabelece uma ligação de participação entre os seres e Deus.

Ainda assim, como falar de uma natureza inteiramente desconhecida, cujas ciências são insondáveis, conforme Paulo não se cansou de dizer em suas diversas cartas, por intermédio de figuras? O entendimento da criatura como ato não transpõe a dificuldade da questão, mas facilita o entendimento. Se as criaturas são manifestações de uma comunicação divina transposta em ato, esse transporte já nos direciona para uma significação metafórica da essência de Deus, conforme está no primeiro livro da Sagrada Torah: “DEUS DISSE: FAÇAMOS O HOMEM À NOSSA IMAGEM, COMO NOSSA SEMELHANÇA” (Gen. 1:26). Essa similitude não nos torna a mesma coisa, muito menos algo além do que Aquele que criou. Se nossa existência já nos coloca em um nível de metáfora, de figura daquele que nos criou, metaforizar, para nós, não deveria ser, como concebe a filosofia clássica, um ato de desvio, conforme Fontanier definiu em seu prefácio de *Figures du discours* que “o desvio é o traço pertinente da figura” (FONTANIER, 1968, p. 18). Em verdade, o “desvio” é paradoxalmente o traço natural

do ato de comunicação do ser humano, visto que a linguagem, para os filósofos que concebem a metáfora como elemento fundante, já nasce metafórica – conforme Vico sugeriu na *Ciência Nova*: a linguagem só foi concebida como forma de representar o pensamento na “Idade dos Homens” (VICO, 1999, p. 155,156).

Esse conceito de figura é visto na epístola de Paulo aos romanos ao se referir a Adão em comparação com o Filho unigênito de Deus, aquele que “É UM COM O PAI” (João, 10:30), Jesus Cristo. Após a conversão, Paulo creu que Jesus era o Messias enviado por Deus, aquele que na Terra representou a real natureza das coisas divinas, não como figura, mas como o próprio Deus. O conceito de figura definido por Fontanier nos ajuda a entender o que Paulo quis dizer com a passagem no capítulo quinto da carta aos romanos: “TODAVIA, A MORTE IMPEROU DESDE ADÃO ATÉ MOISÉS, MESMO SOBRE AQUELES QUE NÃO PECARAM DE MODO SEMELHANTE À TRANSGRESSÃO DE ADÃO, QUE É FIGURA DAQUELE QUE DEVEIA VIR...” (Rom. 5:14). Adão, para muitos estudiosos da Bíblia, inclusive para este que escreve esta pesquisa, não seria exatamente um indivíduo singular, mas a representação de uma raça. As incoerências de uma visão de Adão como indivíduo estão nas próprias Escrituras, haja vista que, se Adão foi o primeiro habitante da Terra – alguém de cujas costelas saiu Eva, sua esposa, a qual lhe deu dois filhos, Caim e Abel, este, sendo morto por seu irmão, o qual, após o assassinato fugiu para a terra de Node, onde constituiu família – ora, com quem afinal Caim coabitou se em verdade só havia Eva, única mulher na face terrestre? Assim, entendo Adão como figura de uma raça de criaturas que habitaram primeiramente a Terra e que, por serem dotados de vontade e inteligência quando do ato de criação, infringiram os estatutos divinos e “deram ouvidos à serpente” (Gen. 3:6). Daí virem a calhar as palavras de Fontanier ao afirmar que “o desvio é o traço pertinente da figura”, principalmente no sentido atribuído por Paulo a essa passagem: o apóstolo, ao comparar Adão a Jesus Cristo, diz que o primeiro é figura do segundo, porquanto Adão é semelhante, mas imperfeito, como a noção de semelhança, vista em Ricoeur, já nos propõe que “fazer ver o semelhante é produzir o gênero na diferença” (RICOEUR, 2005, p. 304).

Sobre o uso das metáforas predicativas devido à incapturável significação das realidades divinas, Tomás de Aquino assume que

é impossível que algo seja atribuído a Deus e às criaturas em um sentido unívoco, pois todo efeito que não se iguale à virtude de sua causa agente apresenta, sem dúvida, a semelhança do agente, mas não de modo a realizar a mesma noção objetiva (*S. Th.* I a, q 13, art. 5, conclusão)

Por esse ângulo, o mesmo predicado, quando atribuído a Deus e aos homens, apresenta características diferentes. Em passagem da carta aos romanos, onde Paulo a encerra com a saudação “A DEUS, O ÚNICO SÁBIO” (Rom. 16:27), aproxima-se do que Ricoeur chamou de atribuição transcendental:

De um lado, a atribuição é apenas simbólica, de outro, ela é propriamente transcendental. Na atribuição simbólica, Deus é chamado leão, sol, etc.; nessas expressões “o nome traz algo de sua significação principal” e, com ela, uma “matéria”, que não pode ser atribuída a Deus. Em compensação, apenas os transcendentais tais quais ser, bom, verdadeiro permitem uma definição “sem defeito”, isto é, independente da matéria quanto a seu ser. (RICOEUR, 2005, p. 428)

Conforme Ricoeur organiza o pensamento acerca da atribuição transcendental, os nomes são ditos por prioridade de Deus, não da criatura, como na atribuição simbólica, quando se trata de nomes que visam a Sua essência, tais como os nomes bondade, sabedoria, ou os predicados, bom e sábio, conforme vimos em Paulo. Assim, a palavra “sábio” pode ser aplicada analogicamente a Deus, ainda que ela não seja dita de modo unívoco de Deus e dos homens, pois a significação apresenta características diferentes nos dois usos. Ao homem, a sabedoria é uma perfeição “distinta” de toda outra, ela circunscreve e compreende a coisa significada, mas não é ela mesma. Já em Deus, a sabedoria é a mesma coisa que sua essência, sua potência, seu ser; portanto o termo não circunscreve nada, mas deixa a coisa significada “como não-compreendida” e em excesso em relação à significação do nome. Por esse excesso de significação, os predicados atribuídos a Deus guardam seu poder de significação (RICOEUR, 2005, p. 431), enquanto que os mesmos predicados atribuídos às criaturas não passam de metáforas.

A perspectiva de metáfora como fenômeno fundante fica mais clara aqui, quando assumimos nossa natureza de figuras semelhantes a Deus, de cuja natureza tudo procede. Daí se poderia concluir que a atividade de predicação da linguagem humana é, em inteireza, metafórica: todo ato de predicar já é metaforizar, “donde se deve concluir que, se temos a coisa significada pelo nome, cada nome é dito prioritariamente de Deus, não da criatura, pois é de Deus que derivam para as criaturas as perfeições que nomeamos” (*S. Th.* I a, q 13, art. 6, conclusão). Mas Paulo ainda falará muito sobre a impossibilidade de se capturarem os desígnios de Deus, bem como sobre a função do “espírito” nesse trabalho de revelação, em detrimento da “letra”. Nas próximas duas seções, ainda ligadas à temática da metáfora, desenvolveremos um pouco mais a tensão

letra x espírito, bem como falaremos de como Paulo utilizava passagens da própria Escritura, a fim de combater sua literalidade.

3.3. O espírito e a letra

Na trajetória discursiva de Paulo, estar amparado pela Lei não garante, como vimos, uma postura digna de um servo de Deus: e o batismo pela água não é mais importante que o batismo na morte em Jesus Cristo. Na concepção tradicional, o batismo é o ritual da recepção de um novo nome, mas Paulo propõe um batismo não-litera, aquele mesmo proposto pelo profeta João Batista, no Evangelho segundo Lucas: “EU, NA VERDADE, BATIZO-VOS COM ÁGUA, MAS EIS QUE VEM AQUELE QUE É MAIS PODEROSO DO QUE EU (...) ESSE VOS BATIZARÁ COM O ESPÍRITO” (Luc. 3:16), e que Paulo ratifica na carta aos romanos: “(...) VÓS, MEUS IRMÃOS, PELO CORPO DE CRISTO FOSTES MORTOS PARA A LEI, PARA PERTENCERDES A OUTRO” (Rom. 7:4), de forma que, como vimos, estando “LIVRES DA LEI, TENDO MORRIDO PARA O QUE NOS MANTINHA CATIVOS, E ASSIM PODERMOS SERVIR EM NOVIDADE DE ESPÍRITO E NÃO NA CADUCIDADE DA LETRA” (Rom. 7:6).

Conforme também já vimos no capítulo segundo deste trabalho, a origem da Lei para os hebreus, e mais posteriormente para os cabalistas, é espiritual, e isso o próprio Paulo afirma em Romanos 7:14: “SABEMOS QUE A LEI É ESPIRITUAL”. De forma que ao transpor a Lei espiritual para a letra carnal, a criatura teria perdido a essência da significação primeira, a qual ficou “ENFRAQUECIDA PELA CARNE” (Rom. 8:3). Sob o olhar de Paulo, Deus não revelou sua essência em plenitude no Jesus carne, o qual foi crucificado, mas no Jesus morto e ressuscitado, ou seja, segundo o espírito, o qual veio mostrar essa realidade externa ao mundo da matéria, localizada no universo do indizível. Assim, a problemática passa mais por uma questão de hermenêutica do que por uma contraposição radical da Lei. A maneira como os hebreus enxergavam era tal qual o apóstolo descreveu em sua segunda carta aos coríntios:

NÃO FAZEMOS COMO MOISÉS, QUE COLOCAVA UM VÉU SOBRE A SUA FACE PARA QUE OS ISRAELITAS NÃO PERCEBESSEM O FIM DO QUE ERA TRANSITÓRIO (...) SIM; ATÉ HOJE QUANTO LÊEM O ANTIGO TESTAMENTO, ESTE MESMO VÉU PERMANECE (...) ATÉ HOJE QUANDO LÊEM MOISÉS, UM VÉU ESTÁ SOBRE SEU CORAÇÃO. É SOMENTE PELA CONVERSÃO AO SENHOR QUE O VÉU CAI. POIS O SENHOR É O ESPÍRITO, E ONDE SE ACHA O ESPÍRITO DO SENHOR, AÍ ESTÁ A LIBERDADE (2 Cor. 3: 13-18).

Portanto, ao afirmar que a “Lei é espiritual”, Paulo se posiciona contra a interpretação literal das Escrituras, elas mesmas já metaforizadas quando tiradas da “potência” e transformadas em “ato”, conforme vemos nos estudos cabalísticos, segundo os quais o texto sagrado já nasce metafórico.

Mais especificamente acerca da passagem dirigida aos coríntios, pode-se perguntar: o que era transitório? E que véu era esse? Será que Paulo se referia ao sonho de uma estabilidade semântica e hermenêutica das Escrituras? Nietzsche, conforme vimos, afirma que apenas “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, 2000, p. 47). Em analogia à afirmação do filósofo, podemos dizer que Paulo comparou a transitoriedade da Lei com a instabilidade da linguagem como representação? O véu sobre os olhos seria o medo da atribuição insólita que o efeito da linguagem como práxis causaria? Ora, se Paulo propõe uma nova aliança em novidade de espírito, em detrimento de uma servidão na caducidade da letra morta, o que faz com que ele redescreva palavras velhas com sentidos insólitos, como no caso de “circuncisão” e “batismo”, é porque acredita que são as práticas humanas que de fato determinam o sentido das coisas, no sentido wittgensteniano. Portanto, atribuir a uma palavra, a uma frase, a um tratado, a uma Lei que seja, um sentido próprio e cristalizado, inerente e imanente de sua estrutura, é tentar perenizar o transitório. E esse véu, que estava sobre a face de Moisés, é o mesmo que esteve sobre a face da filosofia clássica, enquanto aprisionaram a linguagem como forma de representação das coisas. A tempo, Paulo enxergou além do que a letra morta oferecia: a estabilidade semântica. Através do espírito, a liberdade poderia ser alcançada, em lugar da escravidão à literalidade, a qual limitava a compreensão e o comportamento daqueles que pensavam seguir aos desígnios de Deus, conforme o mesmo afirmou: “E NÓS TODOS QUE, COM A FACE DESCOBERTA, CONTEMPLAMOS COMO NUM ESPELHO A GLÓRIA DO SENHOR, SOMOS TRANSFIGURADOS NESSA MESMA IMAGEM, CADA VEZ MAIS RESPLANDESCENTE, PELA AÇÃO DO SENHOR, QUE É ESPÍRITO” (2 Cor 3:18).

3.4. A Escritura contra a Escritura

Esta seção vem mostrar, ainda sob um outro ângulo, o movimento de Paulo na peleja contra a “letra que mata”: atenta-se aqui para o modo como ele utiliza a própria Escritura nessa ação de combate. Na Torah e na Tanah – a Bíblia Hebraica – há

inúmeras passagens que atestam ser Israel o povo eleito de Deus, o “Seu povo”. Eis algumas delas:

(...) E EU TE ENVIAREI A FARAÓ PARA QUE TIRES O MEU POVO (OS FILHOS DE ISRAEL) DO EGITO (Êxodo 3:10)

(...) Ó ISRAEL! HOJE VIESTE A SER POVO DO SENHOR TEU DEUS (Deuteronômio 27:9)

PORQUE ELA SERÁ CONTRA O MEU POVO, CONTRA TODOS OS PRÍNCIPES DE ISRAEL (Ezequiel 21:12)

(...) E QUE ELAS SÃO O MEU POVO, A CASA DE ISRAEL, DIZ O SENHOR DEUS (Ezequiel 34:30)

Contudo Paulo mostrará a efemeridade da letra compreendida fora do espírito contrapondo a passagens do texto sagrado, como essas elencadas acima, outras do mesmo cânone, com intuito de provocar uma tensão: se a Escritura é utilizada pelos judeus a fim de condenar os argumentos de Paulo, e Paulo se vale das mesmas Escrituras para defender seus argumentos, a divergência idiossincrática é semântica ou hermenêutica? A Escritura possui uma Verdade ou cambaleia entre o literal e o figurativo por quase todos os momentos? Será que apenas o critério agostiniano da caridade é suficiente para interpretar a bíblia? Paulo, ao comentar sobre a ineficácia das tribulações humanas na tentativa de separá-lo do amor de Cristo, responde com passagem das Escrituras: “POR SUA CAUSA SOMOS POSTOS À MORTE O DIA TODO, SOMOS CONSIDERADOS COMO OVELHAS DESTINADAS AO MATADOURO” (Rom. 8:35 e 36). A comparação entre a ovelha destinada à morte e os filhos de Deus vem realçar o que Santo Agostinho vaticinava sobre a satisfação de se aprender a palavra de Deus com o uso dessas alegorias: “Acaso, o fiel aprende aí outra coisa do que ouvira há pouco, expresso em termos bem despojados, sem o auxílio dessas comparações?” (*A Doutrina Cristã*, Livro II, § 7) e fazer-se entender que não se pode constituir como fonte basilar de tudo a letra presente nas Escrituras como portadora de uma verdade indiscutível. Consoante as palavras de Paul Henle, citadas por Ricoeur: “O discurso figurativo ‘leva a pensar em alguma coisa considerando alguma coisa semelhante; é o que constitui o modo icônico de significar’” (RICOEUR, 2005, p.290) E ainda:

Em virtude da semelhança, podemos operar com novas situações, e, se a metáfora nada acrescenta à descrição do mundo, pelo menos amplia nossa maneira de sentir; é a função poética da metáfora. Esta repousa ainda sobre a semelhança, mas no nível dos sentimentos: ao simbolizar uma situação por meio de outra, a metáfora “infunde” no coração da situação simbolizada os sentimentos ligados à situação que simboliza (*ibidem*, p. 290).

Acerca dos conceitos freudianos de escritura, Derrida em seu *A escritura e a diferença* escreveu que

desde Platão e Aristóteles não se tem deixado ilustrar por meio de imagens gráficas as relações da razão e da experiência, da percepção e da memória. Mas jamais se deixou de aí tranquilizar uma confiança no sentido do termo conhecido e familiar, a saber, no da escritura. O gesto esboçado por Freud destrói essa segurança e abre um novo tipo de questão sobre a metaforicidade, a escritura e o espaçamento (DERRIDA, 1995, p. 182).

Isso acena para a destruição da segurança da palavra. Tomaremos essa posição derridiana para nosso objeto de análise: não podemos nem mesmo nas Escrituras estabelecer qualquer estabilidade semântica para a metáfora referente aos filhos de Deus. Paulo se vale da metáfora da ovelha destinada ao matadouro não de balde, mas para instigar um povo que se acostumou com as metáforas do leão, freqüentemente presentes no texto sagrado (Gên. 49:9, Num. 23:24, Pro. 28:1, etc.). O movimento aqui não passa tanto então pela disputa semântica ou hermenêutica de um *sentido próprio*, mas antes por uma espécie de subversão metafórica de metáforas habitadas.

Para tanto, Paulo queria usar a própria Escritura, conforme em Romanos 9: 25 a 30, onde menciona o profeta Oséias:

COMO TAMBÉM DIZ OSÉIAS: *CHAMAREI MEU POVO ÀQUELE QUE NÃO É MEU POVO E AMADA ÀQUELA QUE NÃO É AMADA. E ACONTECERÁ QUE NO LUGAR ONDE LHES FOI DITO: VÓS NÃO SOIS MEU POVO, LÁ SERÃO CHAMADOS FILHOS DO DEUS VIVO* (Os. 2:25),

para comprovar suas anteriores palavras, presentes na carta aos romanos: “AGORA, PORÉM, ESTAMOS LIVRES DA LEI, TENDO MORRIDO PARA O QUE NOS MANTINHA CATIVOS, E ASSIM PODERMOS SERVIR EM NOVIDADE DE ESPÍRITO E NÃO NA CADUCIDADE DA LETRA” (Rom. 7:6), haja vista a Lei estar repleta de figurações. Então, como lhe atribuir um status de verdade? Entretanto diz também, mais a frente, que “A LEI É ESPIRITUAL”, mas os intérpretes são carnis (Rom. 7:14). Essa passagem última nos oferece um movimento de interpretação da Lei contra a própria Lei, conforme já mencionamos em passagem que Paulo discute os termos “circunciso” e “incircunciso”. Os circuncidados pela letra, esses, conforme a própria Escritura, não são mais o povo, mas aqueles cuja verdadeira circuncisão ocorrera no coração, esses sim, conforme Isaías, citado por Paulo em Romanos: “SERÃO SALVOS; PORQUE DANDO EXECUÇÃO E ABREVIANDO OS TEMPOS, DEUS CUMPRIRÁ SUA PALAVRA NA TERRA” (Rom. 9:27, 28). Mas onde se encontra a “palavra de Deus”: nas Escrituras, debaixo de suas letras ou fora dela? O movimento que Paulo traz é exatamente o de anulação da Escritura pela Escritura quando interpretada segundo a “letra que mata”. Se “a Lei é espiritual”, deve ser contemplada

segundo os princípios espirituais, os quais serão abordados em nossa última análise do discurso apofático presente nas cartas de Paulo. Sobre os problemas que a escrita irrompe nos estudos filosóficos, cito Culler, ao escrever acerca da escrita e do logocentrismo:

Se cabe à filosofia definir a relação entre escrita e razão, ela própria não deve ser escrita, pois quer descrever a relação não da perspectiva da escrita, mas da perspectiva da razão. Se cabe a ela determinar a verdade sobre a relação da escrita com a verdade, deve estar do lado da verdade, não da escrita. Para retornar à observação de Derrida citada anteriormente sobre o dito que se pronuncia contra si mesmo tão logo se escreva ou seja escrito, é precisamente por ser escrita que a filosofia deve condenar a escrita, deve definir-se contra a escrita. Para declarar que suas afirmações são estruturadas pela lógica, razão e verdade, e não pela retórica da língua em que são “expressas”, é que o discurso filosófico se define contra a escrita. Escrever, segundo essa perspectiva, é o exterior, o físico, o não-transcendente, e a ameaça colocada pela escrita é que as operações do que deveria ser meramente um meio de expressão afetem ou infectem o sentido que deveria representar. (CULLER, 1997, p. 105)

Portanto, respondendo às perguntas que iniciaram esta seção, o fato de Paulo se valer do próprio texto sagrado para combater aqueles que, por meio das Escrituras, condenavam-no, expõe a divergência hermenêutica acerca da leitura do cânone. Se supusermos que a Bíblia desliza, ininterruptamente, entre o literal e o figurativo, não havendo no que se falar em uma Verdade Suprema dentro dela, seria improvável que conseguíssemos distinguir as passagens que possuem sentido próprio e as que estão em sentido figurado, fazendo parecer o critério agostiniano da caridade uma solução desesperada, a fim de se evitar uma apostasia geral. Por outro lado, afirmando que o texto sagrado é, em sua totalidade, verdadeiro, como explicar tantas diferentes visões, mesmo vindas de uma mesma escola religiosa?

Entretanto, Paulo assevera que “a Lei é espiritual”, logo, qualquer passagem ao ato interpretativo acarretaria em dissensões, pois que “nossa ciência é limitada”, e não estamos aptos a articular a linguagem de Deus. Assim, o *status* de verdade que envolve as Escrituras é inatingível por meio da racionalidade; e toda vez que transpusermos em letras aquilo que imaginamos serem as realidades divinas, estaremos propensos a despertar as divergências mencionadas acima, pois somente pode o homem sondá-la por intermédio do que, conforme veremos na seção 3.5.3, Paulo denomina “espírito”.

3.5 O indizível nas cartas paulinas

Após fazermos análises de passagens das epístolas de Paulo abordando a linguagem sob os prismas da representação e da práxis, assim como à luz das teorias da

metáfora, chegamos à última parte de nosso trabalho, onde ilustraremos a obra do apóstolo em intenso contato com o gênero discursivo apofático, pondo em relevo o aspecto indizível da linguagem divina em face da impotência lingüística. Paulo, especialmente nas cartas a romanos e coríntios, fornecer-nos-á relevantes pontos de vista acerca da teologia negativa, trazendo à tona pensamentos já enraizados na cultura greco-romana pelos antigos filósofos neoplatônicos, relacionando-os intrincadamente com a filosofia teológica apregoada pelo judaísmo, e, por fim, descobrindo uma nova maneira de se discursar acerca do indizível, inaugurando em muito o pensamento cristão em torno do gênero apofático. Introduzirá novas questões, exploradas por outros filósofos da teologia negativa ao longo dos séculos, tais como a atividade e presença infinitas de Deus na vida do homem, por intermédio do espírito; a revelação de um futuro eterno pela indizível alteridade; a responsabilidade com o outro como melhor tradução da palavra divina; a eucaristia como revelação do indizível pela práxis humana; e o discurso apofático como um movimento de tradução universalizante. Sobre esse movimento, cito palavras de William Franke, em relação ao ponto de vista derridiano:

Derrida sees in negative theology a movement of universalizing translation (“un mouvement de traduction universalisante”, p. 71) that nevertheless avoids imposing any sort of hegemonic universal. It is a universality that remains open and always futural, to come (“à venir”)¹⁵. (FRANKE, 2007, p. 445)

Conforme veremos no decorrer desta seção, filósofos posteriores de grande importância para os estudos do discurso apofático enxergaram em Paulo de Tarso um pilar para o desenvolvimento teológico de uma via negativa dentro das Escrituras cristãs, o que garante ao apóstolo dos gentios um status de estudioso do gênero em questão, influenciando diversos autores judeu-cristãos acerca do tema aqui proposto. A bravura do apóstolo em interpelar a si mesmo, quando questionava a Lei dos hebreus, e sua capacidade de espalhar o cristianismo por diversas partes do mundo, caracterizado por conflitos culturais e religiosos, confere a Paulo uma identidade híbrida, onde a alteridade e a dedicação ao outro pelo dom recebido de Deus vão marcar sua forma própria de conceber as verdades vigentes, cabendo a nossa pesquisa tematizar a sua linguagem e seu pensamento sobre a linguagem sob os prismas aqui já mencionados.

¹⁵ Derrida enxerga na teologia negativa um movimento de tradução universalizante (...) que apesar disso evita impor qualquer tipo de hegemônico universal. É uma universalidade que permanece em aberto e sempre em devir (...).

3.5.1. O Nome de Deus

Na introdução a sua epístola aos romanos, Paulo se apresenta como um servo de Deus, com a missão de anunciar o Evangelho prometido, desde os profetas da Escritura, e que diz respeito a seu Filho, Jesus Cristo, por quem recebeu “A GRAÇA E A MISSÃO DE PREGAR, PARA LOUVOR DO SEU NOME, A OBEDIÊNCIA DA FÉ ENTRE AS NAÇÕES” (Rom. 1:5). Aqui já nos deparamos com o imperativo de se louvar o Nome de Deus, o qual se traça inominável desde a filosofia neoplatônica, que desabilitava todo e qualquer tipo de expressão positiva como inadequada para descrever a Deus e seu nome. Conforme já mencionado em nosso capítulo segundo, acerca dos pressupostos teóricos de nosso trabalho sobre o discurso apofático na linguagem de Paulo, a metafísica de Plotino já condenava a linguagem humana a essa incapacidade de proferir o Nome de Deus, sendo a forma de se buscar o divino a completa negação a determinações finitas, logo, o silêncio. Na epístola de Paulo aos romanos podemos até contemplar o silêncio como forma de se chegar ao “Uno”. Há momentos em que ele busca nas Escrituras textos que comprovem ser a linguagem articulada incapaz de sondar os juízos de Deus. Alguns exemplos:

SUA GARGANTA É SEPULCRO ABERTO, SUA LÍNGUA PROFERE ENGANOS (rom. 3:13)

(...) QUE TODA BOCA SE CALE E O MUNDO INTEIRO SE RECONHEÇA RÉU EM FACE DE DEUS (rom. 3:19)

(...) DEUS É VERAZ, ENQUANTO TODO HOMEM É MENTIROSO (rom. 3:4)

Entretanto, a colocação do verbo “louvar” não pode ser descartada, haja vista não remeter à idéia dos verbos “dizer” e “declarar”, mas sim à exaltação do Nome, e essa diferença é preponderante para entendermos que Paulo não rompe com o modelo de inefabilidade do Nome de Deus, mas apenas retoma uma figura já apregoada por outros filósofos da Antiguidade, como Proclo, discípulo de Plotino, o qual elaborou uma “mistagogia do Uno” (FRANKE, 2007), tornando-o um objeto de adoração cultural, 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, da mesma forma como Paulo também, através de conclusões hínicas, cultuava esse Deus indizível: “COMO SÃO INSONDÁVEIS SEUS JUÍZOS E IMPENETRÁVEIS SEUS CAMINHOS! *QUEM, COM EFEITO, CONHECEU O PENSAMENTO DO SENHOR?*” (Rom. 11:33 e 34).

Mas o louvor a esse Nome inominável, na concepção de Paulo, não se podia realizar da forma como os judeus religiosos da época o faziam: por intermédio da Lei. Apesar de a Lei prescrever o mandamento de que o homem devia amar a Deus sobre todas as coisas, para Paulo, aquele “QUE SE GLORIA NA LEI, DESONRA A DEUS PELA TRANSGRESSÃO DA LEI, POIS, COMO ESTÁ ESCRITO: *POR VOSSA CAUSA O NOME DE DEUS É BLASFEMADO ENTRE OS GENTIOS*” (Rom. 2:23 e 24). Essa é uma crítica retomada pelos próprios judeus criadores do Zohar, os quais, bebendo nas águas de Paulo, trazem 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” (SCHOLEM, 2009, p. 83). Mais ainda, segundo Sabatai Tzvi, conhecido como Pseudo-Messias, a Torah em seu estado de emanção, ou seja, aquela que preexistia antes de ser revelada aos homens e composta por letras humanas, constituía um afastamento radical da Lei, onde a anulação da mesma seria a sua mais completa realização - porquanto, segundo Paulo, como muito já se disse aqui, “A LEI É ESPIRITUAL” (Rom. 7:14) - conjugando antiga profecia contida no livro de Isaiás (51:4), a qual nos diz que uma nova Torah surgirá na Era Messiânica, conforme já dito no capítulo segundo deste trabalho.

A invocação do Nome de Deus é retomada por Paulo no capítulo décimo de sua carta aos romanos como condição necessária à salvação por Deus, conforme ele escreve: “PORQUE *TODO AQUELE QUE INVOCAR O NOME DO SENHOR SERÁ SALVO*” (Rom. 10:13). Todavia essa invocação do nome não é levada em consideração sem o elemento mor da fé, como ele mesmo assevera no versículo seguinte: “MAS COMO PODERIAM INVOCAR AQUELE EM QUEM NÃO CRERAM?”, haja vista a invocação, o louvor, a exaltação e a glorificação não pressuporem o conhecimento d’Aquele que é invocado, bem como de seu nome, mantendo-se assim preservada a inefabilidade do Nome de Deus preservada. Portanto, somente através desse elemento sobrenatural denominado fé, a qual faz com que os homens acreditem naquilo que não podem ver, a invocação do nome é possível.

A fé para Paulo é elemento essencial no desenvolvimento de sua filosofia, pois é notório que ela busca tornar possível a compreensão das coisas divinas sem que precisemos de nossos olhos para enxergá-las, nem de nossos ouvidos para escutá-las: por isso cita passagem das Escrituras que atestam serem os nossos olhos e ouvidos materiais impossibilitados de tal empresa: “COMO ESTÁ ESCRITO: *DEU-LHES DEUS UM*

ESPÍRITO DE TORPOR, OLHOS PARA NÃO VEREM, OUVIDOS PARA NÃO OUVIREM, ATÉ O DIA DE HOJE” (Rom. 11:8). Talvez por isso afirme mais tarde aos coríntios com tanta segurança que “AS LÍNGUAS, CESSARÃO. QUANTO À CIÊNCIA, TAMBÉM DESAPARECERÁ. POIS O NOSSO CONHECIMENTO É LIMITADO, E LIMITADA É A NOSSA PROFECIA” (1 Coríntios 13:8). O que Plotino dissera anteriormente sobre a impossibilidade de se nomear a Deus, e o que, após Paulo, Pseudo-Dionísio afirmara quanto à impropriedade das línguas humanas para falar de Deus, ambos estão sedimentados no discurso apofático paulino. Se para os gregos, a relação com Deus se dava apenas por revelação, diferentemente da cultura judaico-cristã que concebe Deus como ativo e unido ao ser e às coisas, tanto a transcendência como a imanência estão presentes no discurso de Paulo, e isso de forma alguma constituiu um percalço em sua doutrina, pelo contrário, tal paradoxo em potência enriqueceu seu discurso. Assim, ao dizer em sua conclusão hínica, acerca da ciência de Deus, “COMO SÃO INSONDÁVEIS SEUS JUÍZOS E IMPENETRÁVEIS SEUS CAMINHOS!” (Rom. 11:33) retratando a transcendência das verdades divinas apregoada pelos antigos gregos, também reafirma sua tradição judaica, posteriormente enraizada pela Cabalah e pela teologia cristã, ao dizer que a realidade invisível de Deus “DESDE A CRIAÇÃO DO MUNDO, TANTO O SEU ETERNO PODER, COMO A SUA DIVINDADE, SE ENTENDEM¹⁶, E CLARAMENTE SE VÊM¹⁷ PELAS COISAS QUE ESTÃO CRIADAS” (Rom. 1:20). Aqui, o apóstolo conglomerava os dois vieses paradoxalmente constitutivos para sua tese universalizante, uma vez que o próprio afirmou: “POIS EU ME SINTO DEVEDOR A GREGOS E A BÁRBAROS, A SÁBIOS E A IGNORANTES” (Rom. 1:14), configurando em seu discurso apofático aquilo que Derrida chamou de “movimento de tradução universalizante”, evitando um termo hegemônico universal (FRANKE, Vol. II, p. 445).

3.5.2. O Nome que chama

Novamente fazendo menção ao capítulo primeiro da carta aos romanos, no versículo quinto, Paulo convoca os seus para a missão de pregar, em louvor ao santo nome. Conforme já dissemos nas linhas anteriores, esse louvor não implica um “dizer” desse nome, nem mesmo um “compreender”. O versículo sexto não somente mantém a sua indizibilidade, como traz um elemento ativo dentro da performance do nome: ele

¹⁶ Nosso trabalho se valeu na maioria das citações bíblicas da Bíblia de Jerusalém, traduzida diretamente dos originais. Entretanto, nesta passagem, essa Bíblia usa o termo “inteligíveis”, motivo pelo qual trouxe o texto da tradução feita por João Ferreira de Almeida.

¹⁷ Na tradução do Padre Antonio Pereira de Figueiredo, temos “SENDO PERCEBIDOS”, em lugar do verbo “ver”.

não pode ser dito, compreendido ou chamado, *é ele* quem chama, como nos mostra os versículos sexto e sétimo: “(...) VÓS, CHAMADOS DE JESUS CRISTO, A VÓS TODOS QUE ESTAIS EM ROMA, AMADOS DE DEUS E CHAMADOS À SANTIDADE” (Rom. 1:6 e 7). O nome como agente da revelação, e não como fruto de um ato intelectual do homem em busca do etéreo, reaparece no discurso paulino em capítulos posteriores:

DEUS COOPERA EM TUDO PARA O BEM DAQUELES QUE O AMAM, DAQUELES QUE SÃO CHAMADOS SEGUNDO O SEU DESÍGNIO (Rom. 8:28)

(...) DEPENDENDO NÃO DAS OBRAS, MAS DAQUELE QUE CHAMA (Rom. 9:12)

PORQUE OS DONS E O CHAMADO DE DEUS SÃO SEM ARREPENDIMENTO (Rom. 11:29)

O homem é sujeito paciente, enquanto carnal e imerso na “letra que mata”, podendo simplesmente sofrer a ação do nome, a qual depende única e exclusivamente da vontade de Deus, ou seja, o chamado é unilateral. Para Jean-Luc Marion, esse nome não é passível de significação pelos homens quanto 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, como ele afirma: “The Name – we must inhabit it without saying it, but rather letting ourselves be Said, named, called in it. The name is not said, it calls”¹⁸ (MARION *apud* FRANKE, 2007, Vol. II, p. 36).

Mas a pergunta é: de que forma os eleitos de Deus podem escutar esse chamado sem compreendê-lo? Configura-se aí um ato de ouvir desconectado do entendimento? No *Parmênides* de Platão, a infinitude do Uno jamais pode ser capturável 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 (SOUZA, 1996, p. 290), sendo assim, não será o intelecto responsável por essa tentativa de se atender o chamado divino. Por isso é preponderante o conceito de fé lançado por Paulo, conforme ele prega: “E VER O QUE SE ESPERA NÃO É ESPERAR. ACASO ALGUÉM ESPERA O QUE VÊ? E SE ESPERAMOS O QUE NÃO VEMOS, É NA PERSEVERANÇA QUE O AGUARDAMOS” (Rom. 8:24 e 25). Assim Paulo ensina que o ato de crer não supõe ver nem mesmo ouvir, afinal, cita as próprias Escrituras como alicerce a sua palavra: “DEU-LHES DEUS (...) OLHOS PARA NÃO VEREM, OUVIDOS PARA NÃO OUVIREM” (Rom. 11:8).

¹⁸ O nome – nós lhe devemos habitar sem dizê-lo, mas sim deixarmos sermos ditos, nomeados, chamados por ele. O nome não é dito, ele chama.

Paulo, acerca da compreensão da Lei – que em sua natureza é espiritual – já pregava que não seria através da razão que se lhe podia entender, mas pela dimensão pragmática: “PORQUE NÃO SÃO OS QUE OUVEM A LEI QUE SÃO JUSTOS PERANTE DEUS, MAS OS QUE CUMPREM A LEI É QUE SERÃO JUSTIFICADOS” (Rom. 2:13). Paulo, em sua empreitada contra a força da letra da lei, e a favor da vivência plena da mesma, concluiu que “QUANDO ENTÃO OS GENTIOS, NÃO TENDO LEI, FAZEM NATURALMENTE O QUE É PRESCRITO PELA LEI, ELES, NÃO TENDO LEI, PARA SI MESMO SÃO LEI” (Rom. 2:14). Nisso, Paulo vai ao encontro do que Wittgenstein pensava quanto à linguagem como práxis, não portando em si uma essência, estruturas prontas, ou uma regularidade a-histórica, mas definindo seu significado através do uso: a linguagem sob o ponto de vista da práxis é tida como ‘forma de vida’, de maneira que só compreende a Lei quem “age” a Lei: “mas não compreende a ordem (...) aquele que age de acordo com ela?” (WITTGENSTEIN, 2012, § 6)

Segundo Rosenzweig, “elementos como Deus, homem, mundo, são inomináveis antes do advento da linguagem. Eles se encontravam em um estado linguisticamente amorfo, pois nessa proto-realidade não há objetos, tampouco *logos* – portanto, nem palavras” (ROSENZWEIG, 1985, p. 80). 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, entretanto, é o direcionamento ao outro que nos mostrará um pouco da “face de Deus” (FRANKE, 2007, Vol. II, p. 21).

3.5.3. O dom, a eucaristia e a alteridade

Jean-Luc Marion, em *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger, et la phénoménologie*, acerca da ideia de eucaristia como um dom direcionado a um outro, afirma:

The Eucharistic present – the “gift” – is not the presence of “substance” (for traditional Catholics) nor the unity of “consciousness” (for certain Protestants), but the continual self-giving of love: a bodily breaking and exceeding of self in the gift of self to the other¹⁹ (MARION *apud* FRANKE, p. 35).

¹⁹ O presente eucarístico – o “dom” – não é a presença de uma “substância” (para os católicos tradicionais), nem a unidade de “consciência” (para certos protestantes), mas a contínua auto-doação em amor: um rompimento e um exceder corporais de si mesmo em presente ao outro.

O apóstolo Paulo fala sobre esse “dom” espiritual que deve ser comunicado: “DESEJO MUITO VER-VOS, PARA VOS COMUNICAR ALGUM DOM ESPIRITUAL” (Rom. 1:11), todavia esse dom não pode ser compreendido, nem comunicado, enquanto elemento suspenso na transcendência do Uno. A diferente tradução do original acerca da mesma passagem nos mostra que essa impossibilidade de comunicação do dom não passou despercebida: na Bíblia de Jerusalém temos “(...) PARA VOS COMUNICAR ALGUM DOM (...)”, ao passo que na tradução do Padre Antonio Pereira de Figueiredo temos: “(...) A FIM DE REPARTIR CONVOSCO ALGUM DOM (...)”. É na crença de um Deus imanente na criatura que a revelação desse dom é possível, porém não com palavras, pois as verdades espirituais são indizíveis. Sobre isso fala o apóstolo na primeira carta aos coríntios: “SABEDORIA QUE NÃO É DESTE MUNDO, NEM DOS PRÍNCIPES DESTE MUNDO” (1 Cor. 2:6), assim como na segunda carta, sobre quão oculto é o dom de Deus: “GRAÇAS SEJAM TRIBUTADAS A DEUS POR SEU DOM INEFÁVEL” (2 Cor. 9:15). A única forma possível da comunicação desse dom aos homens é através de uma linguagem que esteja compreendida como práxis, e Paulo ressaltará que, somente pela prática do amor ao outro, a Lei – que é espiritual – pode ser cumprida: “NÃO DEVAIS NADA A NINGUÉM, A NÃO SER O AMOR MÚTUO, POIS QUEM AMA O OUTRO CUMPRIU A LEI (...) A CARIDADE É A PLENITUDE DA LEI” (Rom. 13:8 e 10).

Marion desenvolverá sua temática do apofático dentro dessa relação de amor ao outro, de forma que o homem, através da vida, quietamente encarne o indizível em práticas humanas:

To return the gift, to play redundantly the unthinkable donation, this is not said, but done. Love is not spoken, in the end, it is made. Only then can discourse be reborn, but as an enjoyment, a jubilation, a praise²⁰ [...] (MARION, 1991, p. 103).

Para isso, toma como exemplo, assim como Paulo costumava fazer em suas preleções, a dação de Jesus Cristo em corpo por amor ao outro: “In the experience of the Eucharist, Christian faith thus becomes exemplary of openness to genuine otherness: experience as such is revealed as eucharistic, that is, as open to the gift of the other²¹” (FRANKE, 2007, Vol. II, p. 35). Paulo fala sobre esse “culto espiritual” que a criatura pode oferecer a Deus: “EXORTO-VOS, PORTANTO, IRMÃOS, PELA MISERICÓRDIA DE DEUS, A QUE OFEREÇAIS VOSSOS CORPOS COMO SACRIFÍCIO VIVO, SANTO E AGRADÁVEL A DEUS:

²⁰ Retornar um dom, participar, de forma redundante, da impensada doação, isso não é dito, mas feito. O amor não é pronunciado, no final, ele é construído. Só então o discurso pode renascer, mas como um prazer, uma alegria, um louvor.

²¹ Na experiência de Eucaristia, a fé cristã, assim, torna-se exemplar de abertura à alteridade genuína: experiência como tal revelada como eucarística, isto é, como abertura ao dom do outro.

ESTE É O VOSSO CULTO ESPIRITUAL” (Rom. 12:1). Aqui o adjetivo “espiritual” traduz o grego *logikos*: “eloqüente”, “razoável”, “lógico”. Paulo indica, ao mesmo tempo, que a oferta de si é verdadeira e que responde adequadamente ao próprio dom de Deus, descrito em Rom. 1:11: “DESEJO MUITO VER-VOS, A FIM DE REPARTIR CONVOSCO ALGUM DOM ESPIRITUAL”.

Marion condena as verbalizações e os conceitos racionais ao mencionar esse “gift”, qual seja o dom de se doar em amor ao outro, sem que esse sacrifício seja capturado pela compreensão:

The Eucharist is an action, or rather passion, of the body offered up to be informed and deformed by a Love that it cannot master or articulate verbally. The Eucharistic “present” is possible only with the abandonment of conceptualization²² (FRANKE, Vol. II, p. 35)

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, conforme Paulo escreveu na carta aos romanos: “PENSO, COM EFEITO, QUE OS SOFRIMENTOS DO TEMPO PRESENTE NÃO TÊM PROPORÇÃO COM A GLÓRIA QUE DEVERÁ REVELAR-SE EM NÓS. POIS A CRIAÇÃO EM EXPECTATIVA ANSEIA PELA REVELAÇÃO DOS FILHOS DE DEUS” (Rom. 8:18 e 19). Retrata assim uma constante confiança num galardão em um outro tempo que não o presente, através do *apokalipse*, palavra grega que quer dizer revelação.

Outro pensador judeu, Emmanuel Levinas destaca a importância de

pensar uma alteridade que não se reduza ao mesmo, entendido como o eu individual ou a identidade coletiva. Dessa forma, o eu passa a existir em função do outro. Somente no momento em que se divisa o “rosto” do outro ou de outrem é que um eu se forma e se informa a respeito dessa alteridade que ele nunca poderá esgotar, reduzir, em suma, interpretar a sua maneira e segundo seus valores morais. (Mais! da Folha de S. Paulo, em 27.05.2001)

Consoante a conclusão de Paulo, tendo em vista as passagens aqui elencadas das suas Epístolas, o ponto de vista adotado por ele no tocante à postura dos judeus da época em relação às Escrituras, e, principalmente, do desconhecimento dos gentios acerca dos preceitos – o que não invalidou o cumprimento efetivo da norma sagrada pelos mesmos – a caridade é a plenitude da Lei.

²² A Eucaristia é uma ação, ou antes uma paixão, do corpo oferecido para ser informado e deformado por um amor que não pode dominar ou articular verbalmente. O “presente” eucarístico só é possível com o abandono da conceptualização.

Como já visto no capítulo segundo deste trabalho, tanto a especulação germânica quanto 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. As abordagens, por exemplo, de Rosenzweig, Levinas e Marion acerca do indizível não focam no terreno do ser, mas na alteridade absoluta que está além do dizer. E a solidariedade passa a ser uma questão de ética espiritual, pois conforme Paulo citou aos romanos, a vontade de Deus é composta daquilo que é bom, agradável e perfeito (Rom. 12:2), e isso independente das regras estipuladas pela letra da lei. Jaques Derrida, um desses pensadores franceses da diferença, disse à Folha de São Paulo numa entrevista no ano de 2001:

Um dos paradoxos do que tento propor é que só há ética, só há responsabilidade moral, como se diz, ou decisão ética ali onde não há mais regras ou normas éticas. (...) Sou a favor do cosmopolitismo, mas preferiria chamar isso de outro modo, porque o cosmopolitismo na tradição cristã, paulina, assim como na tradição kantiana, é sempre uma mundialidade dos cidadãos, uma politização cosmopolítica, a dos cidadãos do mundo. De minha parte, sou a favor (...) de uma solidariedade mundial que não seja simplesmente uma solidariedade entre os cidadãos, mas que poderia ser também uma solidariedade dos seres vivos (...). (“A solidariedade dos seres vivos” Entrevista com Jaques Derrida, por Evandro Nascimento. Revista Mais! Folha de São Paulo, p. 3)

Assim como Paulo desmistificou a importância da lei para que pudéssemos sondar os valores divinos, e atribuiu à prática da caridade um peso muito maior no que concerne à verdadeira Lei espiritual, Derrida propõe uma solidariedade muito mais ampla do que aquela que pode se dar entre os cidadãos – uma que se espalhe entre todos os seres vivos, em favor de uma alteridade irrestrita.

3.5.4. A saga do Espírito no universo do indizível

Paulo asseverou na carta aos coríntios, ratificando a potência criadora dessa realidade invisível e inefável presente nos seres humanos, denominada espírito, que, através de suas transcendência e imanência, concomitantemente, fora permitido ao homem que pudesse romper com as leis da lógica racional e adentrasse uma ciência que ele não conhecia, da mesma forma que Jesus Cristo, ao se dar em morte de corpo pela humanidade, encontrou sua verdadeira essência em um mundo espiritual: “A NÓS, PORÉM, DEUS O REVELOU PELO ESPÍRITO. POIS O ESPÍRITO SONDA TODAS AS COISAS, ATÉ MESMO AS PROFUNDIDADES DE DEUS” (1 Cor. 2:10). Paulo estaria afirmando que através

do espírito poderíamos sondar as verdades ocultas e misteriosas do Uno? E após sondá-las, poderíamos comunicá-las?

Há uma passagem emblemática na segunda carta aos coríntios a qual é tratada por alguns filósofos do gênero apofático, tais como Santo Agostinho (*De Genesi ad litteram*) e William Franke (*On What Cannot Be Said, Vol. 1*), como providencial para a compreensão da atividade espiritual como forma de se vislumbrar, pela graça, a divindade, experienciando o que não é naturalmente possível na vida corporal e não pode ser expressado em palavras (FRANKE, 2007, Vol. I, p. 113).

Outro filósofo que também se configura como peça importante do gênero apofático, é Mestre Eckhart, o qual afirmou que o conhecimento dos princípios divinos não nos é dado, senão por contemplação em beatificada visão, ou como Gregório Palamas, que afirmou, da mesma forma que Paulo, ter tido uma visão espiritual de Deus, a qual transpareceu-lhe o espírito, transcendendo quaisquer condições naturais do ser humano de cognição (FRANKE, 2007, Vol. I, p. 30, 31). 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. Vamos à passagem:

CONHEÇO UM HOMEM EM CRISTO QUE, HÁ QUATORZE ANOS, FOI ARREBATADO AO TERCEIRO CÉU – SE EM SEU CORPO, NÃO SEI; SE FORA DO CORPO, NÃO SEI; DEUS O SABE! E SEI QUE ESSE HOMEM – SE NO CORPO OU FORA DO CORPO NÃO SEI; DEUS O SABE! – FOI ARREBATADO ATÉ O PARAÍSO E OUVIU PALAVRAS INEFÁVEIS, QUE NÃO É LÍCITO AO HOMEM REPETIR. NO TOCANTE A ESSE HOMEM, EU ME GLORIAREI; MAS, NO TOCANTE A MIM, SÓ ME GLORIAREI DAS MINHAS FRAQUEZAS. SE QUISESSE GLORIAR-ME, NÃO SERIA LOUCO, POIS SÓ DIRIA A VERDADE. MAS NÃO O FAÇO, A FIM DE QUE NINGUÉM TENHA A MEU RESPEITO CONCEITO SUPERIOR ÀQUILO QUE VÊ EM MIM OU ME OUVIR DIZER. (2 coríntios 12:2 a 6)

Certas passagens na carta aos romanos justificam esse momento chamado por Franke de “reflexão apofática” (FRANKE, 2007, Vol. I, p. 113), em que Paulo fora raptado a esse “terceiro céu”, qual seja, uma esfera transcendente, indizível em palavras humanas. Por ser cronologicamente anterior à epístola aos romanos, esse relato em 2 Coríntios nos explica, por exemplo, a passagem em Romanos: “EMPREGO UMA LINGUAGEM HUMANA, EM CONSIDERAÇÃO DE VOSSA FRAGILIDADE” (Rom. 6:19). Paulo aqui empregou, compulsoriamente, uma linguagem humana para falar das coisas divinas, mas, conforme o excerto nos diz, ele ouviu “palavras inefáveis” ao ser arrebatado ao “terceiro céu”, de forma que, nem mesmo se quisesse, teria capacidade de proferir tais palavras. Entretanto, a passagem ainda deixa em aberto a possibilidade da

articulação dessa visão, pois Paulo nos informa que, em relação a essas palavras inefáveis “não é lícito ao homem repetir”, não se sabe se por uma determinação superior, ou se a ilicitude é pela falta de condições racionais inerentes ao sistema lingüístico humano, o que faria incorrer em nova falta, da mesma forma que o homem pôs em letras a Lei espiritual, apegando-se ao que mata, e esquecendo-se do “espírito que vivifica”.

Essa outra linguagem do âmbito apofático, que se contrapõe à linguagem humana, a qual Paulo utiliza em função da fragilidade dos que o ouvem, é a linguagem do espírito, que aos ouvidos humanos soam como “gemidos” (Rom. 8:22). E é por essa linguagem do espírito que podemos nos fazer entender por Deus. Nossa linguagem humana está inteiramente afastada desse universo transcendental. Rosenzweig afirma que 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, a linguagem, mas em sua essência de separação, resistem à linguagem, e essa separação constitui sua verdade (FRANKE, 2007, Vol. II, p. 21). Paulo antecipa esse pensamento: “O ESPÍRITO SOCORRE A NOSSA FRAQUEZA. POIS NÃO SABEMOS O QUE PEDIR COMO CONVÉM; MAS O PRÓPRIO ESPÍRITO INTERCEDE POR NÓS COM GEMIDOS INEFÁVEIS, E AQUELE QUE PERSCRUTA OS CORAÇÕES SABE QUAL O DESEJO DO ESPÍRITO” (Rom. 8:26 e 27). O que nos impede de saber como pedir algo a Deus de uma maneira que convenha, é exatamente por não sabermos que linguagem conviria nessa comunicação entre a criatura e o Criador. Pelo fato de a ação de pedir exigir uma linguagem articulada, vemo-nos em separação, de acordo com Rosenzweig, com o universo transcendental divino.

Levinas, em diversos aspectos, segue o pensamento de Rosenzweig, principalmente na crítica à racionalidade e na concordância com a ideia de que a linguagem é originada do desconhecido e contém traços do que precede o ser, sendo assim, impossível ao ser articular algo que lhe preexiste (FRANKE, 2007, Vol. II, p. 31). Daí surgir sua distinção, já mencionada neste trabalho, entre o “*dizer*”, que seria a expressão indizível da face de Deus – o outro, e o “*dito*”, que envolveria uma armadilha da indiscrição lingüística, 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,

de forma que o apóstolo Paulo lamentava: “SABEMOS QUE A LEI É ESPIRITUAL, MAS EU SOU CARNAL (...) PERCEBO OUTRA LEI EM MEUS MEMBROS, QUE PELEJA CONTRA A LEI DA MINHA (EFÊMERA) RAZÃO” (Rom. 7:14 e 23). 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. Assim, a fim de evitar essa “indiscrição” lingüística, usando os termos de Levinas, Paulo propõe, como se disse, que estejamos “LIVRES DA LEI, TENDO MORRIDO PARA O QUE NOS MANTINHA CATIVOS, E ASSIM PODERMOS SERVIR EM NOVIDADE DE ESPÍRITO E NÃO NA CADUCIDADE DA LETRA” (Rom. 7:6).

Esse desentendimento, ao olhar de Paulo, é inerente à natureza humana em relação à natureza divina, assim ele afirmou que “NENHUM DOS PRÍNCIPES DESTA MUNDO A CONHECEU” (1 Cor. 2:8), porque sempre a buscaram pela razão, em balde, pois a sabedoria divina “NÃO É DESTA MUNDO” (1 Cor. 2:6). Assim, voltamos ao princípio de nossa questão debatida nesse tópico: Paulo falava por linguagem humana dos dons divinos aos seus ouvintes devido à fragilidade dos mesmos, pois, ao contrário dele, não tiveram a graça da contemplação. O apóstolo diz na segunda carta aos coríntios: “DESSES DONS NÃO FALAMOS SEGUNDO A LINGUAGEM ENSINADA PELA SABEDORIA HUMANA, MAS SEGUNDO AQUELA QUE O ESPÍRITO ENSINA, EXPRESSANDO REALIDADES ESPIRITUAIS EM TERMOS ESPIRITUAIS” (1 Cor. 2:13). A justificativa vem logo após: “O HOMEM PSÍQUICO NÃO ACEITA O QUE VEM DO ESPÍRITO DE DEUS. É LOUCURA PARA ELE; NÃO PODE COMPREENDER” (1 Cor. 2:14). Daí Jean-Luc Marion afirmar que a inefabilidade divina somente poderia ser desvendada pela práxis, materializada na eucaristia, tendo em conta que a linguagem como sistema de representação do mundo só pode representar o que é conhecido, e, segundo Paulo, “NOSSO CONHECIMENTO É LIMITADO” (1 Cor. 13:9).

Outra passagem que ilustra essa impossibilidade lingüística a que Paulo se via preso ao falar dos dons de Deus em linguagem espiritual é a seguinte: “NÃO VOS PUDE FALAR COMO A HOMENS ESPIRITUAIS, MAS SOMENTE COMO A HOMENS CARNAIS, COMO A CRIANÇAS EM CRISTO. DEI-VOS A BEBER LEITE, NÃO ALIMENTO SÓLIDO, POIS NÃO O PODERÍEIS SUPORTAR” (1 Cor. 3:1 e 2). Pois que faria Paulo ao tentar dizer o indizível? Ele mesmo não possuía as palavras adequadas, haja vista serem “palavras inefáveis”, e de outra forma, como seria compreendido se para o homem psíquico a linguagem do Espírito é loucura? Pois como o próprio afirmou: “AQUELE QUE FALA EM OUTRA

LÍNGUA²³, NÃO FALA AOS HOMENS, MAS A DEUS. NINGUÉM O ENTENDE, POIS ELE, EM ESPÍRITO, ENUNCIA COISAS MISTERIOSAS” (1 Cor. 14:2). Oculta é também a própria mensagem do Filho de Deus, Jesus Cristo, “REVELAÇÃO DE MISTÉRIO, ENVOLVIDO EM SILÊNCIO DESDE OS SÉCULOS ETERNOS” (Rom. 16:25). Talvez por isso, quando diante de Pilatos, ao dizer que “VEIO AO MUNDO PARA DAR TESTEMUNHO DA VERDADE” (Jo. 18:37), Cristo silenciou à pergunta do publicano: “O QUE É A VERDADE?” (João 18:38), pois como articular em linguagem humana verdades que não podiam ser comunicadas? Ele mesmo, aos seus discípulos, já dissera em parábola que as realidades espirituais não podiam ser ainda conhecidas pelos homens, pelo que asseverou: “NÃO DEITEIS VOSSAS PÉROLAS AOS PORCOS” (Mateus 7:6).

Sobre a incapacidade do intelecto de capturar o sentido espiritual das coisas, Paulo afirmou: “SE ORO EM LÍNGUAS²⁴, MEU ESPÍRITO ESTÁ EM ORAÇÃO, MAS A MINHA INTELIGÊNCIA NENHUM FRUTO COLHE” (1 Cor. 14:14). Destarte, para ele, o conhecimento humano não permitia que as coisas fossem vistas da forma como elas realmente são: “AGORA VEMOS EM ESPELHO E DE MANEIRA CONFUSA, MAS, DEPOIS, VEREMOS FACE A FACE. AGORA MEU CONHECIMENTO É LIMITADO, MAS, DEPOIS, CONHECEREI COMO SOU CONHECIDO” (1 Cor. 13:12). Ao que Santo Agostinho comentou:

Ele se exercita especialmente no amor ao próximo e se aperfeiçoa nele. Em seguida, na plenitude de sua esperança, na integridade de suas forças, chega até o amor aos inimigos e sobe ao sexto grau. Lá, purifica os olhos com os quais Deus pode ser visto – o quanto é possível – pelos que morrem para este mundo. Porque eles vêem a Deus, à medida que morrem para este século. Contudo, à medida que vivem para este século, não o vêem. Embora o aspecto dessa luz divina comece já a mostrar-se não só mais segura e tolerável, mas também mais agradável, é preciso ainda dizer que só se pode vê-lo “em enigma e em espelho” (1 Cor. 13,12), porque, enquanto peregrinamos nesta vida, caminhamos mais pela fé do que pela visão (2 Cor. 5,6.7), ainda que nossa conversação seja com o céu (Fl 3,20)” (*A Doutrina Cristã*, Livro II, § 10).

Muitos dos pensadores do gênero apofático ratificam esse pensamento paulino da visão “em enigma e em espelho” enquanto estivermos na carne, ou como disse Santo Agostinho, peregrinando nesta vida. Filósofos como Agostinho, Marion, Rosenzweig e Levinas, até mesmo Derrida, concordam que para se atingir uma esfera transcendente

²³ Utilizamos aqui a tradução do Padre Antonio Pereira de Figueiredo em lugar da Bíblia de Jerusalém, a qual traduziu o texto original como “AQUELE QUE FALA EM LÍNGUAS”.

²⁴ Segundo tradução do Padre Antonio Pereira de Figueiredo, “SE EU ORAR EM OUTRA LÍNGUA, O MEU ESPÍRITO ORA DE FATO, MAS A MINHA MENTE FICA INFRUTÍFERA”; Por João Ferreira de Almeida, temos: “SE EU ORAR EM LÍNGUA ESTRANHA, O MEU ESPÍRITO ORA BEM, MAS O MEU ENTENDIMENTO FICA SEM FRUTO”.

não se pode guiar pelos caminhos da razão e da especulação científica, mas somente pela práxis, pela alteridade, seja esse outro um eu-interior espiritual, ou o próximo, como pregava Jesus Cristo, a quem Paulo se deu em espírito, para doar-se em corpo aos gentios.

Conforme já dissemos no segundo capítulo, Paulo, além de possuir a ortodoxia hebraica, era cidadão romano de boa cultura grega. Esse discurso supracitado da primeira carta aos coríntios, quanto à imagem confusa que vemos neste mundo das coisas espirituais, dá índice de uma influência platônica. Platão, em *A República*, já antecipava essa teoria de dois mundos existentes: um inteligível e um visível, onde a vivência do Bem proveniente daquele é condição necessária para a sensatez:

Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a idéia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública. (*A República*, Livro VII, p. 212, 213)

E, ainda, ao encontro do que Paulo em suas epístolas prega acerca do homem que, tendo conhecimento das realidades espirituais e servindo em novidade de espírito, não mais se lança à servidão na caducidade da letra, destaco outra passagem de Platão:

Concorda ainda comigo, sem te admirares pelo fato de os que ascenderam àquele ponto não quererem tratar dos assuntos dos homens, antes se esforçarem sempre por manter a sua alma nas alturas. É natural que seja assim, de acordo com a imagem que delineamos. (*ibidem*, p. 213)

Paulo ratifica esse ideário platônico, valendo-se de metáforas, na sua primeira epístola aos coríntios: “QUANDO ERA CRIANÇA, FALAVA COMO CRIANÇA, PENSAVA COMO CRIANÇA, RACIOCINAVA COMO CRIANÇA. DEPOIS QUE ME TORNEI HOMEM, FIZ DESAPARECER O QUE ERA PRÓPRIO DA CRIANÇA” (1 Cor. 13:11), corroborando a temática de sua pregação – “A LETRA MATA, MAS O ESPÍRITO COMUNICA A VIDA” (2 Cor. 3:6) – em cima do que a ciência dos homens, ou, conforme Platão, o mundo visível, não poderia oferecer à alma humana: liberdade. Essa liberdade pregada por Paulo não estaria nas formas aparentes, literais, mas imersa nessa esfera indizível, mesmo depois de sondada por poucos – Paulo foi levado ao “terceiro céu”, onde ouviu “palavras inefáveis” – porquanto “O SENHOR É O ESPÍRITO, E, ONDE SE ACHA O ESPÍRITO DO SENHOR, AÍ ESTÁ A LIBERDADE. E NÓS TODOS QUE, COM A FACE DESCOBERTA,

CONTEMPLAMOS COMO NUM ESPELHO A GLÓRIA DO SENHOR, SOMOS TRANSFIGURADOS NESSA MESMA IMAGEM, CADA VEZ MAIS RESPLANDECENTE, PELA AÇÃO DO SENHOR, QUE É ESPÍRITO” (2 Cor. 3:17). Paulo encerra seu raciocínio de tal forma a identificar Deus ao Espírito, a fim de negar que ele ainda opere por meio da letra da Lei, de forma que aqueles que são conduzidos pelo espírito não estão submetidos à Lei, e, portanto, estão livres. Retomando o discurso de Derrida sobre a solidariedade entre os seres humanos: “O paradoxo é que, para haver decisão ética, é preciso que não haja ética, que não haja regras nem normas prévias” (“A solidariedade dos seres vivos” p. 3), assim como, para Paulo, para haver liberdade, e, por que não, para haver ética, era preciso que não houvesse Lei, pois aqueles que, sem ouvir a Lei, cumpriam a Lei, “PARA SI MESMOS ERAM LEI” (Rom. 2:14).

Neste terceiro capítulo, fizemos uma análise de passagens das cartas de Paulo, em especial a romanos e coríntios, para que pudéssemos vislumbrar como o gênero apofático aparece em suas abordagens discursivas, e de que maneira ele lida com a inefabilidade da linguagem divina e a possibilidade de se sondá-la. Pudemos ver também como a questão da metáfora surge no texto paulino, com ênfase em passagens em que ela supera as delimitações da tradição clássica dos gregos. E, nas primeiras seções, observamos como se coloca nos textos de Paulo a tensão *representação x práxis*, em que o apóstolo busca se alinhar a uma perspectiva pragmática com relação à Lei, confrontando o entendimento literal das Escrituras à sua prática, mesmo desvinculada de qualquer interpretação domesticada. Dessa forma, após analisarmos o corpus epistolar a que esse trabalho se propôs, vamos às nossas últimas considerações.