

Notas sobre teologia negativa em Agostinho*

Moacyr Novaes**

“Neque enim mole, sed virtute magnus est Deus.”
Epistola CXXXVII, ii, 8.

Todos hoje podemos concordar com o papel decisivo da filosofia platônica no pensamento de Aurélio Agostinho. O próprio Bispo de Hipona reconheceu a dívida, especialmente no que concerne à compreensão da imaterialidade divina, do caráter transcendente de Deus, afastando-o da influência do gnosticismo dos maniqueus. Isso já nos aponta, pois, para certo papel do platonismo (ao menos do platonismo tal como recebido e entendido por Agostinho) na elaboração da concepção agostiniana de Deus, isto é, para a “teologia” de Agostinho. Essa patente influência entretanto não pode mascarar o fato de que ele se afastou do platonismo, de que denunciou aquilo que entendia como limitações dos *libri platoniorum*, ainda no tocante à concepção da natureza de Deus.

Até onde vai a semelhança? Onde começa a diferença?

Esta comunicação tem o propósito de apenas indicar uma exigência central para aquele que se volta em direção ao pensamento de um dos maiores nomes da Antiguidade: não desvincular arbitraria-

* Comunicação apresentada no V Encontro Nacional da ANPOF, Diamantina, em 19/10/1992.

** Professor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

mente temas historicamente filosóficos e temas que pareceriam circunscritos à atividade de Agostinho como bispo da Igreja Católica Romana.

Em particular quero assinalar que a delimitação do papel do platonismo não consiste apenas em encontrar pontos de divergência entre as duas “doutrinas” (pensamentos), mas antes implica localizar decisões filosóficas que, geradas por exigências intrínsecas ao cristianismo, de certo modo subvertem o quadro filosófico de um idealismo platonizante.

Como sempre preciso, Gilson nos ensina sobre Agostinho que “aquilo que se chamaria, não sem anacronismo, sua ontologia, permanece fiel à tradição de Platão e de Plotino. Em contrapartida, sua teologia difere profundamente da de seus predecessores”¹. Ora, o que quer dizer compartilhar a ontologia e divergir quanto à teologia? Como aceitar essa discriminação sem ferir a idéia de que Deus é o sumo ser, de que o ser em sentido absoluto se confunde com Deus? Ora, se Agostinho aprendeu com o platonismo justamente o caráter transcendente de Deus, como então separar ontologia e teologia? A meu juízo, um modo proveitoso de abordar este problema consiste em visualizar qual a verdadeira hierarquia, por assim dizer, entre teologia e ontologia.

O centro da ontologia agostiniana é Deus. Isso não a transforma, entretanto, em teologia, no sentido em que a resposta à pergunta sobre o ser se especializa na procura do ser mais eminente; numa tal perspectiva, a teologia é, ou seria, uma inflexão particular no estudo do ser enquanto ser. Para Agostinho, entretanto, não é o problema do ser que vai encontrar resposta numa teologia, mas sim o problema de Deus é que vai se enriquecer de preocupações de natureza ontológica.

Assim, Deus não está apenas no centro da ontologia; é o problema do ser, entre outros, que se organiza em torno da procura de Deus, o problema fundamental da filosofia agostiniana.

Uma boa ilustração dessa inversão, inversão para quem esperasse ler Agostinho como um platônico ligeiramente modificado pelo cristianismo do século IV, é a exegese agostiniana dos versículos 14 e 15 do terceiro capítulo do *Êxodo*, texto bíblico importante na obra de

Agostinho, como modelo de resposta à pergunta: o que é Deus? Cada versículo é tomado como emblema de um de dois nomes de Deus, cujas significações são diversas e complementares.

Segundo o versículo 14, o primeiro nome de Deus se lê: "...*Ego sum qui sum... Qui est misit me ad uos*".

Já de acordo com o versículo 15, o Deus absoluto é também: "...*deus Abraham, et deus Isaac, et deus Iacob*"².

O primeiro "nome", pronunciado no versículo 14, apresenta uma resposta propriamente ontológica: Deus é o ser, o ser absoluto, que simplesmente é, sem predicados: "o quem-sou", "o que é". O ser, porém, responde apenas parcialmente à pergunta sobre Deus: pois Deus não se explica apenas na sua inefável transcendência. O segundo "nome" (v. 15) indica que, além de sua transcendência, Deus tem também uma relação com o mundo: a franca oposição metafísica entre o ser e os entes não pode mascarar o favor de Deus com respeito a suas criaturas.

Mas isso não acarreta um enfraquecimento da excelência divina: vemos que trata-se de uma radicalização, porque o "segundo nome" restitui a Deus a positividade que as precauções anti-anthropomórficas, importantes para a compreensão do "primeiro nome", disfarçam em negatividade.

Nesse sentido, se há em Agostinho "elementos de teologia negativa", eles apontam não para um misticismo de cunho neo-platônico, para um Deus de tal forma inefável, que a teologia se transforma em silêncio, mas sim para uma abertura em direção ao reconhecimento do segundo nome, o "nome de misericórdia".

Por isso, a ontologia, como disciplina intelectual, cumpre apenas aquela parte da tarefa teológica que se encarrega de pensar o caráter absoluto de Deus, para alertar sobre as virtualidades antropomórficas da linguagem *humana* concernente a Deus.

Tarefa parcial, pois a filosofia agostiniana tem de dar conta também da presença desse absoluto no mundo, em particular, do problema do homem face a ele, o absoluto. Ainda que a tematização do ser implique ela mesma a procura de um contato entre o homem e Deus, impõe-se reconhecer que essa via é limitada pelo estar submetida ao

homem, ao esforço humano. Será preciso encontrar, para essa aproximação entre os opostos, uma caução ulterior ao homem, polo inferior.

O reconhecimento de uma relação tal, que os parceiros estão em assimetria, vai exigir um olhar de outra natureza. A ontologia, encarregada de sublinhar a transcendência, produz uma noção “vazia” de eternidade, mostrando-se restritiva em comparação com uma filosofia que deve pensar o absoluto como plenitude, um absoluto vivo, de certo modo em movimento.

Cumprido, portanto, compreender essa atividade do absoluto, para dar conta do reencontro virtual entre os termos assimétricos: Deus e o homem.

Enfim, se falamos de teologia agostiniana, é preciso notar que ela não se subordina a um projeto ontológico; antes, o problema do ser mostra-se relevante, na medida em que o contraponto entre o ser e os entes oferece uma primeira aproximação da excelência da natureza divina.

A resposta ontológica ao problema de Deus proporciona a Agostinho a possibilidade de diferenciar Deus e o mundo segundo uma escala metafísica (supra-natural). O nome de Deus, enunciado ora como uma equação, uma redundância, *Ego sum qui sum*, ora como o ser sem mais, *Quis est*, é interpretado por Agostinho como o testemunho de que Deus não é por predicação, não tem predicados propriamente falando, ele não é outra coisa que ele mesmo. A possibilidade de predicação que se encontra nas criaturas, vale dizer, a necessidade de que algo, para ser, seja algo determinado, distinto de outros, é uma marca de finitude. O ser autêntico e verdadeiro é simples, no sentido em que seu “é” não carece de complemento³. *Est illud simplex quaero, Est uerum quaero, Est germanum quaero*⁴.

O que explica essa simplicidade, esta ausência de determinação predicativa, é o modo particular de ser de Deus. Deus não é como são as criaturas, ele é como sua fonte de ser: o ser de Deus é a essência do ser das coisas, no sentido preciso em que esse neologismo latino, tentativa de tradução da *ousia* dos gregos⁵, significa uma relação originária entre o ser de Deus (essência) e o ser das coisas (entes), tanto quanto a sabedoria é a origem dos saberes particulares.

Mas essa diferença entre a essência e o ente, entre o que é “é”, e o que é algo outro, diferença que confere a Deus o mérito de se chamar – *maxime ac uerissime* – ser, decorre de sua imutabilidade (Cf. *De Trinitate* V 2, 3). Tudo o que está submetido ao regime do tempo, tudo o que é o que não era, e será o que não é, isso não merece propriamente o nome de ser. Ser, verdadeiramente, é ser constantemente, sem mudança. *Id enim uere est, quod incommutabiliter manet*⁶.

Assim, se a primazia do imutável é reveladora da orientação do que chamamos de resposta (platonicamente) ontológica ao problema de Deus, por outro lado, a fim de explicar adequadamente a superioridade divina, Agostinho recorre a passagens bíblicas outras que Ex. 3, 14, passagens que envolvem Deus com certa adjetivação. Embora essa adjetivação não exiba a radicalidade das fórmulas do *Êxodo*, pelo fato mesmo de vincular a Deus predicados destinados às criaturas, Agostinho encontrará neles material para discutir a superioridade divina, assinalando agora, a um só tempo, a sua inefável transcendência e a sua presença. Tomarei por base um parágrafo de *Contra adversarios Legis et Prophetarum* (PL 42: 627): o número 40 do primeiro livro: I, 20, 40.

Reputo importante o comentário de Agostinho a essa descrição bíblica porque ele não é dominado por uma teologia exclusiva “do primeiro nome”. Ao contrário, se resistirmos à tentação de procurar apenas “metafísica” nos textos, encontraremos ali alguma outra coisa. Com efeito, conjugada a esse tratamento metafísico, vemos a expressão da atividade divina, vale dizer, de sua atividade criativa, providencial e soteriológica. Na verdade, trata-se sempre de localizar com precisão onde radicam as cautelas no uso de atributos divinos.

“Com efeito, não se arrepende Deus como homem, mas como Deus. Igualmente, não fica irado como homem, nem como homem tem misericórdia, nem como homem tem ciúme, mas tudo como Deus. O arrependimento de Deus não segue-se ao erro; a ira de Deus não tem o ardor de um espírito perturbado; a misericórdia de Deus não tem o coração triste daquele que se compadece, segundo a etimologia da palavra em latim; o ciúme de Deus não escurece a mente.”

Por ora, vemos apenas que tais expressões bíblicas **não** devem ser lidas segundo a sua significação humana. Além disso, entretanto, vemos que Agostinho assinala também neste mesmo texto o que elas querem dizer – o que significam, quem sabe positivamente, o arrependimento, a ira, a misericórdia e o ciúme divinos.

“Mas o arrependimento de Deus quer dizer a mudança (inopinada para os homens) das coisas constituídas com o seu poder; a ira de Deus é a punição dos pecados; a misericórdia de Deus é a bondade para salvar; o ciúme de Deus é a providência, pela qual não permite, àqueles que submete, amar impunemente o que proíbe [...]. Quando se arrepende, não é mudado, mas muda; igualmente, quando fica irado, não se abala, mas pune; e quando tem misericórdia, não sofre, mas libera; e quando tem ciúme, não é cruciado, mas crucia”.

O comentário dos atributos que daí se deprenderiam (arrependido, irado, misericordioso, ciumento) é, então, a princípio, subordinado à estratégia de desvincular o seu sentido do costumeiro, do humano. Segundo esta estratégia, multiplicam-se os “nãos”: ... *não é mudado, ... não se abala, ... não sofre, ... não é cruciado, ...*

Entretanto, completam estas precauções anti-antropomórficas outras tantas expressões do sentido “próprio” da atividade divina. Deus *muda, ... pune, ... libera, ... crucia*. Como eu já disse, julgo que este texto tem o mérito de enfrentar o problema dos atributos divinos sem nenhuma obsessão em descrever Deus apenas segundo o que ele **não** é.

É verdade que, em certas páginas, Agostinho parece favorecer francamente uma teologia negativa, estritamente apofática. Diante da necessidade de sublinhar a transcendência divina, ele de fato é levado a dizer que “Deus é inefável; mais facilmente dizemos o que não é, do que o que é”⁷. Ou, mais radicalmente: “Deus não pode sequer ser dito inefável, pois também quando é dito isso, é dito algo”⁸.

Mas o que eu gostaria de assinalar aqui é o fato de a estratégia negativa estar apoiada na constatação das limitações do homem, e particularmente de sua linguagem. Detectar um deslocamento entre a natureza divina e a linguagem humana não implica necessariamente dizer que a natureza divina só pode ser descrita negativa ou

metaforicamente. Se há negação e metáfora, isso não se deve exatamente a limitações no plano do absoluto.

A precaução de Agostinho não significa condenar os atributos divinos ao regime da metáfora. Tendo precisado o sentido de tais atributos, não é preciso suspendê-los. Trata-se, na verdade, de localizar corretamente por que há, de fato, um deslocamento entre as palavras e seu sentido. Quando se fala em metáfora, entende-se justamente a transposição do sentido próprio das palavras para circunstâncias ou objetos diversos, aos quais originalmente, literalmente, elas não se aplicam.

Ocorre que dizer isso com relação a Deus quer dizer, ou pareceria dizer, que os atributos não são exatamente divinos, mas apenas por aproximação: deslocados de seu sentido literal é que eles se refeririam ao absoluto. Essas palavras seriam apenas um empréstimo tomado à linguagem humana, usual, obliquamente aplicadas a algo que lhes transcende. Ora, isso supõe que é da natureza do absoluto uma certa estranheza com respeito à força, à beleza, à vida, ao movimento, à misericórdia, à ira.

Em suma, a linguagem do *Antigo Testamento* teria de ser desculpada, posta entre aspas, porque ameaçaria a higeidez especulativa de uma filosofia da transcendência. Nada mais estranho ao pensamento de Agostinho, segundo me parece.

Se passamos, então, ao segundo “nome” de Deus expresso no terceiro capítulo do *Êxodo*, vamos encontrar a abertura para outra teologia, agora distinta da herança platônica, teologia apoiada e exigida pelo cristianismo de Agostinho. Creio que o cristianismo exigiu do Bispo de Hipona uma consideração de Deus diversa da consideração “platônica” (e “neo-platônica”, como podemos distinguir hoje). A atribuição de dois “nomes” a Deus tem o importância de não restringir a teologia a sua dimensão metafísica, cujo desdobramento pode ser uma teologia apofática: o segundo “nome”, o Deus de misericórdia, completa o primeiro para lhe modificar a orientação.

O que quer dizer isso? Modificar não resulta em “enfraquecer”. O Deus de misericórdia não é o Deus dos crédulos, das “Mônicas”,

daqueles que não têm acesso ao biscoito fino da filosofia. Trata-se, na verdade, de não se deixar a filosofia/teologia aprisionar em metafísica.

Sem pretender ir além de indicações sobre esse sentido diferenciado da teologia agostiniana, quero chamar atenção para um dado bem conhecido: a teologia de Agostinho é essencialmente trinitária, mais particularmente, cristocêntrica. Nesse sentido, o absoluto é sempre pensado também segundo a sua relação com o mundo. Se olharmos aquelas linhas acima, que procuravam descrever o sentido da ira, da misericórdia divina etc., vemos que sua explicação está vinculada a uma relação de Deus com o mundo, mais precisamente, em favor deste.

Se nas *Enéadas* de Plotino o mundo é engendrado por emanção, a partir de um Uno que não pode, a rigor, tolerar sequer a positividade do Ser, em Agostinho a idéia de criação implica, de um lado, que a multiplicidade é gerada como ato da vontade do absoluto; de outro, que esse mesmo absoluto não é, pois, alheio ao dinamismo, ao movimento. Pelo contrário, fruto da criação, o belo tecido dos tempos, para tomar uma imagem do *Comentário Literal ao Gênesis*⁹, é produto da iniciativa divina, da atividade divina, e só é à medida que imita o Ser supremo e dele provém; só é belo, à medida que imita a Sabedoria que ordena a criação.

Pensar a criação é, pois, pensar a atividade de um Princípio, pelo qual o mundo é criado, e dotado de ordem.

Se Agostinho cotejou o texto de Plotino com o Evangelho de João, assinalando encontros, meritórios para o platonismo, por outro lado, também o denunciou por não compreender a Encarnação de Deus. Ora, isso é mais do que um artigo de fé. Trata-se de discutir o papel da segunda pessoa da Trindade. Nela Agostinho encontra uma atividade que não pode ser subtraída do Absoluto.

Falta tempo para nos determos sobre isso, mas é na mesma segunda pessoa, no Verbo divino que se exprime a identidade do Deus criador com o Princípio mesmo de criação, identidade perfeita, limite da semelhança que une o relativo ao absoluto.

Voltando finalmente para o problema da metáfora, talvez possamos reconhecer que Deus é literalmente irado e misericordioso, porque o é segundo o Verbo divino. A linguagem humana, que se deve confessar finita, não pode arrogar-se descrever o absoluto; por isso mesmo, também tem de confessar afinal que ela mesma é só imitação do Verbo supremo. Se há metáfora na teologia, isso não redundará em esvaziar o transcendente. A obliquidade da linguagem não pode ser projetada no absoluto, como a lhe atribuir limitações alheias.

Em suma, quis aqui apenas apontar para um estudo de uma dupla teologia em Agostinho, uma teologia que combina “elementos” tanto de teologia negativa como de teologia positiva. Meu propósito é refletir sobre uma possível hierarquização entre estas duas orientações: creio que os “elementos de teologia negativa” não são o acabamento metafísico de uma teologia positiva mais afeita à linguagem dogmática; antes, acredito que a consideração “positiva” dos atributos divinos é, num primeiro plano reafirmada pelo esforço negativo, e depois consiste precisamente numa radicalização das preocupações fundamentais dessa estratégia virtualmente apofática.

Notas

- 1 - Gilson, E. “Notes sur l’être et le temps chez saint Augustin” in *Recherches Augustiniennes II, Études Augustiniennes*, Paris, 1962: 209.
- 2 - “Eu sou o quem-sou [ou, Eu sou o Eu-sou] [...] O que é mandou-me até vocês. [importa aqui é salientar que a identificação radical de Deus como Ser pode sugerir uma complexidade indesejável]. Eu sou o Deus de Abraão, e o Deus de Isaac, e o Deus de Jacó”.
- 3 - Note-se essa distinção, mesmo no emprego de um adjetivo, como mostram estes trechos sobre Deus como bom: *Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud, et uide ipsum bonum, si potes; [...]* (*De trinitate libri quindecim, cura et studio W. J. Mountain. Sancti Augustini Opera, Pars XVI. Corpus*

- Christianorum*, Series Latina 50-50A, Turnhout, Brépols, 1968: VIII 3, 4). [...] *bonum est, quidquid aliquo modo est: ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est est* (*Confessionum libri XIII*, ed. L. Verheijen, *Sancti Augustini Opera, Corpus Christianorum, Series Latina 27*. Turnhout, Brépols, 1990, *editio altera*: XIII xxxi 46).
- 4 - *Enarrationes in Psalmos*. *Sancti Augustini Opera*, Pars X, 1-3. *Corpus Christianorum, Series Latina 38-40*, Turnhout, Brépols, 1956: *Enarratio in Psalmum*. XXXVIII 7: "Procuro o É simples, procuro o É verdadeiro, procuro o É autêntico".
- 5 - Cf. *De ciuitate dei libri uiginti duo*. *Sancti Augustini Opera*, Pars XIV. *Corpus Christianorum, Series Latina 47*, Turnhout, Brépols, 1955: XII 2.
- 6 - *Confessiones* VII xi 17: "Com efeito, é, verdadeiramente, o que permanece inabalavelmente".
- 7 - *Enarratio in Psalmum LXXXV*, 12 (PL 37, 1090).
- 8 - *De doctrina christiana libri quattuor*. *Sancti Augustini Opera*, Pars IV, 1. *Corpus Christianorum, Series Latina 32*, Turnhout, Brépols, 1962: I vi 6.
- 9 - *De Genesi ad litteram libri duodecim*, *Sancti Aurelii Augustini Opera Omnia* III. *Opera et studio Monachorum Ordinis Sancti Benedicti e Congregatione S. Mauri*, Paris, 1841.