

THOT



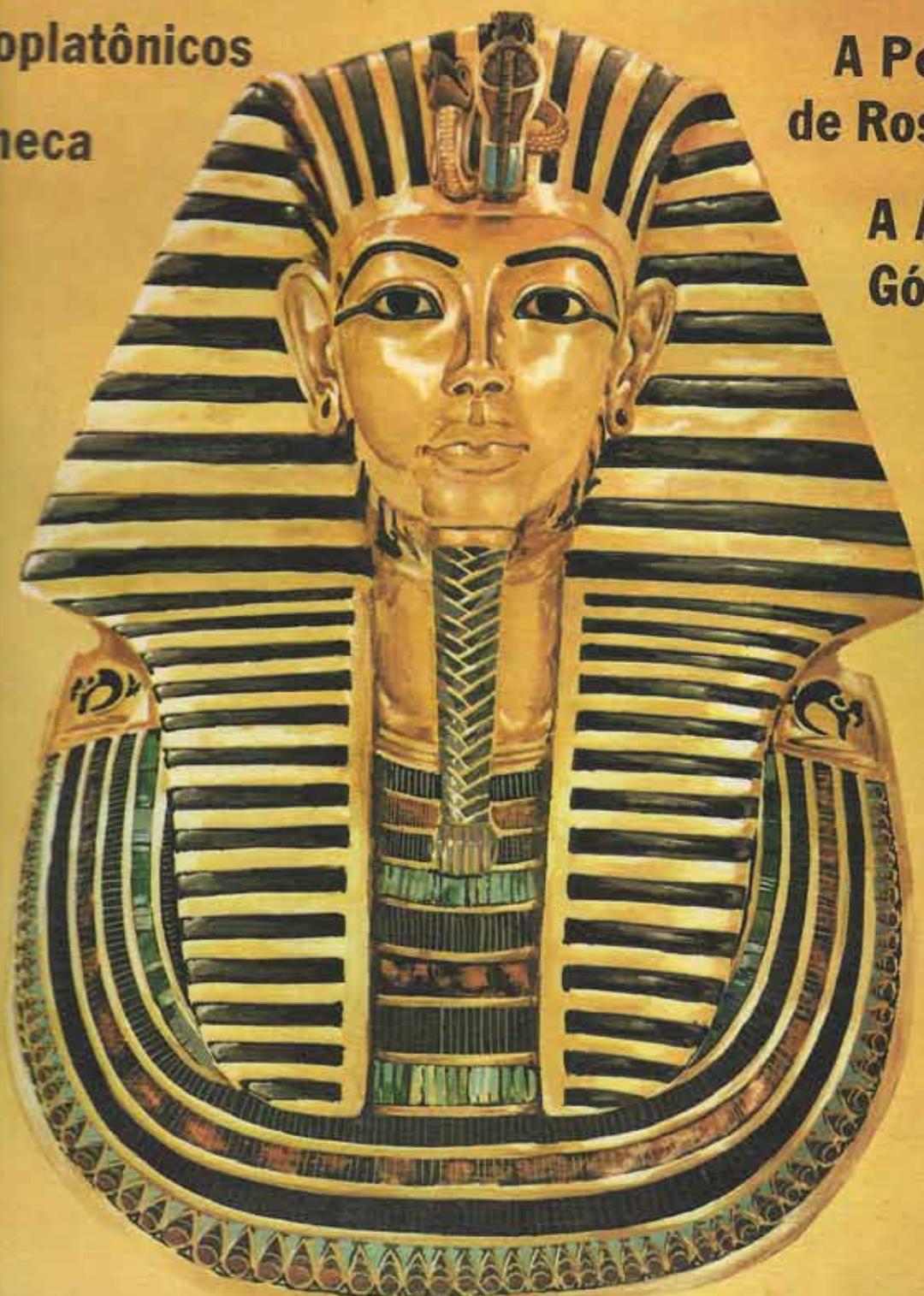
Nº 30 - 1983 - Cr\$ 350,00

Neoplatônicos

neca

**A Pedra
de Roseta**

**A Arte
Gótica**



ITUAL FUNERÁRIO NO ANTIGO EGITO

PALAS ATHENA

CENTRO
DE ESTUDOS

PALAS ATHENA

Av. Cristovão Colombo, 2149
sala 315-Floresta
PORTO ALEGRE
RS

**Um Centro
de Estudos
Filosóficos
para quem busca
viver filosoficamente.**

**CURSOS CONFERÊNCIAS
CICLOS CULTURAIS CON
CERTOS BIBLIOTECA FIL
MESEXPOSIÇÃO ESCORAL**

Rua Leôncio de Carvalho, 99, Paraíso, S P
- fone: 288.7356



THOT, divindade egípcia, é talvez o mais misterioso e menos compreendido dos deuses do antigo "Kem". É o símbolo da sabedoria e da autoridade. É o escriba silencioso que, com sua cabeça de íbis, a pena e a tabuleta, registra os pensamentos, palavras e atos dos homens, que mais tarde serão pesados na balança da Justiça. Platão diz que THOT foi o criador dos números, da geometria e das letras. A cruz (Tau, no Egito) que leva em sua mão é o símbolo da vida eterna, emblema da sabedoria divina.

EDITORES

Associação PALAS ATHENA do Brasil
Lia Diskin
Basílio Pawlowicz
Primo Augusto Gerbelli

CHEFE DE REDAÇÃO

José Caruso Filho

PRODUÇÃO

Sérgio Marques

EQUIPE THOT

Emílio Moufarrige Jr.
Lucia Brandão Saft
Lucia Benfatti
David Cohen
Lucy Blumental
Mara Novello
Luiz Carlos Andrade Santos
Fátima Flores Jardim

FOTOLITO CAPA

Polychrom

COMPOSIÇÃO E IMPRESSÃO

Gráfica PALAS ATHENA

Não publicamos matérias redacionais pagas. Permitida reprodução, citando origem. Os números atrasados são vendidos ao preço do último número publicado. Assinatura anual: Cr\$2.100,00 — cheque em nome da Associação PALAS ATHENA do Brasil; rua Leônido de Carvalho, 99 — CEP 04003 — Paraíso — São Paulo — SP. Telefone: 288.7356. A responsabilidade pelos artigos assinados cabe aos autores. Matrícula n. 2046/Registro no DCDP do Departamento de Polícia Federal, sob n. 1586 P 209/73.

CAPA: Comemorando o sétimo ano de publicação da Revista THOT, a Associação PALAS ATHENA do Brasil apresenta neste número o artigo "O Ritual Funerário no Antigo Egito", reavivando assim o anseio pela civilização egípcia, da qual Thot foi um de seus principais deuses. Máscara Funerária de Tutancâmon (desenho de Primo Augusto Gerbelli).

Amigo Leitor.

Na primavera do ano 1975, coincidindo com a primavera interior, que sentíamos como um mundo de flores e perfumes de sonhadas idealizações, apareceu o n. 1 da revista THOT. Esta edição que leva o n. 30 marca a transformação de nobres anseios numa bandeira que historia nossa presença somatoriamente participante numa obra que depende de todos, como fruto de consciências amadurecidas no transcorrer da vida.

A história não consiste, como ingenuamente alguns podem pensar, num simples aglomerado de anos. Ela se manifesta unicamente quando existe a participação do espírito do homem, somando aos legados do passado suas vivências presentes, para idealizar outra bandeira que reunirá fraternalmente aos homens do futuro. Por esse futuro, construído agora, cultuando o Bom, o Belo e o Justo, e enaltecendo a necessidade da esperança, por absurda que possa parecer num mundo sem dignidade, é que mais uma vez reiteramos nossa vocação pedagógica. Nossas páginas não alimentaram ódios, não apelaram aos instintos viscerais como fazem os profissionais da angústia. Dentro de nossas modestas dimensões e falibilidade, temos aproximado uma mensagem sem compromissos com o tempo cronológico e sim visando o tempo consciência. Instamos a nossos leitores a viver perfumando a vida, construindo e construindo-se.

As respostas que temos tido do Brasil todo, desde cidades que com dificuldade localizamos nos mapas geográficos, escrevendo para nossa redação, nos encorajou a adquirir novos equipamentos gráficos para assegurar a regularidade e ampliação de toda nossa obra editorial. Novas cidades foram incorporadas nos roteiros de distribuição, para servir, dentro duma formulação que pretende chegar cada vez mais longe e mais adentro, com o único intuito de que a revista THOT seja um veículo de idéias para leitores sem pressa, advertidos de que toda opinião justa é difícil de expressar. Para leitores que repensam os ideais lançados e que não necessitam ser convencidos. Leitores, em suma, como dizia Goethe, que são capazes de opor-se às cinzentas teorias da vida com o palpitante arco-íris da existência.

OS EDITORES

ÍNDICE

O Ritual Funerário no Antigo Egito		A Pedra Roseta	
Luis F. Ayala	2	E. A. Wallis Budge	24
Kant: A Razão como Fundamento da Moral		A Essência do Homem Segundo o Isa	
Zildo Trajano	5	Pe. Ismael Quiles	29
A Respeito dos Reveses		Catarismo: Heresia ou Civilização Original?	
Sêneca	11	Teresa de Barros Velloso	35
Os Neoplatônicos		A Arte Gótica	
W. C. Ward	13	Primo A. Gerbelli	42
A Universidade e Seu Papel na Sociedade		Página dos Leitores	44
Yolanda Lhullier dos Santos	22		

O Ritual Funerário no Antigo Egito

O pensamento egípcio era profundamente religioso. Para aqueles homens, o universo não poderia ser produto do acaso nem uma consequência de simples estados da matéria.

Da matéria em si não se poderiam formar as estrelas nem os rios nem nada da natureza e menos ainda os estados de consciência do homem.

Era uma concepção deísta da vida.

Se encontramos no Egito mostras de uma religiosidade simples e fetichista, também encontramos ali sinais da mais alta metafísica religiosa.

Considerar esta religiosidade primitiva, é desconhecer nossa realidade presente, na qual todos os estados possíveis se dão a um mesmo nível e onde o símbolo prevalece desprovido do sentido tradicional.

Sem embargo, poderiam perguntar: porquê no Egito haviam tantas múmias de animais sagrados? A lista destes animais embalsamados seria imensa. Embalsamaram bois, carneiros, gatos, crocodilos, íbis, peixes, falcões, etc.

Em base a isto são considerados zoólatras. O egípcio não embalsamava os animais pelos animais em si. Não há aqui zoolatria. Faziam-nas porque assim representavam a manifestação vital de uma forma cósmica, o Neter.

Neter era para o egípcio o princípio divino que se transmitia e justificava as coisas. Os deuses mesmos, o eram, em virtude desse Neter que alentava neles. A validade do existente se sustentava no Neter, princípio da existência e fonte de eterna criação. Somente a substância alentada e vivificada pelo Neter podia criar. Chamemo-la *Athor, Nhut ou Ísis*, sua fecundidade tanto em um mundo físico como metafísico, provém daquele princípio único e indivisível.

Diz o princípio hermético: "Assim é em cima como é embaixo, e embaixo como é em cima".

A vida na terra se desenvolve em uma natureza ordenada, e esta ordem não é mais que o resultado de uma ordem cósmica.

Seus mitos funerários são em essência a lembrança disto, que para aquela cultura era uma realidade não somente para ser pensada, senão também para ser vivida. Como diriam depois os primeiros filósofos gregos, o Cosmos nasce da ordem, ou do Teos no Caos. Quando a inteligência se aplica na substância caótica, criando em vórtice de força, que a vai ordenando, na medida em que se manifestam, as leis da natureza.



Duas estátuas idênticas ao próprio Tutancâmon foram encontradas em seu túmulo, montando guarda de cada lado da câmara sepulcral.

Os egípcios do império antigo expressaram isto em seus mitos.

A teogonia de Heliópolis, por exemplo, nos fala do princípio do Universo. Diz que Atum, o autocriado, o existente por si mesmo, ordena o Nun ou Nuu, as águas primordiais, o oceano tenebroso, na qual se desenvolve a natureza toda. Aqui se origina o mundo dos deuses e o mundo dos homens.

Começa a criação e a vida e se diferencia o tempo da eternidade.

A morte não seria mais que o fim de um ciclo da existência, a volta ao estado caótico das origens. Aquele que conseguiu superar as limitações do tempo, realizando sua própria unidade espiritual pode participar do mundo celeste, revivificar em si a força de Atum, o Neter e renascer para a eternidade.

Isto é o que representa o ritual funerário. Desenvolver essa potência celeste no homem, ou como normalmente se dizia "osirificar-se", tornar-se como Osíris, a representação dessa potência encarnada.

Para o egípcio havia uma natureza material e visível, porém havia também uma natureza espiritual e sagrada. Uma força espiritual, que sem confundir-se com o mundo material, nem diluir-se nele, o alentava e vivificava. Esta natureza superior estava representada por seus deuses e se expressava em obras neste mundo concreto.



Cena de julgamento do Livro dos Mortos. O morto, vestido de branco é introduzido por Anúbis que, em seguida, pesa seu coração às vistas de Thot e do monstro Amemait. Hórus então o conduz à presença de Osíris. (Papiro do ano 1.450 a.C.).

Considera-se que o egípcio era homem prático e concreto, e o era verdadeiramente, mas entendia que o que existe neste mundo era efeito de uma causa que transcende o fenômeno em si e que em última instância é uma realidade espiritual, a que o homem pode ter acesso.

Não adorava o rio Nilo, nem suas crescidas periódicas, senão que via manifestado ali aquele princípio de vida, que ele representava também como um rio.

O nascimento da vegetação era a representação do renascimento da natureza toda. O ciclo da semente, penetrando no seio da terra, permanecendo na obscuridade e no silêncio, para morrer como semente e transformar-se em um ser renovado, era um exemplo da continuidade da vida. Recordava e reproduzia a criação do universo.

O mesmo ocorria com o Sol, que depois de aparecer pela porta do Leste, recorria a abóbada celeste navegando pelo Nilo celeste, para entrar nos submundos infernais pela porta do Oeste e combater com Apófis nos submundos, para surgir renovado no próximo dia. Se a semente é gérmen de vida, o Sol é gérmen de luz e de calor.

As alegorias são similares e o princípio sempre Um e o mesmo. Destes símbolos o Egito está repleto. Seu próprio território é um deles. Estava, como ainda está, flanqueado por imensos desertos. O rio Nilo o atravessa de Sul a Norte, sem receber já nenhum afluente.

Em suas crescidas anuais vai arrastando limo e deixa duas bandas de terra férteis ao largo de seu leito, até que antes de desaguar no Mediterrâneo, foi formando um imenso vale parecido a uma letra delta grega. Une o Sul com o Norte e separa o Leste do Oeste. O Nilo é o eixo e o ponto de referência do drama da vida. O Sul é a região da luz, a região do fogo, e o Norte é a região fértil, onde se encontram as águas da vida, o limo com o qual, segundo uma alegoria, Kneph formou o homem em seu torno de oleiro, é o eixo que em seu redor se desenvolve todo o movimento. O Leste é o lugar do nascimento, e a margem Leste do Nilo é a que delimita o mundo dos vivos, o mundo da luz. Enquanto que o Oeste, o lugar em que o Sol se põe, é o lugar em que as coisas declinam, o mundo dos mortos. A água do Nilo é a água da vida e seu leito é a natureza toda. O egípcio via em sua terra a representação do fenômeno todo da existência.

Egito, o país de Kem, era terra sagrada. Egito era a vida e a vida estava no Egito.

Seu território seria como a base de uma imensa pirâmide. O vértice era o Sol no zênite. Amon Ra em todo seu esplendor irradiava sua luz aos quatro pontos cardeais, os quatro estados em que se desenvolvem as coisas.

O Sul estava associado ao fogo celeste, por estar o Egito no hemisfério Norte.

O Norte à água, a água da vida que fertiliza a terra e desenvolve a vida.

O Leste ao ar, o vento de Amon que impulsiona o Sol em sua ascensão. O lugar do nascimento.

O Oeste é a terra, o lugar em que as coisas descendem. A entrada no mundo da obscuridade e da morte.

Os quatro estados da vida. O princípio de uma alquimia espiritual que o egípcio buscava sintetizar através de sua própria transformação.

A síntese leva o nome de Osíris. Osíris é a deidade mais conhecida do Egito e é a representação das aspirações de imortalidade. Nele se encontra representado aquele retorno para trás, como o chama Mircea Eliade. A volta ao princípio Criador e a auto-transformação, a vitória sobre o Caos e a morte. A transferência do Neter e o Cosmos no Nun.

Seu polo oposto é Set, chamado Tifon pelos gregos. Os egípcios viam a força de Osíris na água do Nilo, a água da vida e o leito do rio a Isis ou a natureza. Se Osíris era a representação da vida, Set era a da morte, a desordem, a tendência ao Caos.

Era um enfrentamento entre a consciência e a inconsciência, a ordem e a desordem, o tempo e a eternidade. Isto está representado no chamado mito osiriano, no qual Osíris morre despedaçado nas mãos de Set, mas ressuscita por mediação de sua esposa Isis, transmitindo sua força vital ao filho de ambos, Hórus, que nasce e cresce nas marismas do delta, até que, já adulto, combate contra Set e o vence, unificando novamente o Egito, como anteriormente estava nos tempos de Osíris.

Osíris é assim identificado com o deus dos mortos. A lenda diz que foi desta maneira que Osíris conseguiu sua deificação, ou seja, sua assimilação no Neter, sua justificação. O ritual funerário é uma reedição deste fenômeno, no qual o candidato deve lutar para alcançar também sua própria imor-

Considera-se que o egípcio era homem prático e concreto, e o era verdadeiramente, mas entendia que o que existe neste mundo era efeito de uma causa que transcende o fenômeno em si e que em última instância é uma realidade espiritual, a que o homem pode ter acesso.

talidade, a continuidade da consciência e a unidade da memória, que é consequência daquela.

Para o egípcio, o homem manifesto era um ser composto. Os egiptólogos, no entanto, têm ainda opiniões discordantes de como era exatamente a natureza humana, podemos, porém, reconhecer o essencial:

Khat era o corpo humano com sua vitalidade.

Kha era uma força vital que se manifestava e ocupava lugar intermediário entre o mundo concreto e o sutil. O duplo onde viveu seus sentimentos, uma espécie de caixa de ressonância.

Ab era o coração. Origem dos sentimentos e paixões. Diz um mito que aqui se encontrava oculo o sagrado, o elemento solar no homem.

Ba representado por uma andorinha com cabeça humana. O princípio sagrado. A alma que não nasce da natureza material, senão que é de origem celeste, no qual possa residir a potência de Atum.

Akl, o princípio radiante, manifestado com plenitude naquele que domina a si mesmo, que se tem osirificado.

Sahù, o estado de espiritualidade, a envoltura sutil do espírito eterno.

O ritual funerário é o ordenamento destes valores, que o indivíduo realiza por seus próprios esforços, algo além que um simples fenômeno mecânico. O ritual em si não pretende ser mais que uma ajuda, que cuida de fortificar o indivíduo para que realize sua obra final e assim, como Osíris e Hórus, possa sair vitorioso sobre o tempo e a morte.

Quando o indivíduo morre, o primeiro passo a cumprir é o da mumificação. Diz-se que somente conservando o corpo se pode assegurar uma vida futura. Mas bem poderia ser algo diferente, que a mumificação não seja mais que uma forma de conter a natureza psíquica do indivíduo para que não dificulte a alma em seu trajeto. Heródoto nos diz que esta mumificação durava segundo o ritual, 70 dias. E uma vez terminado, um sacerdote ou seu filho mais velho realizava a cerimônia de abertura. Onde se dava o que se chama a abertura da vista e do ouvido. Era a representação da unificação física. Agora o próprio indivíduo devia lograr sua unificação espiritual.

Seu coração, ou seu *Ab*, diz a lenda, devia ser leve como uma pena.

Logo se realizava a viagem simbólica, a viagem em barca até os quatro pontos cardeais, que estavam apresentados alegoricamente, o Norte por

Buto, o Sul por *Heliópolis*, o Oeste por *Sais* e o Leste por *Mendes*. Mas o coração do mundo estava além, em Abydos, onde estava o coração de Osíris.

O morto percorria no Nilo terrestre o mesmo caminho que percorreria depois no Nilo infernal, para ressurgir na barca solar no Nilo celeste. Era a semente de uma nova vida, alentada por Osíris, senhor dos mortos e da ressurreição.

Posteriormente o morto devia descender (como se encontra na tumba de Tutankamon) ao seu próprio recinto funerário. Descende como o Sol, do Leste para o Oeste. É levado à câmara do Oeste e ali fica só, no seio da terra, como semente de nova vida. Os amuletos não são mais que uma ajuda. A obra deve ser realizada pela alma mesma, alentada pelos deuses.

A sua esquerda tem a *Uto*, a serpente, a deidade do baixo Egito, ao Norte, que permanece vigilante.

A sua direita *Nekebet*, o abutre, a deidade do alto Egito, que o protege com as asas estendidas.

Sua cabeça orientada ao Oeste, para o qual se deve dirigir em primeiro lugar, à região dos mortos. Deve combater como Hórus contra Set, tornar-se no Hórus combatente. Encarna o próprio Anúbis, que o guiará pelos obscuros caminhos de um mundo sem luz. Deve unificar-se e romper pela força espiritual a inércia de um mundo caótico, vencer a serpente *Apap*, a mesma que trata de devorar o Sol à meia noite. Uma vez que saiu vitorioso do mundo dos mortos, deve dirigir-se ao Norte, aonde na tumba de Tutankamon se encontrava a capela protegida pelas deusas Ísis, Neftis, Selkit e Neit, na qual, contidas em vasos canópicos estavam suas vísceras e onde também se encontraram dois fetos.

É o lugar alegórico da volta à natureza, em que reconstrói novamente seu corpo, onde entrará em um novo estado fetal, para renascer em outra vida.

Posteriormente se dirigirá ao Norte, o lugar da confirmação solar, logrando a força que lhe permita renascer novamente como Osíris, como o Sol.

Finalmente se dirigirá para o Leste, o lugar do renascimento, ressurgindo como um Sol, em seu total esplendor. Foi alcançada a unificação, depois de haver vencido aos inimigos nos submundos, após ter sido vitorioso no juízo osiriano e justificado ante Osíris.

Depois de haver logrado a força solar, pode renascer a um mundo espiritual, a uma vida de plenitude.

Passou já pelo Egito terrestre, tendo conquistado finalmente o Egito celeste.

LUIS F. AYALA

Kant: A Razão como Fundamento da Moral



A importância do pensamento de Kant fez com que se afirmasse que a filosofia anterior tivesse sido somente uma preparação para o seu surgimento, e a partir dele um ponto de partida para todo o pensar futuro.

Introdução

Em todas as biografias de Kant encontramos referências ao caráter organizado e metódico de sua vida: "Levantar-se, tomar café, escrever, lecionar, jantar, passear, cada qual dessas coisas tinha o seu tempo marcado. E quando, com seu sobretudo cinzento, ele aparecia de bengala à porta de sua casa, e caminhava para a pequena alameda de tílias que ainda se chama "O Passeio do Filósofo", os vizinhos sabiam serem exatamente três e meia da tarde" (1). Em seus quase oitenta anos (abril-1724 a fevereiro - 1804), Kant jamais se ausentou da pequena cidade de Königsberg, na Prússia Oriental, onde nasceu, viveu, estudou, foi professor e morreu, não sem antes deixar-nos uma extensa e revolucionária obra, de cujo assombro ainda não nos recuperamos totalmente.

Celibatário, Kant usufruiu de uma vida sem grandes acontecimentos, a não ser por ocasião da publicação do seu livro "A Religião nos Limites da Razão", que provocou vivos protestos de Frederico-Guilherme II, por considerá-lo contrário à ortodoxia religiosa da época, e fez com que o monarca

exigisse de Kant a promessa de não mais escrever sobre religião (Kant fez essa promessa, "como súdito fiel de Sua Majestade", mas considerando que era válida somente enquanto durasse o reinado de Frederico-Guilherme; após a morte deste, escreveu "O Conflito das Faculdades", em que trata das relações entre a religião natural e a religião revelada).

Em 1755 obteve a livre-docência na Universidade de Königsberg, mas somente 15 anos depois é que foi nomeado professor titular (de Lógica e Metafísica), cargo que exerceu até a morte, cumprindo com grande escrúpulo todos os seus deveres. Herder, um de seus alunos, deixou-nos dele esta imagem: "Tive a felicidade de conhecer um filósofo que foi meu mestre. Nos anos juvenis, tinha a alegre vivacidade de um jovem e esta creio eu que nunca o abandonou nem mesmo na mais avançada velhice. A sua fronte aberta, feita para o pensamento, era a sede de uma imperturbável serenidade e alegria; o discurso mais rico de pensamento fluía dos seus lábios; tinha sempre pronta a ironia, a argúcia e o humorismo e a sua lição erudita oferecia

o andamento mais divertido. Com o mesmo espírito com que examinava Leibnitz, Wolff, Baumgarten, Crusius, Hume e seguia as leis naturais descobertas por Newton, por Kepler e pelos físicos, acolhia também os escritos que então apareceram de Rousseau, o seu "Emílio" e a sua "Heloísa", como qualquer outra descoberta natural que viesse a conhecer: valorizava tudo e reconduzia tudo a um conhecimento sem preconceitos da natureza e ao valor moral dos homens. A história dos homens, dos povos e da natureza, a doutrina da natureza, a matemática e a experiência eram as fontes que davam vida à sua lição e à sua conversação. Nada que fosse digno de ser conhecido lhe era indiferente; nenhuma cabala, nenhuma seita, nenhum preconceito, nenhum nome soberbo, tinha para ele o menor apreço frente ao incremento e ao esclarecimento da verdade. Encorajava e obrigava docemente a pensar por si; o despotismo era estranho ao seu espírito. Este homem, que nomeio com a máxima gratidão e veneração, é Emmanuel Kant: a sua imagem está sempre diante de meus olhos" (2).

Em sua extensa obra, Kant sofreu marcante influência de diversas fontes. Por um lado, o fervor religioso de sua mãe, que era pietista, isto é, adepta de uma seita cristã que insistia sobre a estrita, plena e rigorosa observância da prática e crença religiosa. Por outro lado, há a influência do racionalismo, que começara com Descartes e que vem a declinar exatamente a partir de Kant. Inúmeros pensadores, praticamente toda a Europa do século XVIII se imbuía de ardente entusiasmo ante a força da ciência e da razão, que se supunha capaz de resolver todos os problemas do homem. Em boa parte dos casos esse racionalismo se transformou em ateísmo e materialismo intransigente; no antigo confronto entre a fé e a razão, cada vez mais a primeira perdia terreno ("esteve tão em moda o ateísmo nos salões franceses, que até o próprio clero o tolerava").

Entre o pietismo do ambiente familiar e o racionalismo do ambiente cultural de sua época, Kant não se abalou. Da mesma forma como não aceitara passivamente a imposição dos dogmas religiosos (vide o conflito que provocou a publicação do seu livro "A Religião nos Limites da Razão"), resolveu também não aceitar a soberania pura e simples dessa "inteligência, que se propunha destruir com um silogismo as crenças de milhares de anos e de milhões de homens". Chegara a hora de submeter a própria razão a julgamento, e Kant o fez. Não sem antes refletir e ser influenciado pelo empirismo de John Locke, o ceticismo de David Hume (aos quais combateu ferrenhamente) e pelo "sentimentalismo" de Jean Jacques Rousseau.

Locke (1632-1704), às voltas com o problema de "como surge o conhecimento?", proclamava tranquilamente que todo conhecimento provém da experiência, mediante nossos sentidos, de onde se conclui que, na medida em que só as coisas materiais podem impressionar os sentidos, não co-

Ao utilizar-se dos talentos e dons naturais, o homem pode realizar coisas boas e desejáveis ou coisas más e prejudiciais, de acordo com a disposição com que as realiza. Em outras palavras o bem e o mal, a bondade e a maldade em termos morais, só podem ser aplicados ao ser humano, o único em cujas ações se podem distinguir dois elementos: o que ele faz e o que ele quer fazer. Assim só podemos designar como boa ou má à vontade humana.

nhecemos nada a não ser a matéria. Isto provocou a pronta reação do bispo George Berkeley (1684 - 1753), que inferiu da análise lockiana que "a matéria não existe a não ser como modalidade do espírito".

Por seu turno, David Hume (1711 - 1776) refuta a Berkeley como este refutara a Locke: "Conhecemos o espírito do mesmo modo como conhecemos a matéria — pela percepção. Nunca percebemos alguma entidade semelhante a *espírito*. O espírito não é uma substância, é apenas um nome abstrato para séries de idéias; as percepções, as lembranças e os sentimentos é que são o espírito. Não existe alma alguma atrás do processo de pensamento" (3).

No entanto, o que chamou a atenção de Kant na obra de Hume ("confesso francamente: a lembrança de David Hume foi justamente o que há muitos anos interrompeu pela primeira vez meu sono dogmático e deu às minhas pesquisas no campo da filosofia especulativa uma direção completamente nova") foram as suas invectivas contra a ciência, desfazendo o conceito de lei, a *necessidade* de seguir-se à causa o efeito. Segundo Hume, nunca percebemos causas ou leis, só percebemos acontecimentos e seqüências, e deles inferimos a causalidade e a necessidade. Desse modo, os argumentos de Hume se dirigiam contra os fundamentos não apenas da religião, mas também contra os da ciência. Foi esse o "sono dogmático" a que se referiu Kant: ciência e religião haviam que ser repensados.

Ao empirismo de Locke, Kant contrapôs o poder de organização do espírito humano, o qual "não é uma cera passiva onde a experiência e as sensações gravam sua vontade absoluta e, além disso, caprichosa; nem é o nome abstrato das séries ou agrupamentos de estados mentais. É um órgão ativo que modela e coordena as sensações em idéias, órgão que transmuta a caótica multiplicidade dos fatos da experiência em ordenada unidade de pensamento" (4).

O ceticismo de Hume suscitou a Kant realizar, segundo suas próprias palavras, "a mais árdua tarefa que já se empreendeu a favor da metafísica", demonstrando que o conceito de conexão entre causa e efeito não pode ser deduzido da experiência, mas do *entendimento puro*. "As verdades gerais, que tragam ao mesmo tempo o característico de uma necessidade interior, devem independer da experiência, ser claras e certas por si mesmas, devem ser verdadeiras seja qual for nossa posterior experiência; devem ser verdadeiras *a priori*" (5).

Existe ainda, a influenciar as especulações kantianas a leitura de Rousseau (a ocasião em que lia o "Emílio" foi uma das poucas em que Kant se privou do seu passeio cotidiano sob as tílias, para terminar prontamente a leitura). Na obra de Rousseau fica patenteada sempre a superioridade do sentimento sobre a inteligência. Ao expor as regras para orientar sua própria conduta, "não as baseou em princípios de uma alta filosofia, mas as encontrou no fundo de seu coração, escritas pela natureza em caracteres inapagáveis". Mediante esse apoio de Rousseau, Kant se dispôs a enfrentar sua missão, qual seja, empreender a crítica da razão, em seus três aspectos: o teórico, o prático e o estético — abordados, respectivamente, em "Crítica da Razão Pura" (1781), "Crítica da Razão Prática" (1788) e "Crítica do Juízo" (1790).

Obras principais

Do mesmo modo como há unanimidade quanto à vida metódica de Kant, também há unanimidade quanto à importância de sua obra. Já se chegou a dizer que Kant representa para a moderna filosofia europeia o mesmo que Sócrates representara para a filosofia grega. Sua obra costuma ser dividida em três períodos, embora não haja concordância quanto à cronologia e denominação desses períodos. Na "História da Filosofia" de Nicola Abbagnano, encontramos:

— *Primeiro período*, que vai até 1760, prevalece o interesse pelas ciências naturais (escreveu sobre planetas, terremotos, fogo, ventos, vulcões, geografia, etc.);

— *Segundo período*, que vai até 1781 (ano de publicação da "Crítica da Razão Pura"), prevalece o interesse filosófico;

— *Terceiro período*, de 1781 em diante, é o da filosofia transcendental.

Segundo Denis Huisman ("História dos Filósofos Ilustrada pelos Textos"), assim se dividem os escritos kantianos:

— *Período pré-crítico*, até 1781;

— *Período crítico*, de 1781 a 1790, corresponde à publicação das três "Críticas";

— *Período pós-crítico*, de 1790 até sua morte.

A seguir, enunciamos apenas alguns dos mais importantes escritos de Kant (afora as "Críticas"), com o respectivo ano de edição:

"História Natural Universal e Teoria dos Céus" (1755);

"Investigação sobre o Conceito das Grandezas Negativas" (1763);

"Dissertação de 1770";

"Prolegômenos para Toda Metafísica Futura" (1783);

"Fundamentação da Metafísica dos Costumes" (1785);

"A Religião nos Limites da Razão" (1793);

"Conflito das Faculdades" (1798).

Neste trabalho, nos ateremos à ética kantiana, tomando por base principalmente a "Fundamentação da Metafísica dos Costumes".

O princípio da moralidade

Depois de empreender a Crítica da Razão Pura, Kant se dispôs a elaborar uma Fundamentação da Metafísica dos Costumes, a busca e fixação do princípio supremo da moralidade. Dividida a filosofia em lógica, física e ética, podemos encarar esta última sob dois aspectos: o empírico — que determina as leis da vontade do homem enquanto afetada pela natureza, quer dizer, leis segundo as quais *tudo deve acontecer*, mas que leva em conta as condições sob as quais muitas vezes não acontece o que devia acontecer; e o aspecto racional, a Moral propriamente dita, a Metafísica dos Costumes, ou seja, uma filosofia moral completamente depurada de tudo que possa ser empírico.

Os homens têm a reger sua vida um conjunto de princípios que se pode legitimamente associar à razão e que estão contidos naquilo que Kant denomina *consciência moral*: a razão enquanto reguladora das ações humanas, a razão prática, que fornece ao homem, como ser racional, leis morais não condicionadas a qualquer comprovação pela experiência, embora exijam "uma faculdade de julgar apurada pela experiência, para, por um lado, distinguir em que caso elas têm aplicação, e, por outro, assegurar-lhes entrada na vontade do homem e eficácia na sua prática" (6).

Ao utilizar-se dos talentos e dons naturais, o homem pode realizar coisas boas e desejáveis ou coisas más e prejudiciais, de acordo com a disposição com que as realiza. Em outras palavras, o bem e o mal, a bondade e a maldade em termos morais, só podem ser aplicados ao ser humano, o único em cujas ações se podem distinguir dois elementos: o que *ele faz* e o que *ele quer fazer*. Assim só podemos designar como boa ou má a vontade humana.

A razão, em seu uso prático, tem por destino produzir uma *vontade boa* não apenas como meio para outra intenção, mas *boa em si mesma*. Isto nos leva ao conceito de dever: uma ação é dotada de conteúdo moral quando é feita não por inclinação, mas por dever. Se alguém pratica atos de caridade "por achar íntimo prazer em espalhar alegria a sua volta", estas ações podem ser consideradas *conforme ao dever*, mas não *por dever* (esta última só se daria se alguém, embora indiferente às dores dos outros — em vista de ele mesmo ser dotado de paciência e capacidade de resistência às próprias dores — insistisse em fazer o bem, nesse caso não por inclinação, mas somente por apego ao próprio bem). Daí que uma ação praticada por dever tem o seu valor moral não no propósito que com ela se quer atingir, mas no princípio do querer (na vontade) que a determina. O dever, define Kant, é a necessidade de uma ação por respeito à lei.

Então como se poderia formular essa lei moral que tem por fundamento não as tendências e inclinações de cada ser humano em particular e muito menos a busca de satisfação pessoal? Como formular-se a lei que tem por base a própria racionalidade do ser humano e cuja aplicação pode estender-se a todos os seres racionais? Kant dá a resposta nesta sentença magistral: *devo proceder sempre de modo que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*. Fácil é imaginar-se o exemplo prático disto: alguém que, estando em apuros e necessitando de alguma coisa, para obter essa coisa faz uma promessa pensando em não cumpri-la. Se se dá a esse procedimento o valor de lei universal, de forma que qualquer pessoa possa fazer uma promessa mentirosa quando se encontrar em dificuldades, isto fará com que em breve já não possa haver promessa alguma, porque ninguém acreditaria em ninguém. Por conseguinte, aquela máxima (livrar-se de apuros fazendo falsas promessas), se transformada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente (7).

Embora a maioria das ações humanas possa estar conforme ao dever, se analisarmos atentamente perceberemos que a intenção dessas ações se apóia não no severo mandamento do dever, mas no eu, no amor-próprio, no desejo de sobressair-se, etc. Então, não existe a virtude? Mesmo que essa dúvida nos invadisse o espírito, mesmo que nos puséssemos a duvidar de qualquer verdadeira virtude, sempre nos restaria a firme convicção de que: "mesmo que nunca tenham havido ações que tivessem jorrado das puras fontes do dever, a questão não é agora de saber se isto ou aquilo acontece, mas sim que a razão, por si mesma e independentemente de todos os fenômenos, ordena o que deve acontecer. Por exemplo: a pura lealdade na amizade não pode exigir-se menos de todo homem pelo fato de até agora talvez não ter existido nenhum amigo leal, porque este dever, anteriormente a toda experiência, reside na idéia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*" (8).

Acontece, porém, que se a razão ordena objetivamente o que deve acontecer, por outro lado as ações humanas são mediadas por um elemento subjetivo — a vontade — e esta vontade, mesmo sendo determinada pela razão, nem sempre (ou quase nunca) é, em si, plenamente conforme à razão. Assim, os princípios objetivos da razão se apresentam à vontade humana sob a forma de *imperativos*, os quais ordenam *hipotética* ou *categoricamente*. O imperativo hipotético diz apenas que a ação é boa em vista de qualquer intenção possível ou real. O imperativo categórico declara a ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, sem qualquer outra finalidade" (9).

Os imperativos hipotéticos (por exemplo, "se queres sarar, toma o remédio") se relacionam à

destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar possível, e dão origem ao que se pode chamar "ações prudentes". Os imperativos categóricos não se colocam sob nenhuma condição, simplesmente ordenam um determinado comportamento: são os chamados mandamentos (leis) morais — por exemplo, "honra a teus pais". É preciso estar atento, porém, para o fato de que os imperativos categóricos, em muitas de nossas ações, são transformados em hipotéticos, ou seja, aquilo que deveríamos fazer por puro respeito à lei, fazemo-lo por temor às suas conseqüências ou porque esperamos as recompensas. É preciso, pois, não confundir moralidade com legalidade. A moralidade, o imperativo categórico, que ordena a conformidade à lei sem nenhuma outra condição, só pode ser expresso pela fórmula: age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal. E Kant cita mais alguns exemplos de como aplicar-se esta fórmula, com relação aos deveres do homem para consigo mesmo e para com os outros (10):

1. Alguém que, por uma série de desgraças, chega ao desespero e se propõe atentar contra a própria vida;

2. Uma pessoa que, por necessidade, se vê forçada a pedir dinheiro emprestado; sabe que não poderá restituir, mas também não lhe emprestarão o dinheiro se não prometer firmemente pagá-lo em determinado prazo;

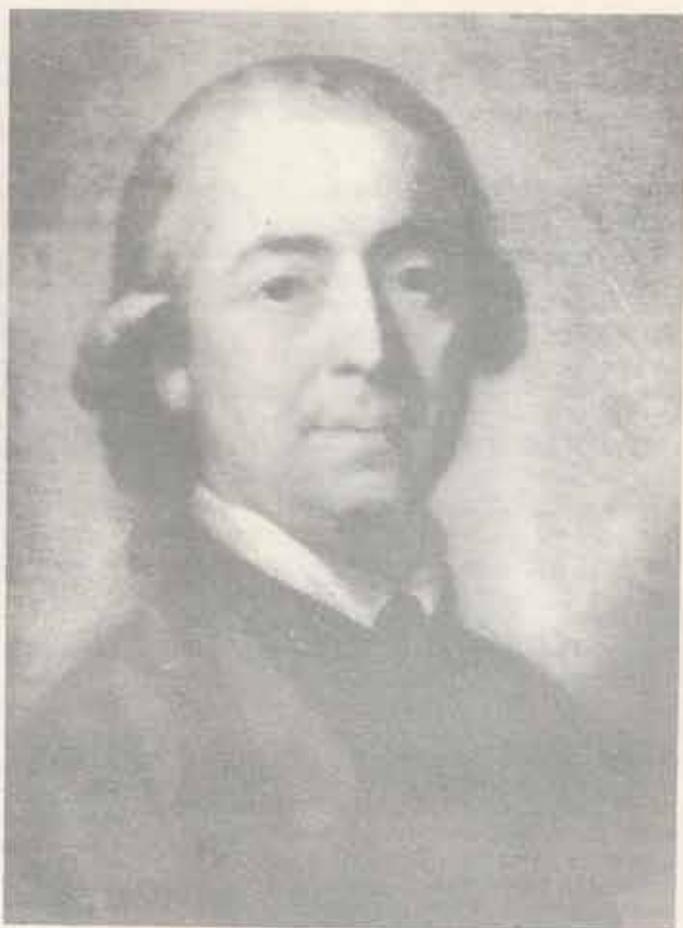
3. Alguém dotado de certos talentos que, se cultivados, poderiam transformá-lo em um homem útil sob vários aspectos, mas prefere entregar-se à comodidade e não realiza o esforço por aperfeiçoar seus dons naturais;

4. Uma pessoa que vive na prosperidade, podendo ajudar a outras, não o faz ("que cada qual goze a felicidade que o céu lhe concedeu").

"... Nada que fosse digno de ser conhecido lhe era indiferente; nenhuma cabala, nenhuma seita, nenhum preconceito, nenhum nome soberbo, tinha para ele o menor apreço frente ao incremento e ao esclarecimento da verdade".

Se em todos esses casos se procura aplicar a fórmula do imperativo categórico, veremos que não se pode querer transformar esses procedimentos em leis universais. Se todas as pessoas que se vêem acometidas por desgraças recorressem ao suicídio, a humanidade não iria muito longe; se se estabelecesse como lei o fazer promessas sem intenção de cumprir, como já vimos anteriormente, essa lei se destruiria a si própria. Alguém pode não

Herder, um de seus alunos e seguidores quando Kant lecionava na Universidade de Königsberg, como professor catedrático. Herder, mais tarde, opor-se-á radicalmente à filosofia transcendental de Kant.



decidir-se a desenvolver seus talentos, mas não pode querer que isto se transforme em lei universal, pois como ser racional cada homem "quer que suas faculdades se desenvolvam, porque lhe foram dadas e lhe servem para toda sorte de fins possíveis". E ninguém poderia preconizar como lei universal o princípio de não ajudar a quem se encontra em dificuldades, pois isto afastaria toda esperança de auxílio e de boa convivência social entre os homens.

Este deve ser sempre o cânone mediante o qual julgamos moralmente nossas ações, e devemos advertir, outrossim, que o imperativo categórico, cuja obediência se constitui no dever, não pode ser derivado da constituição particular da natureza humana. É derivado, sim, da pura razão, portanto é válido para todos os seres racionais, e só por isso pode ser lei também para a vontade humana.

A natureza racional, na medida em que se coloca acima de toda e qualquer contingência, na medida em que se alheia do cambiante mundo da experiência, a natureza racional, repetimos, existe como um fim em si mesma. "O homem, e todo ser racional, existe como um fim em si mesmo, não só como meio para uso ar-

bitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado como um fim." (II). Daí que o imperativo categórico poderá também ser expresso da seguinte forma: *age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim, e nunca simplesmente como um meio*. Agora, se tornamos a aplicar esta regra aos quatro exemplos anteriormente citados, veremos que nenhuma daquelas atitudes lhe é condizente. Nos dois primeiros casos, se delinea claramente a atitude de considerar a si mesmo ou aos demais como um meio para se alcançar determinado fim (a supressão de minhas desgraças ou de minhas dificuldades financeiras). Nos dois últimos, não se mostra a preocupação em promover o fim último a que se destina a humanidade (aperfeiçoamento individual e crescente capacidade de convivência social harmônica).

A partir destes dois princípios (a nossa ação, primeiro assumindo caráter de lei universal, e depois considerando a humanidade como um fim em si mesma), pode-se inferir o terceiro princípio da

moralidade: a concordância da vontade humana com a razão prática universal, ou seja, a idéia da *vontade de todo ser racional concebida como vontade legisladora universal*. A vontade não apenas se submete à lei, mas também ela própria é fazedora de lei. A esta característica da vontade, de ser para si mesma a sua lei, é que se denomina *autonomia da vontade*: e aqui reside aquilo que se vem buscando desde o início — o princípio supremo da moralidade. Este princípio da autonomia pode assim ser resumido: deve-se escolher sempre de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente no querer mesmo, como lei universal. Ou seja, tenho de harmonizar o meu *querer* com o meu *dever*.

Quando a vontade busca a lei que a determina, não em sua própria capacidade legisladora, mas sim na natureza de seus objetos, resulta sempre em *heteronomia*, em imperativo condicionado, hipotético: se ou porque se quer este objeto, tem-se de proceder deste ou daquele modo. A heteronomia resulta de princípios *empíricos* (quando as inclinações determinam a vontade, em busca da própria satisfação) ou *racionais* (o anseio de perfeição como causa determinante de uma vontade).

Ingenitamente avesso ao ascetismo e adepto incondicional do comodismo, o homem de hoje perguntaria com incredulidade: mas que ideal de liberdade é esse, que ética é essa que tem como base o sacrifício da felicidade humana?

A autonomia implica necessariamente na *liberdade* da vontade. A vontade moral, a vontade que é boa, é porque necessariamente escapou ao mundo dos fenômenos, ao mundo de causa e efeito, onde não existe o bem e o mal porque tudo ocorre em cumprimento da lei da causalidade. Mas a vontade livre — que é, em todas as ações, uma lei para si mesma — caracteriza o princípio do imperativo categórico, pelo que se conclui que vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e mesma coisa (12).

A dificuldade se encontra em que o homem, embora vinculado ao mundo racional, ao mundo inteligível, sendo, portanto, essencialmente livre, não pode deixar de sentir-se também integrante do mundo sensível, o mundo dos fenômenos, e, portanto, sujeito à lei natural dos apetites e inclinações. Então, como realizar a liberdade? Só há um caminho: sacrificar a própria felicidade em nome da moralidade. "Na medida em que o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e portanto também das suas leis, mesmo me conhecendo como pertencente ao mundo sensível, terei, como inteligência, de reconhecer-me submetido às leis do mundo inteligível, terei de considerar essas leis como imperativos para mim e as ações conformes a este princípio como deveres" (13).

Ingenitamente avesso ao ascetismo (do grego *askesis*, que significa "exercitar-se", "exigir-se") e adepto incondicional do comodismo, o homem de hoje perguntaria com incredulidade: mas que ideal de liberdade é esse, que ética é essa que tem como base o sacrifício da felicidade humana? E Kant responderia que sim, a moralidade não é propriamente a doutrina de como tornar-nos felizes, mas sim de como podemos tornar-nos dignos da felicidade. Para a consumação da liberdade, onde o nosso querer coincide perfeitamente com o nosso dever, é necessária não apenas uma vontade boa, mas uma *vontade santa*. E para Kant é exatamente este o sentido da existência: o homem mergulhado no mundo dos fenômenos, sujeito a apetites hedonistas e inclinações egoístas, mas intuindo os ordenamentos da pura racionalidade e tentando a todo custo submeter-se aos desígnios dessa sua natureza racional, empenhando-se inteiramente na conquista dessa liberdade. Sim, a liberdade não é um dom, a liberdade se conquista.

Ao terminar de ler a obra de Kant nos invade o pensamento de que a humanidade talvez nunca tenha sido tão lisonjeada. Preconizar que o homem se considere a si mesmo e aos outros, jamais apenas como um meio e sim como um fim; subordinar cada ação humana à finalidade última da própria humanidade: talvez em nenhum outro momento a pura especulação filosófica, longe de qualquer conotação teológico-religiosa, tenha alçado vôo tão alto, tenha concebido ética tão sublime. E a fraternidade universal não pode deixar de sentir-se agradecida por um tão sólido e decidido apoio: procuremos a felicidade para os outros, para nós mesmos procuremos a perfeição.

ZILDO TRAJANO

Notas e Bibliografia

- (1) Durant, W.: "História da Filosofia", 10a. ed.; Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1959, p. 252.
 - (2) Abbagnano, N.: "História da Filosofia", vol. VIII; Editorial Presença, Lisboa, 1970, pp. 58/59.
 - (3) Durant, W., ob. cit., p. 246.
 - (4) idem, p. 255.
 - (5) idem, p. 254.
 - (6) Kant, E.: "Fundamentação da Metafísica dos Costumes"; Abril Cultural ("Os Pensadores"), São Paulo, 1980, p. 105.
 - (7) idem, 116.
 - (8) idem, 120.
 - (9) idem, 125.
 - (10) idem, 130.
 - (11) idem, 135.
 - (12) idem, 149.
 - (13) idem, 155.
- Morente, M.G.: "Fundamentos de Filosofia", Editora Mestre Jou, São Paulo, 1979.

A Respeito dos Reveses

Sêneca, "Cartas a Lucílio"; Livro II, Carta 14a.; extraído do livro "A Arte de Viver Ensinada pelos Clássicos"; seleção, tradução, prefácio e notas de José Paulo Paes; Cultrix, São Paulo, 1964.

Tens grande fortaleza de ânimo, bem sei. Antes mesmo de te munires das máximas salutares que dominam as asperezas da sorte, estavas, perante a fortuna, bem contente de ti, e mais ainda depois que te mediste com ela e puseste à prova tuas forças. Aliás, só temos ocasião de nos assegurarmos de nossas forças quando surgem as dificuldades, de todo lado, numerosas e ameaçadoras. Dessarte, a verdadeira fortaleza de ânimo, incapaz de se render ao arbítrio alheio, passa a prova. Essa, a sua pedra de toque.

Atleta nenhum irá à luta com entusiasmo se jamais recebeu uma contusão. Mas o que viu correr o próprio sangue e cujos dentes estalaram ao impacto dos socos; o que, derrubado com um campapé, teve sobre si todo o peso do adversário; o que, embora abatido, não permitiu que sua coragem se abatesse; o que, a cada queda, se ergueu mais decidido ainda — esse sim, esse irá animoso para o combate.

Pois bem, continuemos com o símile: muitas vezes já tiveste a fortuna sobre ti; longe de te renders, forcejaste e te puseste outra vez de pé, mais ardente ainda: a virtude cresce a cada novo assalto. Ofereço-te, pois, agora, alguns recursos com os quais poderás fazer uma armadura, se quiseres.

Existem, Lucílio, maior número de coisas que nos fazem medo do que de coisas que nos fazem mal. Frequentemente, é a opinião, não a realidade, que nos aflige. Não emprego aqui a linguagem do estoicismo, mas a do mundo, de tom menos elevado. Sustentamos, nós os estóicos, que todas as afecções que arrancam ao homem gemidos e urros de dor não passam de desprezíveis bagatelas. Mas deixemos de lado palavras tão elevadas e, não obstante, oh grandes deuses, tão verdadeiras. O que te aconselho é que não te faças infeliz antes do tempo, pois os males cuja aparente iminência te faz tremer nunca virão, talvez, e, em todo o caso, inda não vieram.

Assim, pois, ora as nossas angústias não são proporcionais à sua causa; ora ultrapassam os efeitos da causa; ora são absolutamente sem causa. Costuma-se exagerar a dor; antecipá-la; forjá-la.

Deixemos de parte, provisoriamente, a primeira proposição, visto haver dúvida sobre a questão, e não estar nosso processo ainda encerrado. O



A doutrina moral de Sêneca é uma continua tentativa para fortalecer a alma contra as injúrias da sorte e da iniquidade humana. A finalidade da vida é ter a força de resistir ao mal, de superar as asperezas da existência e de receber a dor como um tesouro do espírito.

que qualifico de bagatela, tu o apresentarás como acidente dos mais sérios. Sei que uns riem sob o látigo, que outros gemem a uma bofetada. Veremos em seguida se o poder das coisas é produto de sua força ou de nossa fraqueza.

Eis a promessa que me deves fazer: toda vez que estiveres rodeado de pessoas que te querem persuadir de que és desgraçado, pensa, não no que ouves, mas no que sentes; nada decidas senão de conformidade com o teu sofrimento; interroga-te a ti mesmo, tu que conheces teu caso melhor do que ninguém: "De onde partem as condolências dessas pessoas? Que é que as agita? Por que chegam até a reacar o contágio da minha presença, como se o infortúnio pegasse? Existe no meu caso mal real ou quase tudo não passa de odioso renome?" Pergunta-te: "Será que não estou a me atormentar e a me afligir sem razão? Talvez não haja mal de verdade: eu é que o fabrico."

— Como — perguntas — poderei reconhecer se os objetos de minhas angústias são imaginários ou reais?

Eis a regra, nesses casos. É o presente que nos atormenta; é o futuro; é, ao mesmo tempo, o presente e o futuro. Quanto ao presente, o julga-

mento é fácil. Se o teu corpo está livre e são, e se não sofres de nenhuma injúria que te haja sido feita, veremos quanto ao amanhã, mas por hoje não há motivo de preocupação.

— Mas sempre haverá o amanhã.

De começo, verifica se existem índices bem positivos do mal que deve acontecer. Quase sempre as suspeitas nos inquietam; somos o joguete desses boatos da opinião, que tantas vezes põe em fuga um exército, quanto mais um simples indivíduo.

Sim, meu caro Lucílio, nós nos rendemos prontamente à opinião. Não fazemos a crítica das razões que nos levam ao temor, não as esquadrihamos. Perdemos todo o sangue frio, batemos em retirada, como os soldados expulsos de seu campo à vista da nuvem de poeira que levanta uma tropa a galope, ou tomados de terror coletivo por causa de um boato semeado sem garante.

Não sei como, mas as falsidades nos perturbam desde logo. A verdade traz consigo sua própria medida; tudo quanto se funda sobre uma incerteza, porém, fica entregue à conjectura e às fantasias de um espírito perturbado. Eis porque, entre as diversas formas do medo, não há outra mais desastrosa, mais incoercível do que o medo pânico. Nos casos ordinários, a reflexão é falha; neste, a inteligência está ausente.

Interroguemos, pois, cuidadosamente a realidade. É verossímil que uma desgraça venha a produzir-se? Verossimilhança não é verdade. Quantos acontecimentos ocorreram sem que os esperássemos. Quantos acontecimentos esperados que jamais ocorreram. Mesmo que venha a produzir-se, que lucraremos em nos antecipar à nossa dor? Sofrerás com muito maior presteza quando ela chegar. Enquanto esperas, imagina um futuro melhor.

Que ganharás com isso? Tempo. Muitos incidentes poderão fazer com que o perigo próximo ou iminente se detenha, se dissipe ou caia sobre outra cabeça. O incêndio abriu passagens para a fuga. O desabamento de um prédio depôs no chão, sem feri-los, seus moradores. Certas vezes se viu o gládio erguer-se de cima da nuca de um condenado. Alguns puderam sobreviver aos seus carrascos. A má fortuna também é inconstante. Talvez o mal aconteça. Talvez não. Por enquanto não aconteceu. Imagina um futuro melhor.

Há casos em que, sem o menor aviso prévio de uma catástrofe, o espírito se forja falsas idéias; ou é uma expressão ambígua, que ele só interpreta em sentido desfavorável; ou é a magnitude de uma ofensa cometida que ele exagera, preocupado, aliás, não com a cólera de outrem, mas com o que poderá advir dessa cólera.

Não haverá razão para viver, nem termo para as nossas misérias, se for mister temer tudo quanto seja temível. Neste ponto, põe em ação tua prudência; mercê da animosidade de espírito, repele inclusive o temor que te acomete de cara descoberta. Pelo menos, combate uma fraqueza com outra: tempera o receio com a esperança. Por certo que

possa ser qualquer um dos riscos que tememos, é ainda mais certo que nossos temores se apaziguam, que nossas esperanças nos enganam.

Estabelece equilíbrio, pois, entre a esperança e o temor; sempre que houver completa incerteza, inclina a balança em teu favor: crê no que te agrada. Mesmo que o temor reúna maior número de sufrágios, inclina-a sempre para o lado da esperança; deixa de afligir o coração, e figura-te, sem cessar, que a maior parte dos mortais, sem ser afetada, sem se ver seriamente ameaçada por mal algum, vive em permanente e confusa agitação. É que nenhum conserva o governo de si mesmo: deixa-se levar pelos impulsos, e não mantém seu temor dentro de limites razoáveis. Nenhum diz:

— Autoridade vã, espírito vão: ou inventou, ou lho contaram.

Flutuamos ao mínimo sopro. De circunstâncias duvidosas, fazemos certezas que nos aterrorizam. Como a justa medida não é do nosso feitio, instantaneamente uma inquietude se converte em medo.

O pejo me impede de usar contigo semelhante linguagem, e de te aquecer com tónicos tão benignos. Deixa que outro diga:

— Talvez isso jamais aconteça.

A ti te cabe dizer:

— E daí, se isso acontecer? Veremos quem terá a vitória. Aconteceu? Talvez para a minha felicidade. A morte de que me falas ilustrará minha vida.

A cicuta engrandeceu Sócrates. Arranca das mãos de Catão a espada que vai libertá-lo: retiras-lhe boa parte da sua glória.

Mas estou a alongar demais a minha lição. Não é de uma grave lição, mas antes de uma admoção, que necessitas. Nós não te levamos por caminhos opostos à tua natureza; ensinamos-te verdades para as quais nasceste: razão a mais para aumentar o teu bem e embelezá-lo.

Não terminarei minha carta sem apor-lhe o sinete obrigatório, ou por outras palavras, sem encarregá-la de levar-te algum dito notável.

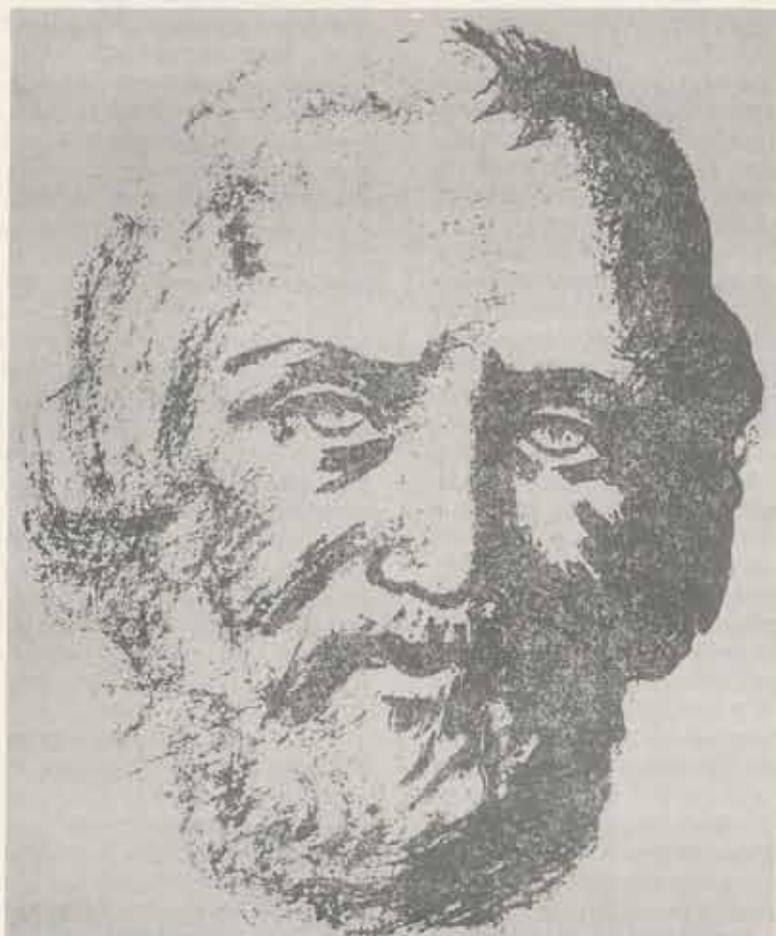
Uma das muitas misérias da ignorância é a de sempre começar a viver.

Pesa o sentido desta sentença, Lucílio, tu, o mais nobre dos corações, e compreenderás o que tem de revoltante a frivolidade dos homens que, a cada dia, fundam suas vidas sobre nova base; que esboçam, no momento mesmo de desaparecerem, novas esperanças.

Observa-os sem nada dizer, um por um. Terás diante de ti velhos preparando-se para a intriga, para as viagens distantes, para o grande comércio. Ora, que haverá de mais inconveniente que um velho que começa a viver?

À máxima eu não acrescentaria o nome do seu autor, se ela não estivesse um tanto à parte das outras: não figura, nas coletâneas, com os ditos de Epicuro, que tomei o encargo de louvar e adotar.

Os Neoplatônicos



Egípcio de origem, grego por educação, Plotino estudou quantas filosofias havia em seu tempo: gramática, oratória, música, geometria, astronomia e matemáticas. Sobressaindo-se nos estudos em Licópolis, sua aldeia natal, seus pais o enviaram para Alexandria, a universidade do saber, onde entrará em contato com Ammônio Sacas, seu futuro mestre.

Conhece-se geralmente como *Neoplatonismo* o sistema filosófico de uma escola nascida no século III de nossa era e que deixou de existir como instituição reconhecida na primeira metade do século VI. A essa escola foi aplicado com bastante frequência, por certo muito inexatamente, o nome de "Escola de Alexandria". É verdade que Ammônio Saccas, considerado o fundador da escola, morava em Alexandria, e que Plotino – o que primeiro desenvolveu por escrito as doutrinas neoplatônicas – dele recebeu sua educação filosófica. Porém os dados que possuímos de Ammônio são muito escassos; a teoria que pretende ver nele o verdadeiro fundador do Neoplatonismo – e não em Plotino, o seu mais famoso discípulo – deve necessariamente basear-se em meras conjecturas. Contrário, certamente, a essa teoria é o fato de que, não obstante Plotino haver estudado em Alexandria, não foi esta o cenário de seus trabalhos como mestre e como escritor, e sim Roma. Seu sistema fez muitos partidários entre doutos e pensadores, e em

menos de um século, depois de sua morte, chegou a ser o sistema filosófico mais difundido e mais aceito na época. Certamente era ensinado então em Alexandria, assim como em muitos outros lugares; porém não parece que em alguma época Alexandria tenha chegado a ser o principal assento da escola. Em seus últimos tempos foi estabelecida em Atenas, na Academia que Platão, séculos antes, honrara e fizera passar à história com sua presença e ensinamentos.

As doutrinas filosóficas da nova escola basearam-se abertamente nos ensinamentos de Platão. A Plotino e seus sucessores corresponde o mérito de fazer luz novamente a filosofia platônica, vacilante depois de longos anos de concepção parcial e falsa. Poucos ou nenhum dos sucessores de Platão chegou a abarcar o significado total de seus ensinamentos. Aristóteles, o maior de seus discípulos, introduziu em seu sistema alguns acatamentos, que completavam os de Platão, porém outros, de grande importância, que modificavam os ensinamentos

O avanço dos conhecimentos e os descobrimentos da ciência física, não fizeram com que suas doutrinas parecessem antiquadas, exceto em detalhes não essenciais, porque tratam de coisas que transpõem a experiência, de verdades que são contemporâneas do universo.

do mestre. Durante o último período, as escolas mais em voga (o Estoicismo e o Epicurismo), desviaram-se mais ainda, levando seus ensinamentos em uma direção materialista, somente compensada pela nobre ética dos estóicos.

A tradição platônica, porém, ainda que imperfeitamente compreendida, nunca foi de todo esquecida, permanecendo à espera de que uma nova onda de atividade espiritual fizesse possível seu renascimento. Muito tempo antes de aparecer o Neoplatonismo, existiam já os indícios dessa nova onda, sendo um dos mais notáveis, para a subsequente história do mundo, o advento e propagação do Cristianismo. Mais próximo e mais ligado ao movimento de que é objeto a presente dissertação, encontramos o renascimento platônico de alguns pensadores como Plutarco, Filo e Numênio; porém, embora seja verdade que em muitos pontos e em certo sentido esses pensadores se anteciparam aos neoplatônicos, o mais provável é que seus escritos tenham tido pouca influência sobre o movimento: eles bebiam da mesma fonte perene de filosofia, e suas conclusões era natural que muitas vezes resultassem semelhantes.

Porém seria desconhecer o verdadeiro sentido do Neoplatonismo se o considerássemos mera ressurreição da tradição platônica. Não foi uma simples repetição, mas um legítimo desenvolvimento dos ensinamentos de Platão. Seus principais expositores, sobretudo Plotino e Proclo, foram homens não só de vasta erudição, mas também de conhecimentos profundos e verdadeiramente originais; seguiram a Platão, não como submissos discípulos, e sim com a independência de pensadores seguros de si mesmos. "Foram homens" — diz Mr. Whittaker em seu bem escrito livro sobre os neoplatônicos — "que herdaram ou adotaram a tradição helênica; quanto à ética, continuaram a dos estóicos, se bem que assinalando um lugar de destaque às virtudes especulativas; porém, em psicologia e metafísica mostraram-se verdadeiramente originais, e, partindo do centro da concepção idealista de Platão, por meio de uma nova aplicação de seus princípios, demonstraram o insustentável do materialismo estóico, e depois de transcorrido um longo período lograram definir — ainda mais rigorosamente que Platão — em psicologia, a idéia de consciência, e em metafísica, a idéia de existência imaterial e subjetiva. Cientificamente falando, incorporaram elementos de todas as doutrinas, com exceção da epicurista, retrocedendo com estudioso empenho até os filósofos pré-socráticos, muitos de

cujos fragmentos foram salvos pelos últimos comentaristas neoplatônicos justamente quando estavam a ponto de perder-se. No aspecto subjetivo, conduziram o pensamento ao mais alto degrau alcançado na Antigüidade, e, nem em Plotino, o maior e mais original pensador da escola, nem em nenhum de seus sucessores, isto se deu como resultado de místicas fantasias ou de influências orientais: estas, quando apareceram, foram superpostas. Nenhum filósofo idealista aplicou raciocínios tão concludentes, nem aplicou tão sutis análises às relações entre o mundo interior e o exterior. Mesmo quando a escola, de certo modo, se orientaliza, o faz seguindo a Platão e se afasta muito menos dos ideais helênicos que o próprio Platão."

Assim, pois, o sistema formado pelos neoplatônicos foi em certo sentido eclético, se bem que denominar "ecléticos" aos neoplatônicos seria desconhecê-los, porque, se bem seja certo terem aprendido muito de seus predecessores, também o é que acrescentaram muito por sua parte. A filosofia neoplatônica não foi um arlequim feito com doutrinas emprestadas, mas um sistema vital e coerente, do qual se poderia dizer, sem exageros, que representou a mais alta coroação do antigo pensar helênico.

Esse magnífico resultado foi devido precisamente ao gênio de um homem, Plotino, "o maior pensador individual que existiu entre Aristóteles e Descartes", como justamente o chama Mr. Whittaker. Nascido no Egito, por volta de 205 d.C., Plotino estudou em Alexandria, na escola de Ammônio, e estabeleceu-se em Roma à idade de quarenta anos, onde ensinou filosofia e produziu essa série de tratados que tão apropriadamente se denominou o *Evangelho do Neoplatonismo*, tratados que por sorte nos chegaram completos. Plotino faleceu nas cercanias de Roma, no ano 270. Inclino-me a ver seus escritos como o monumento mais precioso da filosofia grega; os sucessores ampliaram seus ensinamentos e os modificaram aqui e ali, porém em seus traços capitais, o sistema filosófico que ele havia elaborado permaneceu intacto, e, enquanto a escola existiu, sua obra continuou sendo o *Evangelho do Neoplatonismo*. "O grande Plotino" — exclama Maurice Maeterlinck — "o grande Plotino, cuja inteligência, entre todas que conheço, é a que mais se aproxima à divindade".

O mais famoso dos discípulos de Plotino, como também o mais importante para o futuro desenvolvimento da escola, foi Porfírio de Tiro; é principalmente a ele que devemos recorrer para o nosso conhecimento do próprio Plotino, pois Porfírio foi quem publicou as obras do mestre e escreveu um relato de sua vida. Seus comentários aos livros de Plotino contribuíram muito ao desenvolvimento da doutrina, pela clareza de suas elucidações; porém desses comentários não nos chegou mais que um fragmento, embora do mais alto valor. Dos demais escritos de Porfírio, muitos se perderam ou existem somente em fragmentos, sendo

o mais extenso um "Tratado sobre o Vegetarianismo". Quase todos os neoplatônicos eram vegetarianos, tendo sido sempre a característica dessa escola um certo grau de ascetismo; um ascetismo, porém, moderado e racional, muito distante daquele outro que promove ódios para com o corpo e que leva muitos fanáticos à autotortura na vã esperança de um aperfeiçoamento espiritual; tal ascetismo moderado foi o de homens cujos pensamentos estavam de tal forma voltados para a vivência filosófica, que os passageiros prazeres do mundo e da carne chegaram a ser-lhes verdadeiramente indiferentes.

Porfírio sobreviveu ao mestre mais de trinta anos e morreu em princípios do século IV; viveu, não obstante, o suficiente para ver o início da confusão em que foram envoltas as escolas filosóficas face ao crescimento do Cristianismo, tendo sido o primeiro dos neoplatônicos a utilizar sua pena para opôr-se diretamente à nova crença (falaremos mais adiante da atitude dos neoplatônicos com relação ao Cristianismo). O discípulo mais celebrado de Porfírio foi Jâmblico, geralmente considerado o introdutor na escola da tendência para o ocultismo, ou *teurgia*, que veio a ser depois um aspecto característico do movimento em seus últimos dias. Esta suposição parece basear-se principalmente no fato de ser atribuído a Jâmblico o tratado "Sobre os Mistérios", em que a teurgia é claramente defendida, embora em forma moderada. Sem embargo, é duvidoso que Jâmblico seja o autor desse tratado, como também de uma ou duas estranhas histórias de prodígios que lhe são atribuídas e cuja autenticidade não está bem provada. Com efeito, nenhum de seus outros escritos — indubitavelmente autênticos — prestam apoio à conjectura de que fosse um teurgo entusiasta.

Com respeito à teurgia direi somente algumas palavras, pois em verdade, não me considero com autoridade suficiente para falar desta matéria; porém, dificilmente poderia prescindir por completo dela ao fazer um resumo geral da escola neoplatônica. De forma concreta, pois, diremos que o objeto da teurgia era elevar a natureza humana a uma participação consciente na natureza divina; em outras palavras, desenvolver e aperfeiçoar os atributos divinos latentes em toda alma humana. Era a isso que se propunham os filósofos, porém, enquanto Porfírio e Plotino procuravam executar seu desígnio por meio da educação ética e metafísica, elevando-se gradativamente ao ápice da virtude e da verdadeira sabedoria, os teurgistas preten-

diam efetuar tudo isto por meio de ritos, cerimoniais, sacrifícios e invocações. Assim como Plotino particularmente não concedia nenhuma importância às formas externas da religião, contanto que a realidade interna desta estivesse sempre presente em suas profundas convicções, os teurgistas, pelo contrário, concediam o mais alto valor a essas formas e até aos menores detalhes, insistindo sempre em seu significado simbólico. Assim, pois, a tendência dos teurgistas era a de exaltar o sacerdote em vez do filósofo, embora admitissem também que um homem que houvesse alcançado o cume da filosofia, como dizia Plotino, era superior ao praticante de sua arte; isto era uma lei para eles. Porém, para o resto da humanidade, quer dizer, para toda ela exceto uns poucos sábios, via-se o caminho da teurgia como o mais seguro para a consecução do conhecimento divino.

Suas práticas eram estranhas ao espírito da filosofia grega, ainda que não ao da religião grega. O cerimonial elaborado pelos sacerdotes teurgistas, suas invocações aos poderes superiores do homem, suas práticas de adivinhação e clarividência, apontam não só às velhas tradições do sacerdócio helênico como também à influência posterior das crenças orientais; essa influência não foi pouca, e a teurgia foi definitivamente unida por seus partidários aos ritos dos egípcios e caldeus. A crença na eficácia das operações mágicas, ainda julgando-as supersticiosas, foi relacionada, pelos filósofos que aceitaram a teurgia, a esta concepção puramente filosófica: todas as partes do universo estão unidas, como as de uma criatura vivente, ou seja, empregando as palavras de Emerson: "secretas analogias fazem que se juntem e entrelacem as mais remotas partes da Natureza". Pensadores como Plotino aceitaram essa teoria, acreditando que todas as coisas estão cheias de significado para aqueles que saibam ler nelas. Outros, posteriores e não puramente filosóficos, buscaram nessas "secretas analogias" as bases de um sistema de magia, por meio do qual os ocultos poderes do universo puderam ser desentranhados e postos ao serviço do homem, empregando signos apropriados para isto.

Mas, quando lembramos a condição intelectual de alguns dos filósofos que aceitaram a teurgia, não podemos menos que abster-nos do emprego da palavra "superstição". Ou seria preciso reconhecer que sua fé na eficácia de tais práticas debilitou em algo sua agudeza filosófica? Proclo, no entanto, depois de Plotino o mais lógico e forte pensador da escola, foi um conhecido crente na teurgia. Ademais, os filósofos que já estavam vendo com alarme a crescente invasão do Cristianismo, encontraram na teurgia motivos de não pouca relevância para instituir um sério ataque e impedir assim o desenvolvimento da nova crença, pois a teurgia infundiu novo vigor à antiga fé e alimentou um espírito genuinamente religioso nas formas da antiga religião helênica.

Não necessitamos deter-nos nos imediatos

A filosofia neoplatônica não foi um arlequim feito com doutrinas emprestadas, mas um sistema vital e coerente, do qual se poderia dizer, sem exageros, que representou a mais alta coroação do antigo pensar helênico.

sucessores de Jâmblico, pois muitos de seus escritos desapareceram. O curto reinado do neoplatônico Juliano (361-363), permitiu se concebessem esperanças para a filosofia, defraudadas no entanto pela prematura morte do imperador. No século V, havendo a Academia aceitado o neoplatonismo, trasladou-se o centro principal da escola para Atenas, e suas doutrinas foram expostas por uma sucessão de homens notáveis, entre os quais o mais eminente foi Proclo, o maior pensador a ocupar a cátedra da filosofia acadêmica desde a morte de Platão. Muitos de seus escritos chegaram até nós, porém outros muitos se perderam.

Segundo nos informa seu biógrafo Marinus, "foi um homem laborioso até o milagre". Entre suas obras, uma das mais extensas são os "*Comentários aos Diálogos de Platão*"; a de mais valor, porém, talvez sejam seus "*Elementos de Teologia*", em que expõe detalhadamente, com a profundidade de um verdadeiro filósofo e a lógica de um bom dialético, uma religião nobremente racional e do mais alto sentido espiritual.

Proclo morreu no ano de 485, à idade de setenta e cinco anos. Muito tempo antes de seu nascimento, os cristãos haviam chegado a constituir o partido predominante no Império, e à época de sua morte os partidários da antiga fé não eram mais que uma seita pequena e perseguida. Os filósofos, todavia, permaneceram firmes em sustentar a religião helênica até o fim. Entre os sucessores de Proclo em Atenas, houve vários cuja contribuição à literatura filosófica existente foi de positivo e considerável valor, ainda que talvez nenhum mereça ser colocado ao lado de Plotino e de Proclo, os dois grandes astros do sistema neoplatônico.

Por essa época, porém, até a pouca liberdade permitida aos filósofos foi-lhes arrebatada. No ano 529, a Escola de Atenas foi fechada, sendo suas dotações confiscadas e o ensinamento da filosofia proibido por um édito do imperador Justiniano. Alguns filósofos continuaram escrevendo em seus retiros, sendo Olimpíodor (discípulo de Ammônio, o qual, por sua vez, o fora de Proclo) o último cujos escritos, ao menos em parte, chegaram até nós. O ano 529 assinala o fim da antiga filosofia como instituição reconhecida. Sua influência, no entanto, ainda não se havia esgotado; de idade em idade, até o presente, vem aparecendo e reaparecendo, algumas vezes deformada, outras não reconhecida, porém sempre discernível para o investigador e sempre moldando ou modificando o pensamento dos homens nos mais profundos temas da contemplação humana. O avanço dos conhecimentos e os descobrimentos da ciência física, não fizeram com que suas doutrinas parecessem antiquadas, exceto em detalhes não essenciais, porque tratam de coisas que transpõem a experiência, de verdades que são contemporâneas do universo.

Qual foi, pois, a filosofia à qual esses homens consagraram suas vidas como ao mais alto objeto da consecução humana? Talvez possamos parcial-

mente responder a esta pergunta com as palavras de Hierocles, neoplatônico de Alexandria no século V: "Filosofia, diz ele, significa purificação e perfeição da vida humana: purificação, enquanto nos livra das tendências grosseiras e materiais de nosso corpo mortal; perfeição, enquanto nos restitui à própria primitiva excelência e à participação da divina imagem. Ambas são realizadas pela virtude e pela verdade."

Certamente esta não é uma definição completa da filosofia, porém seria provavelmente impossível dizer mais, acerca de tão abrangente assunto, dentro de tão poucas linhas. Essas palavras de Hierocles indicam com perfeita exatidão a posição geral dos filósofos neoplatônicos. Plotino aceitou a antiga divisão da filosofia em três ramos: *física, ética e dialética ou metafísica*. Todavia, o que em última instância ele e seus sucessores entenderam da filosofia, foi sempre a purificação da alma e sua assimilação à divina fonte de existência. Talvez seja difícil compreender como um sistema, que não tem outro objetivo a não ser este, possa merecer o nome de filosofia.

Esse aspecto da filosofia implica o reconhecimento de um parentesco essencial com a religião, parentesco este que nos primeiros tempos da filosofia grega foi claramente representado por Platão. Sem o reconhecimento desse parentesco, tanto a filosofia como a religião ficam imperfeitas, e ainda em grande parte aparecem como superficiais. Creio, assim, poder dizer que o verdadeiro filósofo chega finalmente a um estágio desde o qual vê esse parentesco converter-se em identidade. É claro que por religião não entendemos aqui a teologia popular, senão o conhecimento espiritual que vê na Divindade a causa primeira e última de todas as coisas, e de que qualquer teologia popular é um desenvolvimento mais ou menos informe e falseado. Esse conhecimento espiritual caracteriza e realça a filosofia de Platão e dos neoplatônicos. Mesmo assim, Platão tratou com respeito as formas estabelecidas de religião e empregou ocasionalmente a bela mitologia, que constitui parte tão considerável da religião grega, para adornar seus discursos, ainda que sempre com perfeita liberdade de interpretação. Plotino seguiu muito de perto os passos de seu mestre, embora, sem dúvida, insistindo menos sobre as formas estabelecidas. Mas entre os últimos neoplatônicos prevaleceu um novo espírito, de que, como vimos, o mais surpreendente indício foi o desenvolvimento da teurgia. Estes se constituí-

É claro que por religião não entendemos aqui a teologia popular, senão o conhecimento espiritual que vê na Divindade a causa primeira e última de todas as coisas...

O amor à beleza sensível é uma disciplina necessária para a alma, e não evoluímos desprezando-a, mas sim aperfeiçoando-a, do mesmo modo que o homem aperfeiçoa os prazeres da criança.

ram em guardiães e expositores da antiga fé, ainda que não da fé helênica exclusivamente, a vez que sustentavam, e com razão, que as crenças religiosas de todas as nações ensinam as mesmas verdades divinas sob nomes diferentes. Os mitos ensinados por Platão foram vistos por seus discípulos como um corpo de doutrina sagrada enigmática, ao qual tentaram zelosamente interpretar. Proclo, em um interessante ensaio sobre os mitos de Homero, que faz parte de seus "Comentários à República de Platão", trata de provar, com tanto calor quanto pouco êxito, que o próprio Platão também participara de igual opinião, e que a censura que ele emprega no segundo e terceiro livros da "República" contra os mitos e fazedores de mitos, foi em realidade dirigida, não aos mitos, senão ao uso geral e inadequado que deles se fazia. É possível que nem Platão nem Plotino tenham negado que a antiga mitologia possuísse significado igual ao que os seus sucessores descobriram nela; mas é evidente, sem dúvida, que eles lhe atribuíam muito menos importância, preferindo a ampla senda da filosofia aos métodos místicos do simbolismo oculto.

No entanto, para os que professavam a filosofia platônica, o propósito último de seus ensinamentos foi o seguinte: a purificação da alma humana, sua redenção dos laços da carne e sua assimilação à divindade. Esse propósito se alcançava, segundo Hierocles, por meio da virtude e da Verdade; ou, em outras palavras: que se devia tratar de chegar a Deus, tanto por nossa conduta exemplar, como pelo conhecimento. Cada uma dessas circunstâncias, sem a outra, seria insuficiente; "sem virtude, diz Plotino, Deus não é senão um nome". Não é, pois, suficiente o conhecimento das verdades filosóficas se não as pomos em prática; em realidade, não podemos dizer que as "conhecemos" se não chegamos a formar parte de nossa vida diária. De outro modo podemos somente conhecer o que há acerca delas: espécie de conhecimento não difícil de alcançar, porém válido somente como introdução ao que nos revela a verdade de nosso ser, e por conseguinte, a de todo ser.

Por outro lado, se é vão o conhecimento desacompanhado da virtude, a virtude sem o conhecimento é, por sua vez, insegura e de base inestável. Por isso Plotino diz que a dialética ou metafísica, ciência do Ser, complementa os princípios dos outros dois ramos da filosofia, a ética e a física. Seguindo a Platão, Plotino reconhece no homem três temperamentos especialmente capazes de elevá-lo até Deus: o de músico (ou artista), o de amante e

o de filósofo. O músico e o amante devem converter-se em filósofos pelo conhecimento de que a beleza que eles perseguem é, em verdade, algo muito distinto da manifestação sensível de beleza que aqui lhes excita o olhar; que a presença do belo em alguma coisa não é senão o indício seguro de uma origem divina; que o amor à beleza, mesmo que disfarçada ou deformada, não é outra coisa que o amor a Deus, posto que "Deus é a Suprema Beleza". O filósofo, se é digno desse nome, será também músico e amante, não no sentido vulgar da palavra, mas sim conforme sua significação mais alta e universal, porque a harmonia da música não é outra coisa senão a imagem da harmonia universal, e o amor do homem uma chispa desse grande Amor que ilumina o mundo todo e que é o mais forte dos laços que mantêm o universo, unindo o mortal com o imortal.

E ainda quando o objetivo da filosofia seja o de apartar a alma do corpo, não realizaremos esse fim pelo fato de negar-nos a admitir e gozar da beleza que se manifesta no corpo. O amor à beleza sensível é uma disciplina necessária para a alma, e não evoluímos desprezando-a, mas sim aperfeiçoando-a, do mesmo modo que o homem aperfeiçoa os prazeres da criança. Quando a hajamos realmente aperfeiçoado e estivermos certos de que não é mais que a sombra de uma beleza maior, a beleza da mente, então, só então, poderemos — como diz Plotino — "cerrar os olhos do corpo e fazer uso de visão, que todos possuem porém poucos empregam". Assim, pois, neste avanço não perdemos nada. Tudo o que tenhamos amado verdadeiramente permanece em nós à medida que nos elevamos desde a insinuação imperfeita até a realização cada vez mais perfeita. Isto é o que Plotino quer significar quando diz que "a alma, despojando-se de todas as coisas estranhas a Deus, ascende até que só contempla a Deus". Porque as coisas de que assim se despoja a alma não são realidades, mas obscurecimentos do real, pois só Deus é, em todas as coisas, a mais interna realidade.

A felicidade que o sábio pretende é algo que está muito distante da vulgar concepção de felicidade. Nesse ponto Plotino vai mais além de Aristóteles, que quando define a felicidade como "atividade da alma racional em conformidade com a mais alta e perfeita virtude", acrescenta a condição de que as circunstâncias externas sejam-lhe de algum modo propícias. Plotino rechaça absolutamente, e de forma a não deixar dúvida, essa concessão à fraqueza humana. "Se supomos dois sábios, um dos quais possui todas as vantagens da natureza e da fortuna, enquanto o outro carece delas, não será o primeiro mais feliz?" A resposta é: "Não, se os dois são igualmente sábios, serão também igualmente felizes."

Há nessa doutrina uma severidade estoíca que à primeira vista parece um pouco fria. Não obstante, se tomamos a palavra "felicidade" no sentido elevado em que a tomam esses filósofos,

Plotino tinha indubitavelmente razão. Felicidade, segundo sua própria definição, é a "possessão firme da vida perfeita", e a vida perfeita não é evidentemente a do corpo ou natureza animal, que não é nem perfeito nem puro, estando sujeito a muitas variações e à morte. A vida perfeita é a da essência imortal da alma agindo ativamente em conformidade com a Mente divina, e a possessão dessa vida de maneira alguma depende das circunstâncias externas. "Só é verdadeiramente feliz aquele que pratica a vida perfeita e que se tenha identificado com ela; que o homem que faz isto possui a felicidade, prova-se pelo fato de que nada mais deseje, pois encontra seu bem dentro de si mesmo, e o Bem é a causa do bem nele. Se ele ainda investiga, o faz como necessário, não a si mesmo, porém a algo que faz parte dele (por exemplo, seu corpo). Não é menos feliz na adversidade, pois se se encontra afligido, a dor não afeta ao homem interior, mas unicamente ao que nele não é inteligente." (1)

Plotino vai mais longe ainda. Para ele a felicidade é um estado da alma que não implica necessariamente a reflexão desse estado em nossa consciência ordinária. O sábio pode ser feliz ainda quando esteja inconsciente de sua felicidade, porque a felicidade reside na sabedoria ativa, e pode ser ativa a parte mais elevada do homem sem que isto seja do conhecimento do animal. A energia intelectual pode ser ativa em nós sem que o percebamos. A percepção implica reflexão, quer dizer, uma reversão do pensamento sobre si mesmo, de maneira que se reflita na imaginação como um objeto em um espelho. Pois bem: se desviamos o espelho, o objeto permanecerá no mesmo lugar, ainda que deixe de ser refletido. Sucede na vida consciente que agimos freqüentemente sem dar-nos conta, no momento, de nossa ação; a energia inconsciente é, com efeito, a mais intensa de todas as energias.

Emerson reconhece isto quando fala da "distinção entre o eu interno e o externo, a dupla consciência; que dentro dessa individualidade errante, apaixonada e mortal, reside uma mente suprema, tranqüila e imortal, cujos poderes não conhece, porém que são mais forte que eu; que é mais sábia que eu, e jamais me aprova nenhum extravio; a quem busco seu parecer em minhas dúvidas, a quem escuto em meus perigos e invoco em minhas empresas". (2)

Maurício Maeterlinck se expressa de maneira semelhante. "Possuímos — diz — um eu mais profundo e inexpugnável que o das paixões ou o da pura razão." Nossa consciência ordinária é uma "planta da superfície", bem distante desse "grande fogo central de nosso ser". "Posso cometer um crime sem que isto ocasione a menor agitação na menor chama desse fogo, enquanto que uma troca de olhares, um pensamento secreto, um momento de silêncio, podem agitá-la em torvelinhos terríveis e fazê-la tranbordar sobre minha vida. Nossa alma não julga como nós, é uma coisa caprichosa e

oculta. Pode ser agitada por um sopro e ignorar uma tempestade." (3)

Plotino formula seu pensamento a esse respeito na seguinte doutrina, que lhe é muito peculiar: que nossas almas não descendem por completo; que, embora nossa consciência e energias possam, em grande parte, haver-se unido à vida deste mundo, com suas paixões e metas triviais, ainda resta no mais recôndito do espírito de cada homem uma remota essência, que o relaciona à essência divina. Essa essência, de que podemos dar-nos conta ainda que em pequena medida, é certamente a verdadeira alma, nosso verdadeiro eu. A ela é que se faz alusão na famosa máxima "Conhece-te a ti mesmo", a mais essencial e mais difícil de obedecer de todas as máximas. Somos, pois, felizes, no sentir desses filósofos, unicamente quando nossos pensamentos e energias estão em harmonia com essa divina essência.

Falou-se anteriormente que a dialética ampliava os princípios dos outros dois ramos da filosofia. No sentido em que a tomam os platônicos, a dialética não significa meramente um sistema de lógica, mas a aplicação de um sistema lógico à ciência da metafísica ou ontologia. Pois bem: assim como a física — ciência que trata dos fenômenos, ou existências aparentes — é o ramo menos importante da filosofia, a metafísica, ciência que trata da existência real, é a mais elevada. Entre essas duas encontra-se a ética, ou regra de verdadeira conduta, que nos leva desde as ilusões dos sentidos à percepção da verdadeira existência, e, desenvolvendo em nós a natureza superior, nos faz contactar com a divina realidade de todas as coisas. Toda realidade está contida na Mente, considerada como princípio universal. Temos assim dois mundos: o da Mente, ou mundo inteligível, como comumente se lhe chama; e o aparente, ou mundo sensível. O primeiro compreende em si toda existência real; o último é simplesmente uma manifestação do primeiro, sob condições e limitações materiais.

Uma vez feita esta clara distinção, encontramos com que o mundo verdadeiro ou inteligível é novamente dividido em triades ou princípios, onde o segundo emana do primeiro, e o terceiro, por sua vez, emana do segundo. Essa doutrina das três hipóstases ou princípios substanciais, deve ser vista como o centro da metafísica neoplatônica. Inspira-se em Platão, porém foi formulada, primeira e definitivamente, por Plotino, tendo sido aceita por seus sucessores sem mudança substancial, ainda que ampliada em alguns detalhes.

Rigorosamente falando, a primeira das três hipóstases não pertence ao mundo inteligível, senão que transpassa seu limite. É Deus no mais elevado sentido; "aquilo fora do qual nada é, e a cuja consecução todas as coisas aspiram" (4). Não tem atributos, posto que os transcende; não é uma coisa em si, senão a causa de todas as coisas. Esse princípio, está necessariamente além de toda compreensão humana, e os nomes que lhe foram dados, co-



Em meio a seus discípulos, Plotino expunha suas idéias, que se converteriam na mais viva retomada do pensamento de Platão. Porfírio, seu discípulo predileto, e único biógrafo do mestre, nos legou os ensinamentos acerca do Neoplatonismo, escola filosófica fundada por Plotino em Alexandria.

mo o *Uno* e o *Bem*, indicam somente algo da relação que existe do Universo com a Causa primeira. Porém, ainda que transcendendo a todas as coisas, também está em todas elas: é a Unidade, que não é existência, mas por cujo único meio é possível a existência; o Bem, para o qual toda existência tende eternamente.

Desse princípio emana o segundo, chamado pelos platônicos *Mente* ou *Inteligência*. Essa segunda hipótese é em si mesma uma tríade, composta de *Existência*, *Vida* e *Inteligência*; só que agora estão unidas e não constituem mais que uma essência. Em outras palavras, a inteligência que percebe, o inteligível que é percebido, e o ato da percepção, são idênticos. A inteligência volta-se sempre para o exterior, para a fonte central de sua existência, a primeira hipótese; e ao olhar para o interior vê todas as coisas em si mesma e como si mesma. Os pensamentos da inteligência são idéias, como, por exemplo, as realidades essenciais, de que todas as coisas em nosso mundo não são senão somente sombras ou manifestações imperfeitas. Todas essas idéias estão contidas na inteligência e são uma só para ela, assim como, no caso da mente individual, os pensamentos são um em relação à mente que os pensa. A diferença é que, enquanto a *Mente* universal é eternamente ativa, é infalível em sua ação, posto que nela está compreendida a verdade de toda existência, nossas mentes individuais são de atividade intermitente, entorpecidas e enganadas pe-

las condições desta vida parcial às quais elas mesmas se têm submetido.

Sendo então a inteligência, ou mente, a primeira manifestação do Deus que está mais além de todas as coisas, na terceira hipótese alcança um grau ulterior de manifestação, a alma, que é a palavra ou *logos* da inteligência, como a inteligência é a palavra ou *logos* do Uno. Procedendo a alma da inteligência, é também essência intelectual; porém, como inteligência pura é estável, enquanto que, como alma, está em movimento. A função da alma — diz Plotino — é mover-se para a inteligência e acercar-se a ela. A inteligência pura conhece-se totalmente e sem transição; tudo o que possui está sempre presente em potência, posto que é ela mesma. A alma, ainda que, como essência intelectual que é, possua todas as coisas em si mesma, atua como transição passando de um ato a outro. A atividade da inteligência é interna; tudo o que produz percebe-o como ela mesma. A alma, pelo contrário, é a única das três hipóteses que se produz externamente, e sua produção é o universo visível.

Também na alma, assim como na inteligência, há de se fazer notar uma divisão triádica, embora a tríade exista, propriamente falando, tão-só em suas manifestações individuais como almas humanas. Como hipótese universal sua natureza é dupla. A alma superior ou pura, olhando incessantemente em e através de si mesma para as hipóteses que lhe são superiores, recebe delas os princí-

pios que, por mediação de seus poderes inferiores — alma irracional ou natureza —, produzem exteriormente, criando o mundo sensível. Estes dois aspectos, têm seus equivalentes em cada alma individual. A alma superior nossa é aquela parte de nós mesmos que, segundo Plotino, nunca descende, mas que, à semelhança da alma universal, permanece sempre elevada, mirando a inteligência e agindo como potência livre de obstáculos, ainda que raras vezes sejamos conscientes de sua ação. Nossa alma inferior ou irracional é aquela com a qual nos relacionamos com o mundo exterior e cujos órgãos de percepção são os sentidos corporais.

Entre essas duas faculdades do indivíduo se encontra a terceira faculdade, a alma racional. Esta é, em certo sentido, o indivíduo mesmo, ao qual dota de razão e livre arbítrio, tornando-o suscetível de elevar-se até o divino ou decair até o bruto. A alma racional é, por conseguinte, o assento do vício e da virtude; a alma superior ou pura, situa-se além da virtude, posto que está fora da necessidade de purificação; e a alma irracional, considerada em si mesma, aquém da virtude, pois, não possuindo razão, carece de responsabilidade. Em nossa vida, a alma racional é atributo especial da humanidade, embora existam não poucos sinais de sua presença nos que chamamos animais inferiores.

Essas faculdades da alma não são princípios separados, senão meramente aspectos distintos da atividade manifesta de uma simples essência, a alma mesma. As faculdades inferiores emanam da superior, sendo freqüentemente difícil, talvez impossível, traçar uma linha exata que as separe. Por exemplo, em nossas observações dos animais inferiores quase sempre achamos que é impossível distinguir entre o exercício da razão e o instinto irracional, não sendo este último outra coisa que um vestígio da razão irracionalmente produzida. A alma pura, a alma superior, é o verdadeiro e divino eu de cada um de nós. Ela nos une à alma universal, à inteligência pura, de que mal pode diferenciar-se, e ainda à Primeira Causa. Se nesta vida somos geralmente inconscientes de sua presença, é porque — segundo as palavras de Emerson — “a consciência de cada homem é uma escala resvaladica que o identifica, ora com a Primeira Causa, ora

O filósofo, se é digno desse nome, será também músico e amante, não no sentido vulgar da palavra, mas sim conforme sua significação mais alta e universal, porque a harmonia da música não é outra coisa senão a imagem da harmonia universal, e o amor do homem uma chispa desse grande Amor que ilumina o mundo todo e que é o mais forte dos laços que mantêm o universo, unindo o mortal com o imortal.

com a carne de seu corpo”. A alma racional é em nós o eu humano, ao qual, em vez de submergi-lo, como freqüentemente fazemos, nas paixões e apetites da vida irracional, convém elevá-lo até que seja indistinguível do divino.

Não é que a vida irracional ou vida do corpo seja má em si mesma; porém pode ser uma condição para o mal no indivíduo. Ao dirigir-se a alma universal à inteligência, é por ela provida de “razões” ou princípios produtores que emanam das idéias existentes na inteligência. Essas razões produzem exteriormente o corpo do mundo visível; e essa produção tem lugar não como resultado de deliberação, senão essencialmente como uma luz que ilumina as trevas e sem que seja obstáculo à vida superior da alma. A matéria é um vestígio afastado ao máximo do infinito, da Primeira Causa. Nada existe mais além dessa Primeira Causa, não tendo em si mesma existência separada das formas e vida nelas manifestadas por meio da alma, as quais são como um reflexo das verdadeiras formas e vida que subsistem na própria alma. Assim, a geração do mundo material é uma atividade essencial da alma universal, atividades sem princípio nem fim; e, como diz Plotino, a alma não cria por inclinação à matéria, mas ao contrário; porque se se inclinasse à matéria, seria esquecendo os inteligíveis. E nesse caso como poderia criar o mundo, que tem como modelo o mundo inteligível?

Além disso, o que se costuma chamar queda ou descanso da alma não é aplicável à alma universal, mas apenas às suas manifestações individuais, porque esse descenso é causado pela inclinação à matéria e à vida material e por um esquecimento da verdade inteligível. É o indivíduo, a alma racional, que assim descende, perdendo a consciência de seu próprio eu superior e vivendo em meio a sombras que toma por realidades.

Para concluir, direi algumas palavras sobre a considerável influência que o Neoplatonismo exerceu sobre o Cristianismo, não somente enquanto existiu a escola, senão também, evidentemente, na Igreja medieval, sendo por ela transmitida até os nossos dias. Porém não há fundamento para acreditar-se que a influência foi recíproca. Pode-se até duvidar de que o próprio Plotino conhecesse algo do Cristianismo (5), pois não há em seus escritos nada que demonstre que tenha prestado alguma atenção a esse assunto ou que o mesmo tenha influenciado seu pensamento; e se bem é verdade que em um de seus livros expõe a falsidade de certas doutrinas gnósticas, o faz de uma maneira tão impessoal, a ponto de nunca mencionar quem sejam os defensores dessas doutrinas, sendo Porfírio a nos dizer que eram gnósticos cristãos. As doutrinas que ele refuta são claramente gnósticas, nunca tendo sido aceitas pelos cristãos ortodoxos.

Mas se Plotino foi capaz de ignorar as reivindicações do Cristianismo, para seus sucessores chega a ser impossível semelhante atitude de indiferença absoluta para com a nova e revolucionária crença. Nos dias de Plotino predominava ainda a

A matéria é um vestígio afastado ao máximo do infinito, da Primeira Causa.

Nada existe mais além dessa Primeira Causa, não tendo em si mesma existência separada das formas e vida que subsistem na própria alma.

Assim, a geração do mundo material é uma atividade essencial da alma universal, atividade sem princípio nem fim; e, como diz Plotino, a alma não cria por inclinação à matéria, mas ao contrário; porque se se inclinasse à matéria, seria esquecendo os inteligíveis.

antiga fé; porém o rápido crescimento e a influência e poder da nova fé prontamente obrigaram os filósofos a prestar-lhe atenção. A um observador superficial poderia parecer que, tendo eles de eleger entre o Cristianismo e o Helenismo, deveriam inclinar-se ao primeiro, ou pelo menos a uma neutralidade não hostil a ele. A nova religião apresentava mais pontos de semelhança com suas próprias doutrinas que as crenças do povo pagão, e havia assimilado muito da sabedoria da Grécia. Porém o fato é que o Cristianismo encontrou nos filósofos neoplatônicos, quer dizer, nos homens mais sábios, virtuosos e intelectuais da época, seus mais constantes e formidáveis antagonistas.

Essa atitude não estava por completo desprovida de fundamento. Compreendiam bem que as crenças do povo nunca podiam ser as da filosofia. A religião não era para eles um conjunto de dogmas feito para ser imposto a todos os homens por igual, pois sabiam que o significado interno da religião varia segundo o estado de desenvolvimento alcançado por cada homem em particular. A liberdade de pensamento era essencial à filosofia, e esta liberdade não era resusada pela religião helênica, onde, em todo caso, não existiam linhas rígidas de demarcação entre a ortodoxia e a heterodoxia. O governo imperial havia respeitado sempre as crenças de outras nações, acolhendo em seu próprio panteão os deuses estrangeiros. Júpiter não era um deus ciumento e seus adoradores consideravam muito natural que os bárbaros adorassem sob nomes diversos o mesmo aspecto da divindade; e mesmo que essa liberdade de pensar significasse indiferença por parte de muitos, não acontecia o mesmo da parte dos mais sérios e reflexivos. Sua mais profunda significação foi assinalada por Proclo, quando declarou que o verdadeiro filósofo deveria ser o grande sacerdote do universo e não desta ou daquela crença particular.

O Cristianismo não admitia semelhante liberdade, entendendo-se aqui por Cristianismo não os ensinamentos éticos e espirituais de Cristo, mas o corpo da teologia dogmática que seus sequazes sobrepueram àqueles ensinamentos. Mais pura e mais elevada, a fé ortodoxa cristã foi gradualmente

suplantada pela crença popular, que se fez cada vez mais rigidamente definida, até que não mais o espírito, senão a letra do Cristianismo foi reputada como necessária para a salvação; e da letra, somente uma interpretação se estimou ortodoxa. "Deveis crer — diziam, com efeito, muitas seitas cristãs — não somente o mesmo que nós, mas como nós; de outro modo sereis condenados."

Pois bem; esse espírito intolerante, derivado do Judaísmo, era estranho e difícil de compreender para a mentalidade grega; chegou-se a olhar aos cristãos como ímpios que negavam a existência dos deuses e a intervenção da divina providência nos assuntos dos homens. Em sua época, Platão estimava que semelhante atitude devia ser castigada pela lei, ainda que neste ponto os neoplatônicos tenham-se recusado a seguir seu mestre. Porém essa condenação da impiedade provinha em grande parte do zelo pela uniformidade em matéria religiosa, que via um crime em cada opinião diferente. Por outro lado, isso foi muito mais teoria do que prática. A condenação de Sócrates foi o único exemplo ostensivo de perseguição religiosa; e, aproximando-nos mais à época de que tratamos, as crueldades verificadas com os cristãos foram devidas indubitavelmente a motivos políticos. É mais que provável que, se houvessem escapado à suspeita de deslealdade e refreado os ataques e insultos à crença de seus concidadãos, teriam podido adorar a Deus tranqüilamente e sem nenhuma intervenção por parte do governo imperial.

Sua intolerância repugnou aos filósofos. Ainda que o Helenismo popular fosse em si mesmo menos puro e elevado que o Cristianismo, não apresentava tantas barreiras ao exercício do livre pensar filosófico. Creio que essa consideração, mais que nenhuma outra, foi a que ocasionou nos filósofos sua oposição à nova doutrina. Sem dúvida, houve outras — como o respeito para com as velhas tradições helênicas e o desgosto em relação à suposta impiedade dos cristãos — porém o motivo principal foi esse. "Foram — como diz Mr. Whittaker — os campeões da antiga liberdade intelectual helênica contra a nova teocracia." Devemos reconhecer que a história subsequente das igrejas cristãs veio justificar, em grande parte, a posição tomada pelos filósofos neoplatônicos com respeito ao Cristianismo.

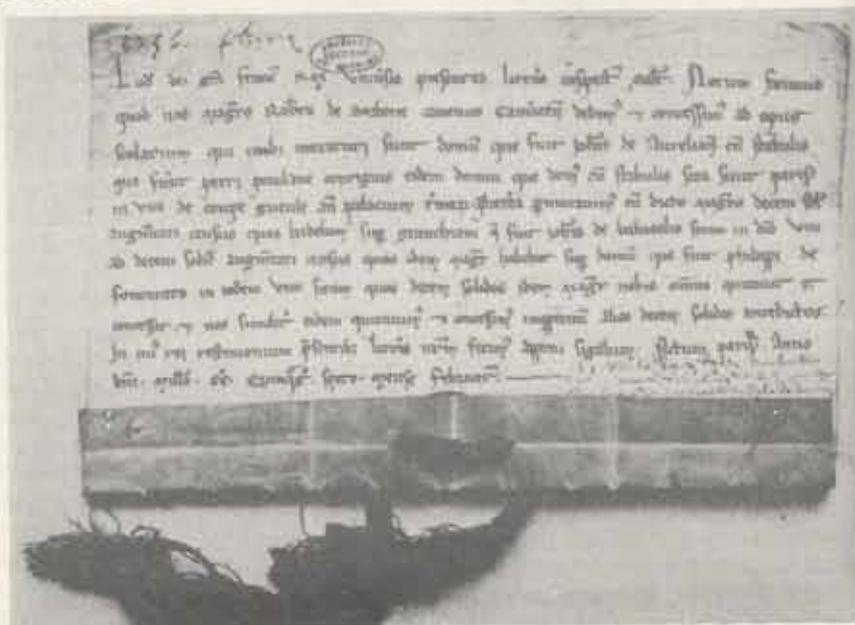
W.C. WARD — Extraído da revista "Sophia"
abril/1904

NOTAS

1. Plotino: "Enéadas", 4,4
2. Cabot: "Life of Emerson", p. 213
3. Maurice Maeterlinck: "Le Trésor des Humbles"
4. Proclo: "Elements of Theology", p. 113
5. Sabe-se que Ammônio Saccas, seu mestre, foi cristão em sua juventude.

A Universidade e seu Papel na Sociedade

Ata de fundação do Colégio de Sorbonne, que se transformou em Faculdade de Teologia. A participação do papa Inocêncio III foi decisiva na formação das Universidades.



A Universidade encontrou, desde os seus primórdios, uma certa resistência por parte da Igreja Católica e, propriamente, a que existe no Ocidente não tem paralelo com outras localizadas no Médio e Extremo Oriente. Se há aspectos que as assemelham, no tocante à cultura como instituição, são bem peculiares as características típicas da Universidade Ocidental.

Inocêncio III, um dos quatro papas que participaram da formação das principais universidades européias, em coerência e unanimidade com os outros pontífices, considerou-a sob um aspecto muito importante: é que abrindo o conhecimento a qualquer pessoa leiga, sem preparo e iniciação religiosa, incorria-se no grave risco de que o conhecimento, ao cair em mãos de pessoas não moralmente desenvolvidas, pudesse servir mais para o mal que para o bem. Aqueles que nessa época já estudavam a influência que o intelecto superior exerce sobre a parte somática (a que está ligada ao *soma*), incluindo nisto a fantasia, a memória, etc., sabiam do perigo das próprias idéias sãs serem perturbadas, assim como o caráter moral, desde que a pessoa não estivesse em perfeito domínio de si mesma e imune à ação dessas idéias perturbadoras. No *Apocalipse* de São João encontra-se uma metáfora bem sintomática: a besta montada pela inteligência desvirtuada da sua finalidade.

Quando Inocêncio III autorizou a formação da Universidade de Paris salientou um ponto profético: "Enquanto as universidades seguirem o rumo do qualitativo, não temos por que temê-las, nem tampouco enquanto cuidem de que os que nelas penetrem sejam dignos de receber esses conhecimentos. Mas, se elas se deixarem dominar pelo quantitativo, e permitirem a entrada dos não devi-

damente preparados, ter-se-á o perigo de serem essas universidades mais semeadoras de erros e perturbações no mundo cristão do que qualquer outra heresia até então conhecida." Esta opinião foi endossada por outros papas (Nicolau III, Clemente III) que não deixaram, por sua vez, de fazer admoestações e chamadas quanto a erros que já despontavam em algumas universidades, impulsionadas na maior parte pela chegada do Renascimento e pela vitória, no terreno econômico, do empresário utilitário que passou a apossar-se do poder político, cujo desenvolvimento foi marcante nos séculos posteriores. A predominância do aspecto *quantitativo* foi ficando cada vez maior, passando mesmo a ser a característica fundamental de toda posição pragmática — sobretudo a do empresário utilitário — e as universidades sofreram essa influência.

Façamos um interregno dando uma breve volta ao passado, onde se vai ver a mesma situação que já se dera com Pitágoras, quando, ao organizar seu Instituto, em Crotona, teve a preocupação de que ali predominasse não o *quantitativo* mas o *qualitativo*. Naquela época, há vinte e cinco séculos atrás, ele observou haver a possibilidade de captar-se o acervo de conhecimento já conquistado pela humanidade — vindo dos caldeus, mesopotâmios, egípcios e inclusive dos gregos — pelo lado qualitativo.

Observando-se pelo ângulo ontológico, tanto a *quantidade* como a *qualidade* são acidentes necessários da substância, sendo que o primeiro é predominante da parte *material*, enquanto que o segundo o é da parte *formal*. A qualidade nos revela as determinações formais, e a quantidade, as determinações qualitativas da quantidade, como quantitativas da qualidade. Mas o interessante

notar-se que a marcha para a qualidade é a marcha para a forma, enquanto a marcha para a quantidade é a marcha para a matéria. Onde há predominância da quantidade a tendência se volta para o *materialismo*, ao passo que havendo a predominância do qualitativo, a tendência é para o *formal*. Discutir a natureza do formal cabe às diversas maneiras de filosofar, e a conclusão que se tira é de que, se formos examinar em que consiste o *saber humano*, verificaremos que ele não é propriamente fundado no quantitativo mas sim no qualitativo, e é nesse fundamento que há ciência do universal (que é o formal), já que a ciência requer, para se constituir, que se parta para as classificações e, sucessivamente, se chegue até às causas das causas, às leis e aos princípios. Se nos fundarmos só na quantidade, a tendência será ir cada vez mais para a catalogação dos fatos, para o protocolar, para o acervo do quantitativo. Este aspecto, por sua vez, desilude o estudioso porque, com respeito a qualquer matéria, ele se vê ante um verdadeiro "Himalaia de fatos", sem ter possibilidade de conhecê-los. É a situação do biólogo que, ao estudar os aracnídeos, chegou à triste conclusão que nunca conseguiria, em toda a sua vida, estudar as oitenta mil espécies existentes. Esta é a visão quantitativista da ciência que, infelizmente, dominou a Universidade do mundo ocidental, e de certa forma, devido a este espírito, ela deixou de ser criadora.

Quanto aos gregos, observa-se que no passado as primeiras especulações que se deram no campo filosófico giraram em torno dos princípios, tendo eles estabelecido que a água era o princípio fundamental da vida. Sabe-se que a água, tida como elemento simples, alicerçou uma doutrina que sobreviveu durante vinte e quatro séculos e, por todo esse tempo, foi considerada um elemento simples. No entanto, a eletrólise permitiu a análise da água e a verificação de que se tratava de um composto. Há vinte e cinco séculos, portanto, um filósofo grego já dissera que ela, por ser um elemento composto, sendo um ser finito, limitado, dependente dos outros para ser, necessariamente teria de ser um ente composto e não simples. Aristóteles, ao comentar esta opinião, disse: "esse homem começou muito bem pela observação e pela ciência, mas terminou na extravagância", porque diz que a "água é composta". Para Aristóteles ela era simples, e bastava, para constatar isso, tomar um pouco na mão e observar. Estendia essa afirmativa para o fogo, a terra e o ar, que foram considerados, por muitos séculos, como elementos simples. Pitágoras, em sua afirmativa, não se baseou somente na observação, pois julgava que não era o suficiente, nem só na experimentação sem que fosse colocada, também, a especulação filosófica. Ao afirmar que o infinito só podia ser absolutamente simples foi seriamente criticado por Platão, que adotava a concepção dualística do infinito como uma composi-

ção do grande e do pequeno. Aristóteles saudou essa idéia como um passo à frente ante a maneira "algo primária" de Pitágoras, segundo observou. Mais tarde, porém, o que se vê é que a Escolástica e a Filosofia Moderna entenderam o infinito da mesma maneira que Pitágoras.

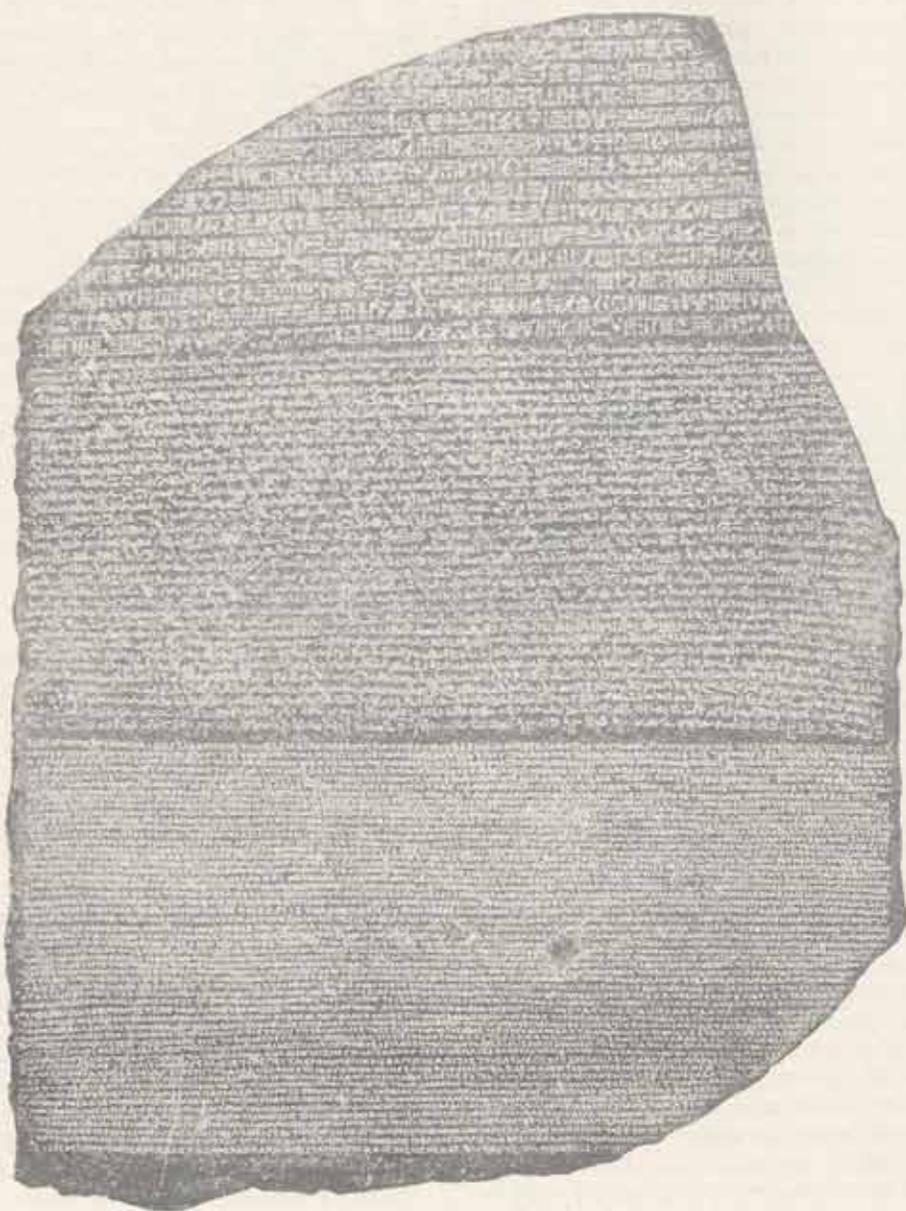
Observa-se aí uma questão primordial da Universidade, qual seja: não é através do acervo de conhecimentos que ela dará um passo à frente, mas sim quando aliada à sabedoria. A Universidade herdou, entretanto, o espírito quantitativo. Tanto o herdou que, depois do século XVII, diminuíram os "grandes criadores" e multiplicaram-se os "repetidores", os compiladores de trabalhos alheios. A fase de criação termina com Suarez: até ali o espírito *qualitativo* predominava e não o *quantitativo*. Ele fez uma análise da teoria jurídica, reformulando-a depois em novos termos, que é, até hoje, a teoria predominante. Ainda havia nessa época, possibilidade de grandes cérebros no campo filosófico, porque o acervo de conhecimentos quantitativos acumulados não era o mais importante.

Há, sem dúvida, uma premente necessidade de reformular a Universidade para que ela volte a um melhor sentido qualitativo, terminando com o "reinado" do quantitativo, que empolgou quase todos os outros setores da vida cultural e que teve, como conseqüência, resultados desastrosos. Quando o espírito quantitativista estabeleceu que um homem não podia mais escrever sobre Platão por serem tão numerosas as obras de exegese — tanto que, para conhecê-las em profundidade, uma vida seria curta demais — foi esquecido que Tomás de Aquino, baseando-se numa tradução do "Timeu" que, aliás, não era das mais perfeitas, construiu a melhor concepção sobre a obra do filósofo grego.

Para tratarmos dos aspectos qualitativos teríamos de prolongar-nos além de permitido nesta breve e sucinta abordagem sobre o espírito da Universidade. Contudo não é mister muita sensibilidade para tomarmos consciência do esforço que se emprega, em nossos dias, para "matar a cultura". Nunca houve tantos diplomados, tantas escolas superiores e tão poucos cérebros criadores. Nietzsche proclamava, em fins do século passado, a presença desse *nihilismo*, ao chamar a atenção para a falta de criadores, o que anunciava a morte do novo século. Ele reagiu mas não encontrou ressonância. O quantitativismo, que é a maneira bárbara de sentir o mundo, aprisionando tudo dentro da rigidez de sua incapacidade, gera, em primeiro lugar, o agnosticismo, onde tudo é problema, fechando-se assim as portas para se alcançar uma solução. Urge, entretanto, encontrar esse caminho que já foi trilhado, mas infelizmente perdido. Nele, a Universidade encontrará o seu verdadeiro lugar, vindo a ocupar a posição que lhe compete por direito e tradição, dentre todas as instituições humanas.

YOLANDA LHULLIER DOS SANTOS

A PEDRA ROSETA



A descoberta da Pedra

A famosa placa de basalto preto que está exposta no lado sul ao final da galeria de escultura egípcia no Museu Britânico, e que há mais de um século é mundialmente conhecida como *Pedra Roseta*, foi achada em julho de 1799 em um lugar próximo à foz do braço do Nilo que corre pelo delta ocidental até o mar, não muito distante da cidade de Rashid, ou Roseta, como os europeus a denominavam. De acordo com uma narrativa ela foi achada sobre o solo, e segundo outra, estava esculpida em uma antiga parede que uma companhia de

soldados franceses havia recebido ordens de remover a fim de abrir espaço à construção das fundações de um forte, mais tarde conhecido como Forte Julien (*). O descobridor da Pedra (um francês comandante dos engenheiros, chamado Bouchard) e seus colegas observaram que esta possuía inscrições em três diferentes escritas, das quais se pensou, acertadamente, serem três versões do mesmo texto. Uma vez que a última destas inscrições estava escrita em grego, podendo portanto ser lida, perceberam a possível importância da Pedra para se decifram os hieróglifos da primeira inscrição. Notícias da descoberta logo chegaram ao Cairo,

para onde a Pedra foi removida, destinada ao Instituto Nacional, que recentemente havia sido inaugurado na cidade. A sua chegada ao Cairo tornou-se imediatamente objeto de profundo interesse entre os homens cultos que Napoleão havia trazido em sua expedição ao Egito, e mesmo o general mostrou grande curiosidade a respeito do conteúdo das inscrições. Aqueles escritos situados entre os hieróglifos e a versão grega foram logo identificados por Jean-Joseph Marcel e Remi Raige como uma forma cursiva de escrita hieroglífica, mas nenhum progresso foi feito na decifração das versões egípcias. Napoleão ordenou em seguida que fossem tiradas cópias da Pedra para serem distribuídas entre estudiosos europeus, e dois capacitados litógrafos, "cidadãos" Marcel e Galland, foram especialmente trazidos de Paris ao Cairo para essa tarefa. O plano por eles executado constituiu-se em cobrir a superfície da pedra com uma tinta de impressão e então aplicar uma folha de papel sobre a qual passavam um cilindro de borracha até se conseguir uma boa impressão. Várias dessas impressões foram enviadas a estudiosos de grande reputação em muitas partes da Europa, e no outono de 1800 o general Dugua levou duas delas a Paris, onde as deixou aos cuidados do "cidadão" Du Theil do Instituto Nacional de Paris.

A chegada da Pedra à Inglaterra

Após a vitória militar do sir Ralph Abercromby no Egito, na primavera de 1801, foi assinado um tratado de capitulação, e, segundo o artigo XVI do mesmo, a Pedra Roseta e várias outras importantes antiguidades egípcias foram entregues ao general Hutchinson no final de agosto do mesmo ano. Algumas dessas relíquias foram imediatamente enviadas para a Inglaterra pelos navios *Admiral* e *Madras*, mas a Pedra não deixou o Egito até o final do ano. Após a obtenção das cópias impressas, a Pedra Roseta foi transferida do Cairo para a casa do general Menou, em Alexandria, onde ficou guardada, coberta por um pano, sob um duplo acolchoado. Em setembro de 1801, o major-general Turner reivindicou a Pedra por meio do tratado acima mencionado, mas, em virtude de ser considerada posse do general francês, a sua entrega foi conseguida com certa dificuldade, somente no mês seguinte. O major-general Turner embarcou com a pedra no navio *L'Égyptienne*, chegando em Portsmouth em fevereiro de 1802. No dia 11 de março foi levada à Sociedade de Antiquários de Londres, onde permaneceu por alguns meses, tendo sido submetida a um minucioso exame por estudiosos orientais e gregos. Em julho o presidente da Sociedade ordenou a execução de quatro moldes em gesso para serem enviados às universidades de Oxford, Cambridge, Edinburgh e Dublin. Conseguiu também boas cópias do texto em grego gravado na Pedra e enviou-as para todas grandes universidades, bibliotecas, academias e sociedades europeias. Próximo ao final do ano a Pedra foi remo-

vida das galerias da Sociedade de Antiquários para o Museu Britânico, onde foi logo colocada à mostra para o grande público.

Descrição da Pedra

A Pedra Roseta em seu estado atual é um bloco de formato irregular, de compacto basalto preto, medindo aproximadamente 1 metro e 14 centímetros de comprimento, 72,39 centímetros de largura e 28 centímetros de espessura. Estão faltando a extremidade superior direita e esquerda da Pedra, além do canto inferior direito. Não é possível dizer o quanto se perdeu, mas, julgando pela proporção que existe entre as suas inscrições, podemos considerar que quando completa era pelo menos 30 cm maior que agora. A extremidade superior da Pedra era provavelmente arredondada, e se julgarmos pelos relevos encontrados nas estelas dessa classe do período ptolomaico, a face frontal deveria ter esculpida a figura do Disco Alado de Hórus, de Edfu, apresentando dois *oreus* dependentes, um com a coroa do Norte, o outro com a coroa do Sul. Abaixo do disco alado poderia ter existido um relevo, no qual o rei apareceria de pé juntamente com a rainha, na presença de vários deuses, semelhantes àqueles achados em cópias das inscrições da Pedra, abaixo mencionadas. Qualquer que tenham sido as esculturas, é certo que, quando em perfeito estado, a Pedra deveria ter uma altura entre 1,50 e 1,80 m., e estava instalada sobre um plinto adequado, próxima à estátua do rei em cuja homenagem foi gravada, formando um monumento proeminente no templo onde se encontrava.

A inscrição na Pedra Roseta foi feita em dois idiomas, isto é, em grego e em egípcio. O texto egípcio está subdividido em: I. Caracteres hieroglíficos, antiga escrita em forma de figuras, empregada desde as primeiras dinastias em quase todos os documentos oficiais e cerimoniais feitos para o público; II. Caracteres demóticos, que representam uma forma convencional, abreviada e modificada da escrita hierática, quer dizer, a forma cursiva da escrita hieroglífica usada no período ptolomaico. A parte grega da inscrição encontra-se em unciais simples. O texto hieroglífico consta de apenas 14 linhas, correspondentes às últimas 28 linhas do texto grego. O texto demótico consta de 32 linhas, sendo que as primeiras 14 estão com o seu início incompleto. O texto grego contém 54 linhas, as últimas 26 com o final incompleto. Uma grande parte das linhas perdidas do texto hieroglífico podem ser recompostas por meio de uma estela descoberta em Damanhur, no Delta (Hermópolis Parva), atualmente no Museu Egípcio em Cairo (N. 5578), e através da cópia de texto extraído de um decreto gravado nas paredes de um templo em Philae.

Os primeiros decifradores da Pedra Roseta

Uma tradução inglesa do texto grego foi feita pelo Rev. Stephen Weston, e foi lida por ele mesmo em abril de 1802 diante da Sociedade de Antiquários de Londres. Uma tradução francesa foi feita pelo "cidadão" Du Theil, que declarou que a Pedra era "um monumento de gratidão de alguns clérigos de Alexandria, ou de algum lugar naquela região, a Ptolomeu Epiphanes". O "cidadão" Ameilhon publicou na mesma época em Paris uma tradução latina da inscrição. Os primeiros estudos do texto demótico foram feitos em 1802 por Sylvestre de Sacy e Akerblad, um diplomata sueco que identificou na versão demótica os equivalentes de todos os nomes próprios que apareceram na versão grega. Também reconheceu as palavras para "templos", "gregos" e a terceira pessoa do pronome masculino. A contribuição de Akerblad à decifração do texto demótico teria sido mais substancial se não tivesse considerado a escrita como exclusivamente alfabética. O prestígio de ter sido o primeiro a reconhecer que a escrita egípcia consistia principalmente de sinais fonéticos coube a Thomas Young, autor da *Teoria Ondulatória da Luz*, que recebeu uma cópia da Pedra Roseta em 1814; também demonstrou um fato que Zoega, de Gaignes e outros haviam anteriormente suspeitado, isto é, que os retângulos de cantos arredondados, nas versões hieroglíficas, continham nomes de reis. As descobertas de Thomas Young não se limitaram à Pedra Roseta. Entre outros, conseguiu decifrar os nomes de Berenice e Cleópatra, o último sobre um obelisco com um texto bilingüe em grego e hieróglifos, descobertos em Philae em 1815 por W. J. Banks de Kingston Lacy. É difícil de se estimar quão valiosas foram as descobertas de Young para o estudioso francês Jean François Champollion (1790 - 1832), mas é provável que em muitos casos esses dois pioneiros tenham chegado às mesmas conclusões por caminhos diferentes. Em 1822 a lista dos caracteres alfabéticos egípcios que haviam sido redigidos por Young foi corrigida e de muito aumentada por Champollion. Entre essa data e a de sua morte, Champollion decifrou corretamente as formas hieroglíficas de nomes e títulos da maioria dos imperadores romanos, e redigiu uma lista com a classificação dos hieróglifos egípcios. Formulou um sistema de gramática e de decifração genérica, que constituiu a base sobre a qual mais tarde os egiptologistas trabalharam.

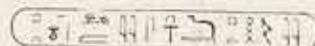
A decifração de nomes próprios, embora tendo propiciado a chave do sistema de escrita, não teria sido levado a um entendimento da língua egípcia sem a ajuda do cóptico. Os descendentes cristãos dos antigos egípcios eram chamados *coptas*, uma simplificação da palavra grega *aiguptios*, "egípcio"; as Santas Escrituras, liturgias e outros escritos sagrados, que eles traduziram do grego para sua língua nativa, encontram-se em escrita grega acrescida de sete caracteres derivados do demótico.

O conhecimento do cóptico nunca se perdeu, e sua literatura acha-se disponível para estudiosos, sob a forma de manuscritos. Champollion, ainda nos primeiros anos do século dezanove, percebeu a grande importância do cóptico para se decifrar o egípcio, chegando a desenvolver esse estudo a tal ponto que era capaz de identificar muitas das palavras egípcias, as quais podia ler através de seus equivalentes cópticos. Em seus estudos relativos à inscrição da Pedra Roseta, o conhecimento de cóptico permitiu-lhe deduzir valores fonéticos de muitos sinais silábicos e determinar a leitura correta de muitos caracteres pictóricos, cujos significados tornaram-se-lhe conhecidos através do texto grego da Pedra.

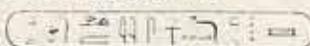
Método de decifração

O método pelo qual a maior parte do alfabeto egípcio foi recuperado consta no seguinte: considerou-se, corretamente, que o signo oval (), ou "cartucho" como era chamado, continha sempre um nome real. Há somente um cartucho (aparece seis vezes com pequenas diferenças) na Pedra Roseta, e nele se presumiu que estava o nome de Ptolomeu. Também se considerou que, se os cartuchos realmente continham o nome de Ptolomeu, os caracteres neles inseridos haveriam de possuir os sons de letras gregas e representariam a forma grega deste nome. No obelisco trazido de Philae por Mr. Banks há uma inscrição em duas línguas, egípcio e grego; na parte grega há dois nomes reais mencionados, Ptolomeu e Cleópatra, sendo que na segunda face do obelisco acham-se dois cartuchos que aparecem juntos contendo hieróglifos, considerados como os equivalentes egípcios destes nomes. Quando esses cartuchos foram comparados com o da Pedra Roseta, percebeu-se que um deles continha caracteres hieroglíficos quase idênticos àqueles dos cartuchos da Pedra. Portanto, havia uma boa razão para que se acreditasse que o cartucho da Pedra Roseta continha o nome de Ptolomeu em caracteres hieroglíficos. Os cartuchos eram os seguintes:

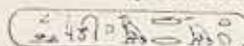
Na Pedra Roseta:



No obelisco de Philae:

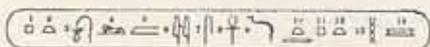


No segundo dos cartuchos o sinal do final do 1o. cartucho ocupa o lugar de três sinais, . Agora, já se disse que o nome de Cleópatra foi encontrado em grego no obelisco de Philae, e o cartucho que se supõe conter o equivalente egípcio de seu nome aparece nesta forma:



Tomando-se os cartuchos que supostamente continham o nome de Ptolomeu e Cleópatra, enumerando-se-lhes os sinais, temos:

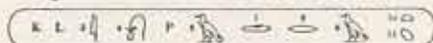
Ptolomeu, A.



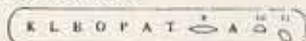
Cleópatra, B.



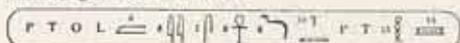
Percebemos de relance que o sinal de n.1 em A e o n.5 de B são idênticos. A julgar pela posição que ocupam nos respectivos nomes, devem representar a letra P. O de n. 4 em A e o de n. 2 em B são idênticos e pela mesma razão representam a letra L. Como L é a segunda letra do nome Cleópatra, o sinal n. 1 representa o K. Então, no cartucho de Cleópatra conhecemos o valor dos sinais ns. 1, 2 e 5, podemos escrevê-lo nesta forma:



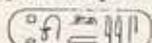
Na escrita grega o nome de Cleópatra possui duas vogais entre o L e o P, sendo que na forma hieroglífica há dois sinais, e , podemos considerar que =E e =O. Algumas vezes, em uma ou outra forma do cartucho de Cleópatra, no lugar do n. 7 há o sinal , idêntico ao n. 2 em A e ao n. 10 em B. Como o T segue ao P no nome Ptolomeu e a forma grega do nome Cleópatra possui um T, podemos aceitar que e têm substancialmente o mesmo som, o som do T. Na forma grega do nome Cleópatra há duas letras A, correspondendo as posições n. 6 e n. 9. Podemos então considerar que o sinal possui o valor de A. Substituindo estes valores nos hieróglifos de B, escreve-se:



Thomas Young percebeu que os dois sinais sempre acompanhavam o nome de uma deusa, rainha ou princesa, e estes primeiros decifreadores consideram os dois símbolos como uma mera terminação feminina. O único sinal para o qual não temos equivalente fonético é o de n. 8 , mas está claro que deve representar o R. Inserindo-o no cartucho anterior temos o nome de Cleópatra decifrado. Substituindo-se os símbolos decifrados no cartucho de Ptolomeu podemos escrevê-lo da seguinte maneira:

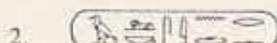
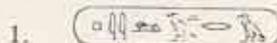


Vemos que o cartucho deve ser de Ptolomeu, mas também aparecem outros hieróglifos que não fazem parte de seu nome. Outras formas de cartuchos de Ptolomeu foram encontrados, também na Pedra, a mais simples das quais era a seguinte:

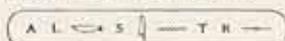


Ficou, portanto, evidente que os outros sinais eram títulos reais correspondentes àqueles encontrados no texto grego da Pedra Roseta, significando "sempre vivo", "amado de Ptah". A forma grega do nome Ptolomeu, isto é, Ptolemaios, termina com S. Por isso se conside-

ra que o último sinal da forma mais simples do cartucho acima mencionado possui o valor fonético de S. Os únicos hieróglifos ainda duvidosos são e , cujas posições no nome Ptolomeu indicam que os seus valores fonéticos devem ser o de M e de alguma vogal em que predomina o som de I. Estes valores, obtidos por dedução, foram substituídos em outros cartuchos:



No n. 1, podemos imediatamente escrever o equivalente de todos os sinais, P.I.L.A.T.R.A., que obviamente é o nome grego de *Philotera*. No n. 2 conhecemos somente alguns hieróglifos, depois de cuja substituição assim se escreve:



Sabe-se que aparece no nome de Berenice, e representa o N. O é a última letra na transcrição grega *Kaisaros*, e portanto possui algum som de S. Algumas formas do cartucho de Cleópatra começam com , ficando claro que seu valor fonético deve ser K. Introduzindo estes valores no cartucho acima temos:



que claramente representa o nome *Alexandros* ou Alexandre. A posição do sinal indica que deve apresentar algum som de E ou A.

Voltando aos símbolos , acreditamos representarem os títulos reais "sempre vivo", "amado de Ptah", e temos de verificar se esta suposição está correta ou não. Tem-se conhecido, através da tradição e do coíptico, que a antiga palavra egípcia para "vida" ou "vivo" era *ankh* ou *onkh*, cuja representação por meio do símbolo aparece várias vezes nas inscrições. Daí ter-se deduzido que estes sinais significavam "sempre". Novamente o coíptico mostrou-nos que uma das antigas palavras egípcias para "sempre", "idade", "eternidade" era *djet*, e, como sabemos que o valor fonético do segundo sinal na palavra é T, deduzimos que o valor de é DJ. O sinal é uma "determinante", não se pronuncia. Desta forma, o primeiro título quer dizer "imortal" ou "sempre vivo". Dos sinais restantes sabemos que os dois primeiros são P e T, isto é, as duas primeiras letras do nome de Ptah; o terceiro sinal deve assim ter o valor de H, ou outro similar. Se os sinais formam o nome de Ptah, então o sinal seguinte deve significar "amado" ou "adorado". Neste caso novamente o coíptico ajudou os primeiros decifreadores a apontar um valor fonético para , pois a palavra coíptica para amor é *mere*, *ⲙⲉⲣⲉ* : consideraram então o sinal como *mer*. Seguindo ao nome Ptah , no cartucho de Ptolomeu da Pedra Ro-

seta, aparecem os sinais , que são nitidamente uma variante de . Já sabemos que  = I, e portanto  deve ser equivalente a  e ter o valor de *mer*. Pela comparação dos textos contendo formas variantes e através do hábil uso de seus conhecimentos do cóptico, Champollion conseguiu formular o sistema de decifração dos hieróglifos egípcios que é basicamente utilizado até hoje.

O conteúdo das inscrições na Pedra Roseta

A inscrição na Pedra Roseta é uma cópia do decreto assinado pelo Conselho Geral dos sacerdotes egípcios, reunidos em Memphis para a primeira comemoração da coroação de Ptolomeu V, Epiphanes, rei de todo o Egito. O jovem rei havia sido coroado no oitavo ano de seu reinado, portanto a primeira comemoração aconteceu no nono ano, na primavera do ano 196 a.C. O original desse decreto foi escrito em grego, dele derivando as versões hieroglíficas.

A inscrição é datada do quarto dia do mês grego *Xandikos* (abril), correspondente ao décimo-oitavo dia do mês egípcio *Meshir*, ou *Mekhîr*, no nono ano do reinado de Ptolomeu V, Epiphanes, ano em que Aetus, filho de Aetus, era sacerdote-chefe, e Pyrrha, filha de Philinus, Arcia, filha de Diógenes, e Irene, filha de Ptolomeu, eram sacerdotizas-chefes. Nas primeiras linhas há uma lista dos títulos de Ptolomeu V, e uma série de epítetos que proclamava a compaixão do rei para com os deuses, seu amor aos egípcios e ao seu país. Na segunda parte das inscrições os sacerdotes enumeram os benefícios por ele feitos ao Egito, que podem ser assim sintetizados:

1. Doações de dinheiro e cereais aos templos.
2. Designação de dotações aos templos.
3. Remissão de tributos devidos à coroa.
4. Perdão das dívidas dos cidadãos para com a coroa.
5. Libertação dos presos há anos doentes na cadeia.
6. Abolição do recrutamento forçado aos marinheiros.
7. Redução das taxas pagas pelos candidatos ao sacerdócio.
8. Redução dos impostos pagos pelos templos à coroa.
9. Restauração das cerimônias religiosas nos templos.
10. Perdão aos rebeldes, aos quais permitiu-se que voltassem ao Egito e lá vivessem.
11. Envio de tropas marítimas e terrestres contra os inimigos do Egito.
12. Cerco e conquista da cidade de Shekan (Licópolis).
13. Perdão das dívidas dos sacerdotes para com a coroa.
14. Redução dos impostos nos *byssus*.

15. Redução dos impostos nas fazendas de cereais.
16. Restauração dos templos do Boi Ápis e do Boi Mnevis, e de outros animais sagrados.
17. Reconstrução dos santuários em ruínas, de sagradas construções, provendo-os com dotações.

Em sinal de gratidão do clero para com o rei, por todos esses atos bondosos, foi decidido pelo Conselho Geral de sacerdotes egípcios "o aumento das cerimônias de honra prestadas a Ptolomeu, o sempre vivo, nos templos". Tendo em vista esse objetivo, foi decidido:

1. Fazer estátuas de Ptolomeu como "Salvador do Egito", e colocar uma em cada templo egípcio para serem adoradas pelos sacerdotes e pelo povo.
2. Fazer figuras de Ptolomeu (em ouro), colocá-las em santuários de ouro, os quais devem ser postos lado a lado com santuários de divindades e carregados com eles nas procissões.
3. Diferenciar o santuário de Ptolomeu com dez coroas duplas de ouro colocadas sobre este.
4. Tomar o dia do aniversário de Ptolomeu e de sua coroação dias festivos para sempre, sendo eles o 30. dia do mês *Mesore* e o 17. dia de *Paophi*.
5. Tornar os primeiros dias do mês de *Thot* dias de comemoração para sempre; oferendas deveriam ser feitas nos templos, e todas as pessoas deveriam usar grinalda.
6. Adicionar aos títulos dos sacerdotes mais este: "Sacerdotes do beneficiante deus Ptolomeu Epiphanes, presente na terra", que deveria ser gravado no anel de todo sacerdote de Ptolomeu e inserido em todo documento formal.
7. Cidadãos comuns poderiam emprestar dos templos os santuários com a figura de Ptolomeu, levá-las para suas casas e carregá-los em procissão.
8. Cópias deste decreto deveriam ser gravadas em placas de basalto na "escrita da língua do deus", isto é, em hieróglifos, na escrita do *Ueienin*. Isto é, em grego. "E uma placa de basalto com a gravação deste Decreto deve ser posta nos templos de primeira, segunda e terceira ordens, lado a lado com a estátua de Ptolomeu, o deus sempre vivo".

E. A. WALLIS BUDGE

(British Museum Publications Ltd.)

(*) Esse forte consta no mapa do Egito utilizado por Napoleão e localizava-se à margem esquerda ou ocidental do braço Roseta do Nilo.

A Essência do Homem Segundo o Isa

*"Por um véu dourado está coberto o
rosto da Verdade. Tu, ó Pushan,
afasta-o, pela lei da Verdade, para
que seja vista."*

É evidente que o tema central e direto dos Upanishads é o Absoluto, o Brahman-Atman, o Absoluto em si, a Unidade mesma, com suas características próprias: ser, consciência e felicidade puras (*sat-cit-ananda*).

Em vista disso, o ensinamento fundamental dos Upanishads se refere à transcendência e à instabilidade do Absoluto, uno em si mesmo, mas, ao mesmo tempo, origem de tudo e alma de todo o universo dos múltiplos seres. Ele é a Unidade (*ekatvam*) e é Tudo. A síntese é repetida nos Upanishads como um *leitmotiv*: "Certamente tudo isto é Brahman. Tudo isto é Atman".

Junto ao tema do Absoluto os Upanishads apresentam, com descrições às vezes minuciosas, a estrutura complexa do *cosmo*, seus elementos e combinações, incluindo seus diversos mundos ou planos.

Por fim, o grande tema é sempre também o *homem*, o qual vem a ser o personagem que há de saber conduzir-se, através do múltiplo, inestável e aparente, em direção à Unidade, à Paz e à Realidade. Por isso o homem, suas estruturas e sua liberação das aparências enganosas, são o terceiro grande tema dos Upanishads.

O "Isa" acompanha este grande objetivo dos Upanishads. É um texto de difícil interpretação em virtude de seu estilo antitético. A isto se acrescenta sua brevidade, já que em apenas 18 estrofes encerra seus ensinamentos sobre o Absoluto, o cosmo e o homem.

Seu próprio título e seu início nos indicam o tema fundamental: Isa é o "Senhor" total, o Absoluto, cuja realidade transcendente é ressaltada em grande medida. Porém, como acontece com os Upanishads metafísicos, o tema de Brahman está unido ao tema do cosmo e, em especial, ao do homem, de sua situação no universo e de seu destino, isto é, a liberação (*moksha*).

Sadananda descreveu a conexão entre este tema central e o tema do homem no Isa: "(...) A pessoa indicada para o estudo deste Upanishad é aquela que busca a liberação livre de todo desejo; a liberação é a necessidade, Atman é o objeto, e a indicação dos meios de liberação pelo estabelecimento das características de Atman é a conexão".

Por seu turno, Aurobindo também asseverou que uma idéia central deste Upanishad é "a reconciliação e harmonia dos opostos fundamentais". É de fácil comprovação que em sua lista de opostos estão em jogo os três temas: o Absoluto, o cosmo e o homem.

1. O Senhor consciente e a natureza fenomênica.
2. Renúncia e gozo.
3. Ação na natureza e liberdade na alma.
4. A unidade estável de Brahman e o movimento múltiplo.

5. O ser e o devenir.

6. O senhor ativo e o Brahman Akshara indiferente.

7. Vidya e avidya.

8. Nascimento e não-nascimento.

9. Obras e conhecimento."

Sem embargo, é natural que, junto com a noção fundamental e central do Absoluto, como unidade total e transcendente e como superação dos opostos, o Isa Upanishad nos refira também a "essência" do homem e sua ubiquação no cosmo. Não só uma lei moral mas também uma lei metafísica. E desta maneira, com sua especial pedagogia, nos revela a concepção do homem. Não nos explica as estruturas ou envolturas que constituem o ser humano, tal como os outros Upanishads; porém, de uma maneira especial, nos dá a essência mesma de seu ser e o modo pelo qual este pode chegar à realização, quer dizer, à liberação. Por isso nos parece útil referir-nos a este aspecto do Isa Upanishad.

A nós interessa especialmente porque acreditamos ver colocado em relevo um aspecto profundo da essência do homem, que de alguma forma se assemelha à nossa antropologia *in-sistencial*, e que, além disso, permite esclarecer as antinomias e obscuridades que o próprio texto apresenta.

I — O esquema do Isa.

É fácil distinguir alguns blocos em que podem dividir as 18 estrofes deste Upanishad.

As estrofes 1 a 3 são uma espécie de introdução, em que, depois de afirmada a onipresença de Isa no universo, se dá ao homem orientação para sua auto-ubiquação no cosmo, penetrado pelo Absoluto. Têm também um sentido de norma moral para o homem, a fim de que se situe de acordo com a natureza, evitando os perigos da ignorância e da obscuridade, que geram o *karma*.

O segundo bloco, as estrofes 4 a 8, procura introduzir-nos na misteriosa unidade de Atman, que se encontra além de todos os contrários, de todos os opostos, abrangendo a todos sem que nada se modifique em si mesmo. São estrofes que intentam dar-nos uma descrição da essência escondida e transcendente do Absoluto em si, que realiza a *coincidentia oppositorum*.

As estrofes 9 a 15 são as mais características e as mais difíceis de interpretar. Querem mostrar ao homem o verdadeiro caminho da liberação. Paradoxalmente, esse caminho não se encontra — como poderia parecer à primeira vista — na conquista do conhecimento (*vidya*) para liberar-se da ignorância (*avidya*), ou na conquista do ser (*sambhuti*) para liberar-se do não-ser (*asambhuti*), mas sim em uma superação de ambos, como ensinam os grande

sábios (estrofes 9-14).

A décima quinta estrofe pode ser, considerada, em nosso parecer, a conclusão e culminação do texto inteiro. Ali pereceria dar-se a chave de interpretação das antinomias precedentes, entre ignorância e conhecimento, não-ser e ser. Porém, o que é mais interessante é que nos aponta em que consiste, em última instância, o segredo para realizar a verdadeira essência do homem.

Finalmente, o bloco de estrofes de 16 a 18 vem a ser uma pregaria a Surya, o deus iluminador e condutor.

II — Ensinamentos sobre o homem.

No que concene ao nosso objeto de estudo, a essência do homem, eis aqui os principais ensinamentos do Isa:

1. A verdade e realidade última é que Atman está em todas as coisas e todas as coisas em Atman. Isto o proclamam as primeiras palavras: "Tudo isto está penetrado pelo Senhor", e esta Atman é a "Unidade mesma" (*ekatvam*).

2. Há um estado de ignorância da verdadeira realidade, que na clássica terminologia é a *avidya*, em que o homem não realiza uma essência, pelo contrário, nega-a: "é assassino de sua alma".

3. O estado de sabedoria ou conhecimento da verdadeira realidade, ou seja, *vidya*, é aquele em que o homem se realiza, é "dono do conhecimento perfeito"; vive em paz porque nada lhe perturba, e não se equivoca, nem padece sofrimentos.

4. Até aqui trata-se de doutrina corrente nos Upanishads. A continuação, porém, surgem as afirmações desconcertantes do Isa nas estrofes 9 a 11 e 12 a 14: se a ignorância sozinha significa trevas, a sabedoria sozinha representa trevas ainda maiores (2).

Como é possível que o estado de sabedoria e iluminação (*vidya*), seja considerado de maiores trevas que o da ignorância (*avidya*)? Sempre se acreditou que o conhecimento perfeito seria a realização do verdadeiro ser do homem, coisa que de alguma forma é negada nesta passagem do Isa.

5. Por outro lado, quando *vidya* e *avidya* estão juntos, ambos produzem bom efeito: a ignorância livra da morte e a sabedoria propicia o gozo da imortalidade (3).

Como pode a ignorância influir na superação da morte, quer dizer, na superação da cadeia de existências mortais, se na doutrina hindu ela é precisamente a causa de que essa cadeia não se interrompa? Como podem unir-se, como em "um só", a ignorância e a sabedoria?

6. Chegar a essa "unidade da dualidade" constitui a realização da essência do homem. Essa realização se alcança pela "visão direta" do Absoluto, em um ato que supera todos os modos comuns de sabedoria, em uma espécie de "supersabedoria".

Não é estranho, pois, que os mais autorizados exegetas hajam oferecido interpretações muito distintas a respeito do complexo texto do Isa, o qual apresenta passagens obscuras tanto por seu estilo quanto por seu conteúdo: Para o que nos interessa, as três grandes dificuldades de interpretação são as seguintes:

a) Qual é o sentido próprio de ignorância e sabedoria (*avidya*, *vidya*) no Isa?

b) Por que afirmar que aquele que se contenta com a sabedoria encontra-se em maiores trevas que o que está na ignorância?

c) Como é possível que se reúnam em "um" a ignorância e a sabedoria, ou o não-devenir e o devenir (*asambhuti* — *sambhuti*)?

III — As interpretações

Na interpretação desta passagem, Sankara dá um sentido especial aos termos. *Avidya* (não-conhecimento de Brahman) significa o estado daquele que só vê as coisas tal como aparecem aos sentidos, acreditando serem a verdadeira realidade, e, em consequência, só pensa em seguir o ritmo da vida dos sentidos, mesmo quando se trate das boas obras, especialmente religiosas, como sacrifícios e orações, aspirando sempre ao maior bem-estar material; esta é a interpretação normal de *avidya*. *Vidya*, pelo contrário, seria o conhecimento dos deuses, porém sem os considerar como Brahman mesmo. Temos aqui, evidentemente, um sentido restringido da palavra, alheio à interpretação normal, já que, no sentido clássico, este termo, *vidya*, implica o conhecimento de Brahman, e, por conseguinte, a prática de obras sem gerar karma, tendo como consequência a liberação da cadeia da existência.

Os que praticam a *avidya*, portanto, iriam após a morte ao mundo dos antepassados (*pitriloka*), para voltar a renascer. Os que exercitam a *vidya* iriam ao mundo dos deuses (*devaloka*), de onde também se pode retornar ao *samsara* ou passar ao ciclo de Brahman, de onde não há retorno.

Max Mueller observa que esta interpretação de Sankara não é admissível. Além do mais, não se compreenderia por que aqueles que seguem o caminho de *vidya* ou conhecimento se lhes imputam "trevas ainda maiores".

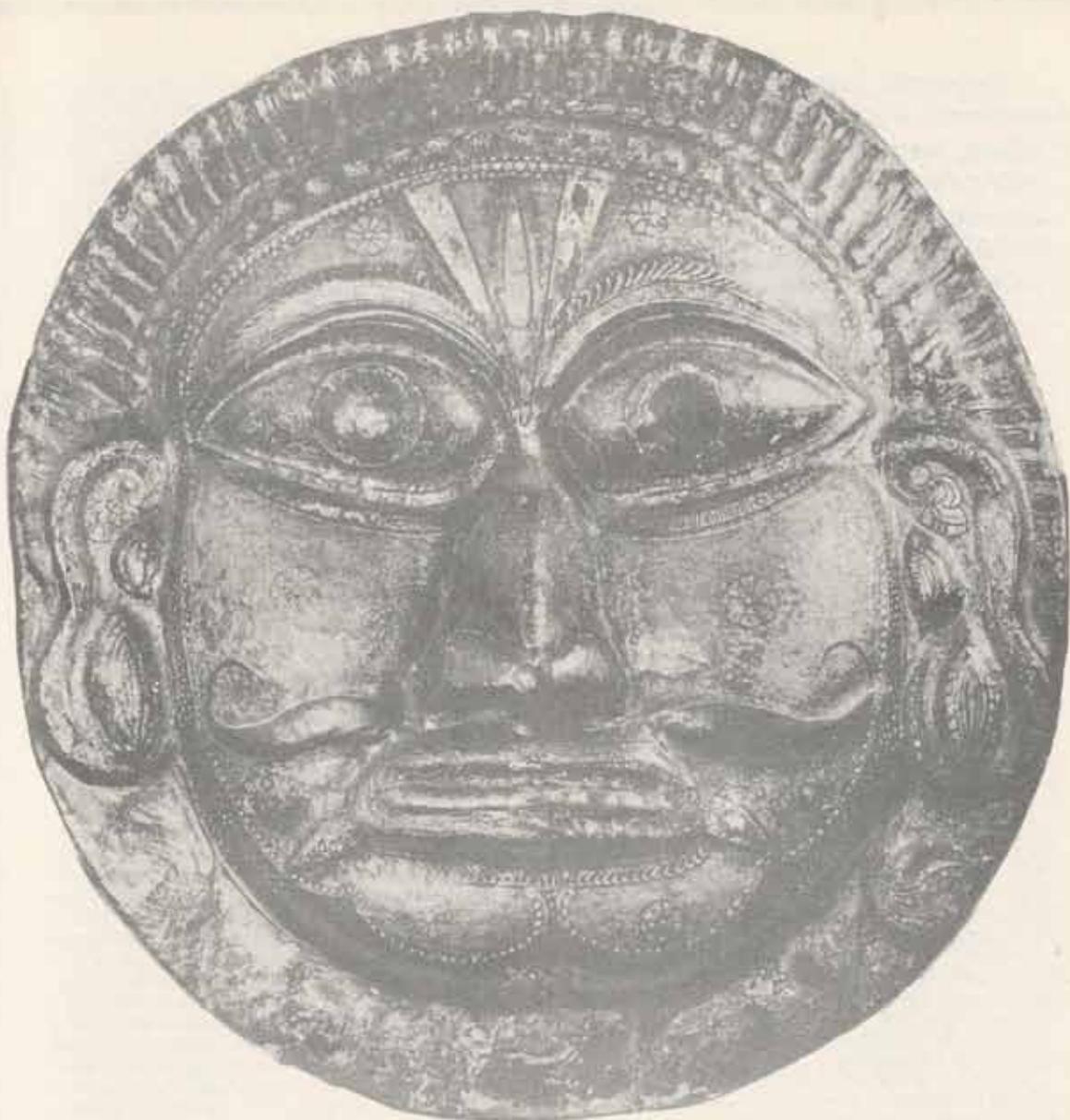
Com efeito, afirma Max Mueller, "os comentadores habitualmente entendem por *vidya* o conhecimento de Brahman, do Brahman supremo; e *avidya* como a crença ortodoxa nos deuses e nas boas obras". Neste último caso haveria um prêmio no céu e o subsequente retorno ao *samsara*, porque não haveria liberação do karma; os possuidores de *vidya*, no entanto, alcançam a imortalidade de Brahman sem retorno a outras existências.

Solução semelhante à de Sankara é aquela oferecida por Sadananda em seu comentário à estrofe 9 e seguintes. "O karma, em relação com o outro mundo, é de duas classes, isto é, um que provoca o retorno ao mundo (do *samsara*) e outro que propicia a imortalidade."

"O sábio que conhece a Brahman e percebe a não-dualidade, (...) não necessita do outro mundo. Acha-se liberado já neste mundo; e, embora produza karma, isto não o afeta (...). Porém, a união a Brahman é própria apenas do sábio. O ignorante adere ao karma; enquanto a mente não esteja purificada, não pode haver perfeição do conhecimento. E a mente não estará purificada enquanto não se tenham extinguido os desejos. Estes não cessam enquanto não se pratique o karma desinteressado (*nishkama karma*)."

Esta distinção entre o "sábio" e o "ignorante" parece clara e concorde à tradicional interpretação hindu. Não obstante, à continuação Sadananda distingue outras duas classes de ignorantes: os que estão apegados ao karma e fazem as boas obras por desejo de recompensa, e os que, "iluminados por um guru ou pela escritura", consideram que mesmo a felicidade do céu é pequena e querem escapar do *samsara*. Os primeiros vão ao céu dos antepassados (*pitriloka*) e, depois de esgotados seus méritos, retornam a este mundo mortal; os últimos vão ao *devaloka*, onde suas mentes podem ser purificadas e podem adquirir o conhecimento de Brahman, e, ao final do período cósmico (*kalpa*), são definitivamente liberadas, unindo-se a Brahman (quer dizer, vão ao mundo de Brahman, o *Brahmaloka*).

Como se vê, este segundo tipo de "ignorantes" que não conhecem ainda a Brahman, também pode



Outra representação de Surya: a Verdade está coberta por um disco dourado; este em si tem certo brilho mas não é a Verdade mesma, antes a esconde. A alegoria é tomada do Sol, que com seu disco de fogo não deixa ver a divindade que nele habita.

alcançar a liberação em virtude de praticar as obras com desapego, sem egoísmo. Daí Sadananda deriva a conclusão de que há duas classes de homens aptos a alcançar a liberação, quais sejam, os que são sábios (*jñani*, aos quais corresponde a *vidya*) e os que executam as obras com desapego (*nishkama*), em que pese estes últimos não realizarem o verdadeiro aspecto (*svarupa*) de Brahman, "porquanto ainda se encontram no estado de não-sabedoria".

É fácil perceber a influência de Sankara nesta interpretação de Sadananda. Além de não surgir clara uma distinção entre os resultados de *vidya* e *avidya*, tem a mesma dificuldade de Sankara para explicar a paradoxal expressão da segunda parte da estrofe 9, quando diz que os que se contentam com a sabedoria "entram em trevas ainda maiores". Neste contexto, Sadananda entende por ignorância o desconhecimento de Atman e a conseqüente realização do karma, ou seja, prática de obras com o desejo de recompensa ou do prazer delas resultante (*sakama*); e relaciona a sabedoria àquele que reconhece já aos

deuses (*devatas*) como representação de Brahman e realiza as obras sem apego aos seus frutos. Como pode entender-se, porém, que este último se encontre "ainda em maiores trevas" que o simples ignorante? Quanto a isso Sadananda não dá nenhuma explicação. Simplesmente observa que o destino destes, que renunciaram ao karma, é mais obscuro no outro mundo (onde se encontram os antepassados, *pitriloka*, *pitriyana*) do que o daqueles que praticam o karma.

Conseqüentemente, a estrofe 11 permanece também sem explicação adequada. Conforme esta estrofe, quando se praticam em conjunto a não-sabedoria e a sabedoria, obtém-se de ambas um efeito positivo. Segundo Sadananda, pela não-sabedoria (*avidya*) supera-se o ciclo da reencarnação, "sobrepassa-se a morte"; e através da sabedoria (*vidya*) vai-se ao céu de Brahman, "usufrui-se da imortalidade". A segunda explicação se justifica por si só, conforme a clássica doutrina hindu referente à obtenção da imortalidade, mas Sadananda não nos

Segundo interpretação de Aurobindo, a perfeição do homem é a plena manifestação do divino no individual, através do supremo acordo entre vidya e avidya. A multiplicidade deve chegar a ser consciente de sua unidade e a unidade deve abraçar sua multiplicidade.

fornece nenhuma razão por que deva ser acompanhada pela primeira.

Aurobindo nos dá uma interpretação destas discutidas estrofes (9-11) que pelo menos resulta mais coerente. Por isso merece especial atenção. Este moderno intérprete do pensamento dos Upanishads considera que os termos vidya e avidya nos dão, respectivamente, a consciência da unidade e a da multiplicidade do Absoluto. Este em si é eterno, mas tem em si também as duas auto-expressões de seu ser: a unidade e a multiplicidade. A primeira, em seu ser interno, e a segunda, em suas manifestações externas. A consciência da unidade do Absoluto é o conhecimento, vidya; a consciência da multiplicidade do Absoluto é a ignorância, avidya.

"A unidade é o fato eterno e fundamental, sem o qual toda multiplicidade seria irreal e uma ilusão impossível. A consciência da unidade se chama, portanto, vidya, o conhecimento.

A multiplicidade é o jogo ou a variada auto-expansão do Uno, expansivo em seus termos, divisível na visão de si mesmo, por força do que a unidade ocupa muitos centros de consciência, habitando muitas formações de energia no Movimento universal. A multiplicidade está implícita ou explícita na unidade. Sem a multiplicidade, a unidade seria ou o vazio da não-existência, ou uma impotente e estéril limitação no estado da auto-absorção indiscriminada ou em um obscuro repouso."(4)

Por isso Aurobindo sustenta que se devem unir a consciência da unidade e a da multiplicidade.

"Porém, a consciência da multiplicidade, separada do verdadeiro conhecimento da essencial unidade própria dos muitos, (...) é um estado de erro e ilusão. No homem, esta é a forma que toma a consciência da multiplicidade, e por isso se lhe dá o nome de avidya, a ignorância." Como se vê, Aurobindo destaca um duplo aspecto do Absoluto: o da unidade e o da multiplicidade; e, em correspondência, duas formas de conhecimento, a da sabedoria e a da ignorância; ambas, porém, em conjunto, completam a consciência perfeita ou total do Absoluto.

Brahman é o Senhor, o Absoluto, que em si é a perfeita unidade, sem limitação alguma. Mas ao mesmo tempo é "todo-poderoso e capaz de conceber-se a si mesmo desde múltiplos centros em múltiplas formas", permanecendo, não obstante, imutável e uno. Reconhecer estes dois aspectos do Absoluto constitui a verdadeira realização do homem: "A perfeição do homem, portanto, é a plena manifestação do divino no individual, através do supremo acordo entre vidya e avidya. A multiplicidade deve chegar a ser consciente de sua unidade e a unidade deve abraçar sua multiplicidade."(5)

Desta forma se explica, com mais coerência, a estrofe 11 que proclama a necessidade de unir ignorância e conhecimento em "um só". Separados, diz bem Aurobindo, fornecem apenas um aspecto do Absoluto.

No entanto, como explicar a estrofe 9 declarando

que os que seguem o caminho da sabedoria ou conhecimento de Brahman em si mesmo "entram em trevas ainda maiores"? Aurobindo responde com lógica, dentro de sua concepção: aquele que está na ignorância (avidya) encontra-se como em um caos, desde onde é sempre possível uma reação. "Porém, aquele que já conhece o Brahman como unidade corre maior risco de restringir-se a esse aspecto, ignorando o das manifestações externas, também uma expressão do próprio Brahman." Desde aí é mais difícil retornar à plenitude do conhecimento de Brahman, com o risco de se ficar com a consciência de um Brahman que viria a ser — segundo Aurobindo — como um "vazio interior" sem "nenhuma existência" (asat).

Aurobindo maneja uma concepção do Absoluto do tipo panteísta, já que considera como uma necessidade a pressão para fora do Absoluto mesmo: isto faz parte de sua própria realidade.

Prescindindo deste enfoque panteísta, que não nos é aceitável, não há dúvida que sua explicação tem "coerência" e, possivelmente, se acerca mais que qualquer outra ao sentido real do texto.

Entretanto, a nosso ver, e mesmo deixando de lado a concepção panteísta, resta ainda por explicar, na interpretação de Aurobindo, o modo como superar a oposição entre ignorância e sabedoria. Aurobindo assinala bem que ambos são necessários como um duplo conhecimento do Absoluto: em sua criação e em si mesmo. Na primeira, se o conhece como expressado na multiplicidade dos seres mutáveis; no segundo, é conhecido em sua unidade mesma.

IV — Nossa contribuição à interpretação

De nossa parte, acreditamos que se pode esclarecer melhor o paradoxo do Isa acerca da necessidade dos dois conhecimentos, os quais em Aurobindo e outros autores parecem unir-se. Explicaremos nosso pensamento:

1. A simples "simultaneidade" dos dois tipos de conhecimento do Absoluto (como unidade e multiplicidade) não provê ainda o "perfeito conhecimento do Absoluto" tal como é em si. Embora sejam simultâneos, ficam como justapostos, e, mesmo abarcando os dois aspectos do Absoluto, não superam a "dualidade" característica do conhecimento humano normal, que deve distinguir diversos campos: neste caso, o absoluto e o relativo de Brahman. Continuam sendo "dois" conhecimentos simultâneos que se complementam mutuamente, mas que não chegariam à verdadeira "unidade de ambos" exigida pelo Isa.

2. Por conseguinte, é necessário chegar a um só ato de conhecimento, em que já se incluam os dois aspectos do Absoluto, o imutável em si e o mutável no mundo, o Uno e o Múltiplo.

3. Esse ato único de conhecimento é o que possui o Absoluto em si mesmo, de si mesmo e de seu poder de engendrar os seres mutáveis.

4. Esse ato é a "intuição pura" que o Absoluto tem de si mesmo, autotransparente em sua essência, que não necessita de diversos atos nem processos de conhecimentos, porque já os tem sobejamente superado em seu autoconhecimento. Em verdade, no Absoluto não é um ato distinto de seu Ser.

5. A esse ato de intuição se "aproxima" o homem, quando consegue "intuir" (ou conhecer por um ato direto, embora sempre limitado) a essência do Absoluto em si mesmo. É o ato de "visão direta da divindade", ao qual se referem os místicos, que não sentem a presença direta do Absoluto na alma em alto grau de tensão, e que não é um simples ato de "conhecer", porém uma "visão transparente" da realidade íntima do Absoluto, em sua Unidade-Totalidade. na qual se fundamentam todos os seus

atributos e poderes.

6. Esse ato superior de visão, que é vivência transparente da essência mesma do Absoluto, não é uma "soma" dos outros dois atos possíveis de conhecimento (o do Absoluto em si e o do Absoluto como projetado no mundo), porém um só ato e vivência única, a qual, em sua "unidade", já capta aquelas divisões de consciência que se chamavam sabedoria e ignorância, consciência do Absoluto em si e em suas expressões mundanas.

Agora bem, o Isa parece apontar-nos a solução das antinomias das estrofes 9-11 e 12-14 justamente na estrofe 15. Em sendo isto assim, nesta estrofe, que constituiria a culminação das especulações do Isa, acharíamos a chave de solução para a questão do verdadeiro conhecimento de Brahman e da superação dos opostos (unidade-multiplicidade) e, ao mesmo tempo, da essência do Absoluto e do homem segundo os Upanishads.

Analisemos a estrofe 15.

O texto expressa um pensamento profundo, com uma formosa metáfora:

"Por um véu dourado está coberto o rosto da Verdade. Tu, ó Pushan, afasta-o, pela lei da Verdade, para que seja vista."

Os comentadores em geral estão de acordo quanto ao sentido desta estrofe. A "Verdade" é Brahman-Atman em si mesmo. Contemplá-la em si representa a iluminação, a realização do homem.

Porém a Verdade está coberta por uma tampa ou disco dourado; este em si tem certo brilho, o qual se assemelha à Verdade mas que não é a Verdade mesma, antes a esconde. A alegoria, segundo Sadananda, é tomada do Sol, o qual com seu disco de fogo não deixa ver a divindade real que habita nele, o "dourado Purusha", o deus mesmo, Surya.

O homem vive, então, em densa obscuridade no que respeita ao Absoluto em si. Esta obscuridade é devida não só à avidya, o conhecimento que se restringe às coisas fenomênicas deste mundo, ignorando que tudo é Brahman, mas também a certo tipo de vidya, própria daquele que tem um "conhecimento" das coisas em si, isto é, que conhece a Brahman como presente em tudo, mas que não sabe olhá-lo com a "visão" direta (*drsti*), a divina intuição de Brahman mesmo; ou também que vê Brahman isolado, sem relação com a possível multiplicidade dos seres; ou, enfim, um puro conhecimento especulativo.

A estrofe 15 nos dá várias lições sobre o homem, que nos mostram sua essência e seu destino, como síntese dos versos anteriores:

1. Que não se pode cumprir a liberação, a realização, o ideal ou ser do homem, sem esta nova "visão" de Brahman, para além dos opostos: Brahman em si e Brahman no mundo fenomênico.

2. Que esta liberação não se obtém pela simples sabedoria (*vidya*) ou ser (*sambhuti*), mas sim por um ato superior que abarca aos dois em um. A simples vidya vem a ser como uma "máscara dourada" que nos oculta a Verdade mesma.

3. Que existe uma visão de Brahman-Atman que transcende o conhecimento sensitivo e mesmo conceptual do próprio Brahman-Atman (*vidya*), e que é a "visão" de Brahman em si mesmo e Brahman em devenir, como uma unidade.

Esta visão não é nem sensitiva, nem racional, nem conceptual, antes "visão direta" em si do Brahman, e chegar a isto significa a perfeição suprema ou realização definitiva do homem. Este ato de visão é aqui denominado *drsti*.

4. Que o homem necessita a ajuda do próprio Brahman para superar o engano ilusório da máscara dourada, tanto mais ilusória quanto mais se assemelha à Verdade mesma.

Destarte o Isa culminaria nesta estrofe 15, a qual,

com uma invocação a Surya, revela-nos ao mesmo tempo a superação da antinomia vidya-avidya e a essência mesma do homem.

Com efeito, além do conhecimento-ignorância (*avidya*) e do conhecimento-conhecimento (*vidya*), o que aqui se pede ao Senhor Nutricio ou Animador (*Pushan*) é uma "visão" especial que revele o rosto da Verdade (*satyasyapihitam mukham*). E isto se cumpre "segundo a lei da Verdade mesma" (*satya dharmaya*), por um ato especial de intuição ou da visão (*drstaye*). *Drsti* é, sobretudo, a vista, o olho da mente. Sua raiz *drs* significa "ver", "mirar diretamente", "considerar" e inclusive "ver por divina intuição". Quer dizer, o ato humano de conhecimento que mais participa da consciência divina. Por isso é uma sabedoria íntegra, direta, em que o ser do *purusha* (o indivíduo humano) se realiza plenamente pelo conhecimento da Realidade Última, da Verdade, do ser como *sat-cit-ananda* (ser-consciência-felicidade).

Um termo parecido é usado nas estrofes 6 e 7: *anupasyati, anupasyatah*. O verbo *pas* tem o mesmo significado de *drs*, com o qual há intercâmbio de formas; mirar, observar, "ver com a vista espiritual", "ver com intuição interior" (*insight*, diz Moner Williams); por seu lado, o prefixo *anu* reforça ainda mais o sentido do verbo, dando-lhe maior atenção, profundidade e proximidade, quer dizer, contato viencial.

A invocação a Isa como Pushan, no segundo verso da estrofe 15, pode confirmar este sentido de "intuição transparente", que supera a oposição vidya-avidya por uma intuição vivenciada de Brahman em si, em que consiste a eliminação total. Pushan é uma deidade védica, originariamente relacionada com o Sol; por isso é considerada como a que vela por tudo, ilumina o caminho, cuida dos animais, da prosperidade; o Sol-deus representa a divina iluminação do homem.

Nem se precisa fazer notar que o Isa nos ensina como, através deste ato superior da visão (*drsti*) do próprio rosto da verdade (*satyamukham*), quer dizer, de Brahman, a Realidade Absoluta em si, o homem (o Jiva, ou o *purusha*) realiza sua essência. Ou seja, tal ato de iluminação constitui a culminação do ser próprio do homem. Por isso, na filosofia dos Upanishads, este ato encaminha à liberação (*mukta*) definitiva.

V — Observação sobre vidya e avidya.

As interpretações do difícil texto do Isa (estrofes 9-11 e 12-14) parecem haver obrigado os comentadores a distinguir matizes importantes nos estados de ignorância e conhecimento, começando pelo próprio Sankara, como acabamos de ver, quando amplia o termo vidya (o qual em sentido estrito se refere comumente ao conhecimento de Brahman), aplicando-o também ao conhecimento dos deuses, coisa que no fundo é avidya.

Recolhendo os diversos sentidos encontrados nos comentadores do Isa, podemos ordenar os diversos graus que medeiam desde a ignorância até o conhecimento supremo.

a) Avidya: ignorância de Brahman.

1. Avidya plena: a crença do mundo material e nos deuses como se fossem a verdadeira realidade, e a prática de nossas ações por satisfação corporal (*karma-castigo; sakama*).

2. Avidya semi-plena: como a anterior, mas com boas ações morais e religiosas, realizadas pelo "desejo" de recompensas (*karma-prêmio; sakama*).

3. Avidya (preparação para a vidya): ainda semelhante às anteriores, mas com "desapego", sem desejo de recompensas (sem *karma*, por carecer de desejo: *nishkama*).

b) Vidya; conhecimento de Brahman (jnana).

1. Vidya inferior: crença nos deuses, pensando serem o próprio Brahman e adorando-os sem apego ao prêmio (*nishkama*); conduz ao céu dos deuses (*pitriloka*).

2. Vidya média: conhecimento de Brahman como a verdadeira e única realidade, porém com qualidade (*saguna Brahman*).

3. Vidya superior: conhecimento de Brahman como verdadeira e única realidade e sem nenhuma determinação (*nirguna Brahman*).

c) Visão mística: síntese e superação da avidya e vidya (Drsti-visão mística-samadhi).

O conhecimento de Brahman em si, não por um ato puro intelectual, mas por presença imediata e união existencial. É o conhecimento do interior místico, o *samadhi* da Yoga, o *satori* budista. É o modo do "conhecimento-vivência" que professa a escola Tantra em sua mais pura acepção. Aurobindo ensina, nesse sentido, que a tantra-yoga é a yoga integral, porque inclui todos os demais métodos. Por isso a Tantra é considerada superior ao próprio método de Sankara.

VI — Referências à nossa filosofia in-sistencial.

Concluimos assinalando, embora com muita brevidade, um aspecto coincidente desta concepção da essência e destino ou realização do homem segundo o Isa, com as análises sobre a essência originária do homem que vimos realizando em nossos trabalhos de antropologia filosófica *in-sistencial* (6).

Com efeito, a visão (*drsti*) interior de si mesmo, quando chega ao mais íntimo de nosso ser, é o ato de autoconsciência (*insight, anu-pas*), através do qual o homem se conhece a si mesmo "em-si-mesmo" (*in-sistência*). Porém, nesse ato de auto-iluminação interior se supera, em alguma medida, o próprio ser individual, limitado e mutável, ao sentir-se nele a presença de um fundamento e origem do ser, de todo ser, e uma Realidade Última e Absoluta de todos os seres. Assim se abre a "visão" de uma ordem cósmica, fundada sobre a Realidade Última, que dá coerência e unidade à totalidade do universo. Este ato de iluminação faz o homem conhecer-se em si mesmo e quanto à sua ubiquação no cosmo (realização), quer dizer, liberar-se (*mukti*) das trevas onde não brilha o sol da verdade (*asurya loka andhena*), "mundos sem sol, envoltos em trevas".

A coincidência com o Isa radica, sobretudo, em que a iluminação se cumpre por um ato de conhecimento que nos livra da ignorância, mas não por um conhecimento sensível, nem pelo simples conhecimento racional, intelectual e abstrato (embora este nos revele de alguma forma o Absoluto Brahman), e sim pelo ato in-sistencial de consciência, ou seja, pela autoconsciência da própria realidade íntima e de sua imediata conexão como Absoluto e com o cosmo. A experiência plena de si vai necessariamente unida à experiência do Absoluto, à experiência do próximo. É autoconsciência, isto é, "visão" (*drsti, in-sistência*) da Realidade Total: de si, do Absoluto, do cosmo, do próximo. Esta autoconsciência plena da Realidade Total orienta-nos para a correta auto-ubiquação ante o Absoluto, ante o cosmo e ante o próximo, que é a auto-realização e liberação efetiva (*mukti*) segundo requer a essência do ser humano. E isto em um único e mesmo ato.

A diferença entre o Isa e nossa concepção in-sistencial está na divergente interpretação da experiência em relação ao Absoluto. Há variantes na interpretação deste relacionamento dentro do Hinduísmo, desde a da Vedanta Advaita de Sankara ou da Vedanta qualificada de Ramanuja, até a síntese

mais mitigada de Aurobindo em nossos dias. Porém todas elas coincidem em negar (Sankara) ou reduzir excessivamente (Ramanuja, Aurobindo) o caráter de "Pessoa" do Absoluto. Por isso mesmo, a diferença essencial de nossa concepção com a do Isa é a interpretação da realidade "personalista" que nós encontramos no homem e no Absoluto, pois um e outro, segundo nossa experiência, comportam uma essencial distinção ontológica.

Seja como for, resulta de sumo interesse pelo menos a coincidência na natureza do ato culminante e perfeito através do qual o homem chega à mais profunda experiência de si e do Absoluto, para portar-se perante si mesmo, perante o Absoluto e perante o universo com plena responsabilidade de seus atos.

Nisso consiste o situar-se ou realizar-se na Verdade e no Ser.

Sem embargo, quando passamos da interpretação monista panteísta dos comentaristas advaitas, e mesmo das mais mitigadas — mas ainda basicamente panteístas ou ambíguas — de Ramanuja e Aurobindo, à consideração direta do texto literal do Isa, acentua-se a nosso ver o aspecto "personalista". Nesse sentido, o Isa se acerca muito ao Bhagavad Gita, à diferença de outros Upanishads em que se mostra claro o caráter impessoal do Absoluto, Brahman ou Atman. Pode-se observar facilmente que, com a única exceção do uso do neutro *tad* na estrofe 5, todas as demais referências ao Absoluto têm direito significado personalista — ou pelo menos é possível interpretá-las com essa mentalidade. Já sua primeira palavra, Isa, significa uma expressão pessoal do Absoluto, o que logo parece dar um sentido a todo o texto.

Em tal caso, a essência do homem estaria expressada de forma ainda mais coincidente com a filosofia in-sistencial. Certamente podemos ler o Isa, em sua quase totalidade, com um sentido de ambiente personalista.

Pe. ISMAEL QUILES

NOTAS:

1. O "Isa Upanishad" toma o seu nome da própria palavra "Isa", que significa "Senhor". Segundo L. Renou, "é provavelmente o mais antigo dos Upanishads escritos em versos" ("Isa Upanishad", Adrian-Maisonneuve, Paris, 1943, Avant-Propos).

Primitivamente fazia parte de uma das *Samhitas* (coleção de textos) do "Yagurveda", a *Vasajaneyi-Samhita*, o que comprova mais uma vez sua antiguidade (Max Mueller, "The Upanishads", Sacred Book of the East, vol. 1, pp. C e CI).

Desta coleção ou *Samhita* passou à dos Upanishads. Há duas versões, que diferem em algumas variantes não substanciais. Para este estudo nos baseamos na versão que figura na coleção dos Upanishads.

2. Estrofe 9: "Em cega obscuridade penetram os que se instalam na ignorância. Porém em maior obscuridade penetram aqueles que se contentam com a sabedoria."

Estrofe 10: "Já foi dito que uma coisa bem distinta é a que surge do conhecimento e foi dito que outra é a que surge da ignorância. Assim o ouvimos dos sábios e nos ensinaram a nós."

3. Estrofe 11: "Sabedoria e ignorância: aquele que conhece a ambas como uma unidade, através da ignorância sobrepassa a morte e através da sabedoria saboreia a imortalidade."

4. "Isa Upanishad"; Sri Aurobindo, Birth Centenary Library, vol. 12, p. 105.

5. Idem, p. 106.

6. Sobre a filosofia in-sistencial, ver nossos trabalhos: "Más Allá del Existencialismo", "Tres Lecciones de Metafísica In-sistencial", "La Essencia del Hombre", no volume "Antropología Filosófica In-sistencial"; Depalma, Buenos Aires, 1978.

Catarismo: Heresia ou Civilização Original?

... *Que Deus atrás de Deus começa a trama de pó e tempo e sonho e agonias?* ...

(Jorge Luis Borges)

O catarismo pode ser analisado sob dois ângulos: heresia simplesmente ou civilização original. Se o analisarmos como heresia diremos que se desenvolveu com certo êxito em vários países europeus nos séculos XII e XIII, e o dualismo é sua marcante característica. A idéia dualista é tão velha como a humanidade: nós a encontraremos na China, na Índia, entre os gnósticos dos primeiros séculos cristãos, entre os maniqueus, os paulicianos e bogomilos nos Balcãs. Estas duas últimas heresias parecem ter tido estreitas relações com o catarismo.

A heresia cátara (do grego *catharoi*, ou puro), foi também, em seus últimos momentos, chamada albigense, porque se concentrou em Albi, Sul francês. Os valdenses, embora com muito do catarismo, é mais um anti-clericalismo do que propriamente heresia. Após a queda do Império Romano, o dualismo religioso como que desapareceu da Europa, isso até princípios do século XI, quando surgem grupos esparsos na Alemanha, Flandres, Norte da Itália e em alguns pontos da França, mas tiveram vida efêmera e nos fins do século ninguém mais ouvia falar deles.

A reforma gregoriana da Igreja Católica no século XI foi saudada por grande entusiasmo dos leigos, do povo, que pressentiam nessa reforma a oportunidade de participarem mais ativamente da vida da Igreja. Esperança vã, o clero encarregou-se de conter o entusiasmo popular, usando de todos os meios para impedir que o leigo fosse algo participante no corpo da Igreja. O crescimento da educação e cultura do clero (devido as invasões bárbaras, o sistema escolar do Império se desmantelou e as escolas passaram às mãos do clero) a ênfase do valor e importância dos sacramentos transformou a hierarquia em uma classe privilegiada, o laicato foi definitivamente relegado a um segundo plano. O leigo passou a ser simples acólito do clero. Foi então, entre o baixo clero, o povo, os mercadores e artesãos que a heresia cátara irrompeu e floresceu no século XII. Muitos homens e mulheres dessas classes, embora inteligentes, dinâmicos e devotos, viam-se aliçados de seus meios de expres-

são religiosa dentro da Igreja Católica e bandeiam-se então para o catarismo.

A heresia cátara tem aspectos de reavivamento espiritual popular e é produto de mudanças culturais irrompidas nos séculos XI e XII. Um exemplo disso é a heresia dualista dos bogomilos nos Balcãs, que consegue se estruturar, formar missionários que se espalharam pela Europa, levando idéias que a heresia recebeu em Bizâncio, foco de idéias religiosas e filosóficas do Oriente.

A pregação de São Bernardo, enérgica e persistente, prova como a heresia cátara se fortalecera, principalmente no Sul da França. No século XII os cátaros possuíam liturgia, hierarquia e sistema doutrinário quase tão bem organizado quanto a Igreja Católica. Foi após 1.140 que chefes cátaros, chamados Perfeitos, se estabelecem no Sul da França, onde o catarismo achará campo fértil para se desenvolver. Realizaram-se até concílios cátaros e estabeleceram-se vários núcleos da heresia. É verdade que o extremo ascetismo da doutrina cátara fez dessa Igreja uma seita de eleitos, embora fosse uma crença do povo.

A heresia cátara começa a solapar de tal forma a Igreja Católica e as instituições sociais da cristandade, que o Papa Lúcio III e o Imperador Frederico Barbaroxa, em Verona, decretam que após triagem clerical de um tribunal, os heréticos seriam julgados por tribunais leigos e sujeitos à pena de morte na fogueira.

O Papa Inocêncio III, prudente e político, preferia tentar a conversão dos heréticos a perseguí-los. Os cátaros, entretanto, permanecem firmes em suas convicções, fortalecem-se no Sul francês conseguem o apoio da nobreza chefiada por Raimundo VI, Conde de Tolosa. O Papa envia seu legado, Pierre de Castelnau, a serenar os ânimos, mas ele não foi hábil em suas negociações e acabou sendo assassinado. Uma cruzada foi proclamada contra os heréticos e forte exército marcha para o Languedoc. Esse exército era liderado pela nobreza do Norte da França. Foi uma cruzada violenta e cruel, Tolosa foi destruída, seus habitantes massacrados e finalmente Luis IX, rei da França, unindo-

se à Inquisição nascente, quebra o poder cátaro. Em 1.244 o último reduto herético, a fortaleza de Montségur, nas faldas dos Pirineus, foi capturada e destruída depois de heróica resistência, e finalmente os dominicanos, através de missões, terminam de vez com a heresia.

O catarismo, entretanto, não foi mera heresia, como muitos historiadores pensaram, heresia como dezenas de outras surgidas em mil anos de cristianismo. Esse movimento religioso do Sul francês, sua doutrina, seu modo de vida, traduziam a alma, a profunda sensibilidade de todo um povo. Foi o produto natural, espontâneo, de certa visão, de certo sentir o mundo, muito próprio dessa sociedade meridional occetânica, tão diversa do que então se podia chamar a sociedade francesa do Norte. Os cátaros possuíam uma língua nacional, a "*langue d'oc*", muito diferente do francês ou da "*langue d'oïl*" do Norte.

O catarismo é uma prefiguração de certas correntes reformistas do protestantismo que, no século XVI, constituirão uma revolta espiritual contra Roma e se fazem expressão religiosa mais apropriada ao temperamento de certos povos do norte, do que a expressão da Igreja Católica da época. De tal forma se sentiam os meridionais do Languedoc diferentes do resto de seu país, que em Montségur os perseguidos chamavam seus atacantes de "os franceses", de tal maneira sentiam pertencer a outra nação, a outra realidade, a outra civilização.

O catarismo, na verdade é muito mais que simples heresia ou desacordo entre um ou mais pontos teológicos, resulta de uma concepção do mundo, de um processo intelectual e espiritual completamente oposto ao cristianismo. Para que tal posicionamento tivesse surgido era necessário, sem dúvida, existir um terreno favorável socialmente falando. No Languedoc, no século XIII, os pequenos nobres arruinados sentiam-se mais unidos aos camponeses ou à burguesia urbana, do que com sua própria classe e pareciam não temer — se é que pressentiam — as consequências sociais da revolução moral que o catarismo anunciava. Os grandes senhores do Languedoc, a despeito de ostensivamente unidos à Igreja Católica, eram fortemente anti-clericalis. O catarismo apareceu-lhes como um pretexto para fazer frente à tirania de Roma. Esses senhores viviam a transgredir as orientações morais e religiosas da Igreja Católica, repudiavam suas mulheres quando queriam, lutavam quando lhes apetecia, não respeitavam a "Trégua de Deus", mantinham bandos armados que assolavam a região. Não sendo anti-semítas, empregavam judeus, confiscavam os bens eclesíasticos e as dízimas, e foi, portanto, por conveniências pessoais que apoiaram o catarismo. As mulheres ligavam-se aos cátaros, porque sentiam, confusamente, que o catarismo lhes conferia mais dignidade e liberdade. No interior das comunidades cátaras a direção espiritual era, sem dúvida, atribuída a um diácono, mas os direi-

tos e liberdade eram maiores que nos conventos católicos. O direito de progeneratura caindo em desuso, aumentou a divisão dos feudos, que passaram a ser repartidos entre todos os filhos. A partir do século XIII a pequena nobreza mergulhou em profunda crise econômica, tendo dificuldades em dotar as filhas, e estas, muitas vezes, recorreram ao apoio das casas cátaras. As mulheres, no catarismo, não ascendiam aos graus superiores da hierarquia, tinham, porém, os mesmos direitos, eram muito respeitadas e se recebidas como iniciadas, podiam administrar o batismo espiritual da imposição das mãos, o *Consolamentum*. O dogma cátaro ensinava que as almas assexuadas eram iguais e que as reencarnações transformavam homens em mulheres e vice-versa. Essa concepção favoreceu na vida religiosa, no casamento, nos costumes, as tendências igualitárias e libertadoras em todas as mulheres, sobretudo nas classes aristocráticas.

Apesar dos príncipes meridionais terem se apoiado, por força das circunstâncias nos cátaros, no fundo o catarismo era compatível com o sistema feudal e até uma das mais conhecidas orações cátaras alude ao caráter satânico das relações senhor e vassalo e de toda a sociedade que se baseava na subordinação forçada de um homem a outro. A crença cátara combatia o valor atribuído ao sangue e a idéia hereditária, afirmava que o sangue fora criado pelo mal, não veiculava nada de espiritual às pessoas, as almas nada têm de comum com os corpos que as encerram. As diferenças sociais são ilusões satânicas, não se baseando na realidade. Essas primeiras idéias igualitárias ainda eram místicas, mas nem por isso foram menos marcantes, nem por isso tiveram menos valor e influência. A noção do cavaleiro guerreiro feudal não encontrava apoio no catarismo que condenava a guerra. Na Igreja Católica a "Guerra Santa", defendendo a glória de Deus, libertando os lugares santos era enaltecida de tal maneira, que o guerreiro era equiparado ao devoto. Os cátaros viam em tudo isso uma mistificação dogmática inventada pelo clero para explorar o espírito bélico dos nobres. No século XIII o trovador Peire Cardenal, embora não cátaro praticante, mas muito influenciado pela fé cátara, levanta em bela canção, a primeira crítica corajosa contra a Guerra Santa.

Os cátaros não reconheciam aos senhores feudais o direito de fazer justiça. Pensavam substituir essa justiça injusta pela arbitragem ou conciliação, reabilitando o culpado, não o matando ou torturando. Não se tem dados mais precisos sobre o sistema judiciário cátaro, contudo, pelo pouco que se conhece, percebe-se que seus princípios de justiça abalaram as bases da sociedade feudal do Languedoc. É claro que a autoridade moral dos Perfeitos nem sempre foi totalmente eficaz, nem bastou para impedir conflitos, desordens, roubos, crimes, mas era algo importante, que punha à prova a justiça vigente.

Na Idade Média, as ligações de vassalagem e



Por concentrarem-se em Albi, cidade do Languedoc, os cátaros também são conhecidos por albigenses. Aqui a Catedral de Albi, um dos principais redutos da heresia albigense.

os contratos eram estabelecidos por juramento. Ora, os cátaros consideravam que o respeito pelo direito escrito devia ser assumido pela honra e pela virtude e proibiam o juramento. O casamento cátaro não era sacramentado como o católico, porém simples compromisso mútuo, com igualdade de direitos. Isso vinha trazer um elemento de revolta na ordem estabelecida, onde a mulher era algo secundário; o mais afrontoso, entretanto, para a sociedade feudal e a Igreja Católica, era que o catarismo admitia o sacerdócio feminino.

No campo econômico as trocas feudais, assentadas nos privilégios de nascimento, são substituídas pelos cátaros pelas formas livres estabelecidas entre produtores e consumidores, vendedores e compradores, concessionários de empréstimos e clientes. Abria-se um campo imenso para a classe comerciante, pois para o catarismo era mais justo retribuir o serviço livre do outro, do que exigí-lo em virtude de um direito hereditário. Os comerciantes faziam sombra aos nobres e guerreiros e o dinheiro substituiu o juramento. Os cátaros justificavam o empréstimo a juros, dando condições de desenvolvimento econômico à sociedade e força aos banqueiros judeus; esse foi um posicionamento fortíssimo contra o feudalismo. Esses princípios os cátaros os fizeram interpretando exatamente os evangelhos. A condenação à guerra e a toda e qualquer violência é ensinamento cristão.

O descrédito que os cátaros lançaram contra a justiça feudal está na Carta aos Coríntios de São

Paulo, onde ele pede aos fiéis, que não levem suas causas aos tribunais pagãos, mas, as resolvam por arbitragem, assim os cátaros se limitavam a tirar da moral evangélica consequências absolutas. Os posicionamentos cátaros eram puramente religiosos e revolucionários na medida em que as religiões são revolucionárias quando mantêm a pureza original. A própria usura, tão perseguida pela Igreja Católica e que os cátaros praticavam como uma forma de pré-capitalismo era inspiradas em palavras evangélicas: "Por que não puseram meu dinheiro a rendas, a fim de que no regresso eu o recuperasse com o lucro?" (Lucas VI, 3, 4).

Os cátaros pretendiam tornar lícito o comércio do dinheiro em condições honestas, para criar um sistema de empréstimos comerciais que enriquecesse os comerciantes e desenvolvesse seus negócios. Os Perfeitos, chefes cátaros, nada possuíam, só desejavam que houvesse o maior número de fiéis abastados. Pensavam que era tão lógico vender dinheiro a quem sabia utilizá-lo, como vender cereais. É claro que as coisas transcorriam naturalmente, nunca foram formuladas teorias. Os Perfeitos consideravam a pobreza voluntária como agradável a Deus, mas não a impunham, ajudando os que não desejavam levar vida ascética e buscavam vida melhor no plano material. A elevada espiritualidade dos Perfeitos garantia a exatidão da contabilidade e sua profunda caridade tranquilizava o cliente no caso de não lhe ser possível reembolsar capital e juros. Os cátaros não apoiavam a propriedade terrena, porque no sistema feudal era reservada aos nobres e os que nela trabalhavam quase nada usufruíam; o único trabalho retribuído, no sistema feudal, com certa justiça era o do artesanato e do comerciante. Pensavam os cátaros que a atividade mercantil não ofendia os interesses e liberdade individuais, pois comprava quem queria. O burguês, para quem os comerciantes trabalhavam, retribuía honestamente e até, como em Narbonne, o burguês associava os comerciantes a seus lucros.

Os Perfeitos eram escrupulosamente exatos no pagamento dos serviços recebidos, talvez tenham sido eles que contribuíram para divulgar o mito do comerciante honesto, que se prolongou até a Primeira Grande Guerra. Entendiam os Perfeitos que era mais honesto convencer alguém a trabalhar livremente, pagando-lhe, do que lhe impor encargos e obrigações em nome de uma falsa lei divina, pois o Deus que estabeleceu os direitos senhoriais e as dízimas não deveria ser o verdadeiro Deus.

No fim do século XIII as conspirações burguesas em Carcassonne, Limoux, Castres, Albi, contra a Inquisição, mostram que se os Perfeitos condenavam o fanatismo e a crueldade daquela instituição por razões morais e religiosas; os comerciantes e banqueiros procuravam derrotar a Inquisição para defender seus direitos. Mas não podemos negar que a pureza moral dos cátaros sem a adaptação social a que os burgueses a submetem, teria fracos meios de implantação e difusão. O cataris-



Apesar de não ser propriamente uma heresia como tantas outras que houveram, o catarismo sofreu a represália da cristandade, na chamada Cruzada contra os albigenses, promovida pelo papa Inocêncio III (Apocalipse de S. Severo, Biblioteca Nacional, Paris).

mo só, cairia no esquecimento, contribuindo no máximo com alguns santos para a história da espiritualidade.

Os barões do Norte, porém, atilados, perceberam tudo e se apressaram a combater o catarismo, vendo nele séria ameaça à ordem econômica e social na qual ocupavam o alto da hierarquia.

Interessante é verificar que muitos dos sonhos cátaros se realizaram: a emancipação da mulher, o abrandamento das guerras, o casamento como contrato civil. Entretanto o que nos espanta é que a Igreja Católica, com o correr dos séculos, concordará com todas essas proposições às quais tão violentamente sufocou...

O catarismo é um desses movimentos que, de qualquer forma prefiguram uma evolução social libertadora. É característica das ideologias "puras", ultrapassar sua época, projetar-se no absoluto, sem nada perturbar suas opiniões teóricas. Sentindo-se rechassadas no presente, não compreendidas, encarnam uma faceta de verdade futura. As grandes religiões sempre se fossilizam, são absorvidas pela ordem social e política do momento e buscam mantê-las, mesmo quando ultrapassadas; já as con-

cepções heterodoxas conservam as generosas idéias que se ligam ao futuro em marcha. O catarismo ganha para sua causa todas as classes sociais; os camponeses buscando a libertação das pesadas dízimas os burgueses e comerciantes a instauração de uma nova ordem econômica e muitos senhores feudais do Languedoc foram levados, por força das circunstâncias, a defender o catarismo para proteger seus interesses, bens e direitos.

A cruzada contra os cátaros do Languedoc foi um verdadeiro genocídio, quando os nobres foram tão duramente dizimados como os burgueses e o povo; foi a sentença de morte contra a "Languedoc", a poesia trovadoresca, a civilização do Amor e da "joie de vivre", o fim de algo que poderia mudar os caminhos da civilização na França. Não vamos nos deter demasiado nos acontecimentos políticos e militares muito conhecidos, não falaremos do massacre de 8.000 cátaros na Igreja da Madalena de Bégiers, nem nas chacinas que os cruzados praticaram nas cidades do Languedoc. Ficaremos apenas nas recordações da "Chanson de La Croisade" com seus versos ingênuos e belos, na cantante língua d'oc, onde se conta a morte do rei de Aragão na Batalha de Muret, a crueldade terrí-

vel de Simon de Montfort, chefe da cruzada, que vai devastando Carcassone, Montreal, Castres, Palmiers, Termes, Cabaret, Lavaur, Albi, fazendo do terror sua arma de guerra; a heróica e inacreditável resistência do último baluarte da fé cátara, a fortaleza de Montségur.

O catarismo, como convicção religiosa, tem suas raízes na fé dualística, velha como o homem e que de tempos em tempos brota na alma humana, como nostálgico retorno às velhíssimas concepções orientais nas quais até o cristianismo se alimentou.

No plano moral é regresso ao evangelismo primitivo e no plano filosófico é dualismo gerado pelo problema do Mal. Como pode um Deus bom, e que é Amor, permitir o Mal no mundo? Os teólogos católicos fizeram verdadeiras acrobacias mentais para acomodar o problema. A essência do pensamento cátaro está em que o destino espiritual do homem é eliminar a *Criação Má* que tem dentro de si para se identificar com o Bem. Tanto Agostinho e Orígenes têm em germe esse pensamento.

O dualismo se divide, com o tempo, em absoluto e moderado.

Para os cátaros o Bem é imutável, "semelhante ao Pai"; o Mal é instável, pode se materializar; são princípios espirituais de essência diversa. O catarismo tem muito de gnosticismo, pretende libertar as almas através de um conhecimento total do Bem e do Mal, mas possui influência maniqueísta também, sabe-se que muitos maniqueus permaneceram na Provença, principalmente em Arles. A moral cátara reconhece que nem todos alcançam o mesmo nível de espiritualidade, estabelece então diferença entre a massa dos fiéis, chamados crentes, e pequeno número de iniciados, os Perfeitos, no sentido das cartas de São Paulo aos Filipenses (III,15) e Coríntios (I, II, 16). Por efeito da graça divina ou como consequência de encarnações anteriores, os Perfeitos estavam no caminho da libertação, recebiam o *Consolamentum* e tinham o poder de o conferir a outros. A moral dos Perfeitos era rigorosa, eram castos, não matavam animais, não tomavam parte em lutas e guerras e repressões judiciais, valentes diante da dor e da morte. A coragem era a maior virtude cátara; não mentiam, não juravam, abstinham-se de carne, jejuavam frequentemente, rezavam, meditavam, praticavam a caridade.

O catarismo aproxima-se do hinduísmo e do sufismo, com a idéia da absoluta responsabilidade do Perfeito, cujas faltas, menores que sejam, são maiores e mais graves, porque cometidas com conhecimento de causa. Os fiéis eram doutrinados pelos Perfeitos; é verdade que contavam com vidas sucessivas para melhorar, ninguém é bom sem chegar sua hora, mas era necessário que o fiel se esforçasse pelo aperfeiçoamento para que a próxima reencarnação fosse menos má. Sempre que um fiel se encontrava com um Perfeito saudava-o com respeito; essa saudação chamava-se *Melioramentum* e era a adoração do Espírito Santo que habitava os Per-

feitos. A oração dominical cátara era um credo, um ato de esperança, um pedido de graça divina, por isso só os Perfeitos a faziam; por que nunca alguém, que não tivesse renunciado ao mundo, poderia chamar Deus de Pai. Os crentes ou fiéis utilizavam orações de substituição como a belíssima "Payre Sant" ou o "Benedicte" e assistiam a cerimônia da bênção do pão, quando ouviam o "Pater Noster".

O *Consolamentum* dos Perfeitos marcava para eles a entrada na ordem cátara e a renúncia voluntária às coisas do mundo. O *Consolamentum* dado aos moribundos, assegurava-lhes o perdão dos pecados, embora não lhes garantisse a salvação, dava-lhes apenas a esperança.

A *Endura* era o jejum praticado pelos fiéis que recebiam o *Consolamentum* e consideravam a morte uma graça, pois já não pecariam, pediam a quem os servia que deixassem de os alimentar.

Há toda uma literatura cátara na Idade Média. Os Perfeitos usavam os apólogos para apresentar os pontos capitais da sua doutrina, eram os *Exempla*; essas narrações, depois do desaparecimento do catarismo, permaneceram na tradição oral popular do Languedoc. O mito do pelicão que mata os filhos que o ofenderam é Cristo punindo os pecadores. Quando os vê mortos o pelicão os ressuscita com o sangue de seu próprio peito, é o sacrifício de Cristo pelos homens. Algumas versões cátaras apresentam o pelicão como ave luminosa, tal o Sol, e deixando um dia os filhos sós, ao voltar, encontrou-os mortos pela Besta. Ressuscita-os e mata a Besta. Para os cátaros, o Cristo Cósmico residia no Sol Espiritual, daí o pelicão ser uma ave solar. Cristo nasce homem no seio de uma mulher para vencer a Besta, ensinar os homens a vencê-la e para isso se tornou visível e com forma humana. O apólogo da ferradura é tipicamente cátaro, devido à teoria reencarnacionista em que se inspira. O catarismo influenciou vários gêneros literários, em vários países. O poema "*Il fiore*", atribuído ora a Dante, ora a Guido Cavalcanti, inspira-se no naturalismo popular do "Roman de la Rose", mas possui um vigoroso anti-clericalismo cátaro, pois o autor não esconde suas simpatias pelos patarinos de Florença, cujas idéias são cátaras. Na Alemanha medieval, o "*Parzival*" de d'Eschenbach liga-se a um original iraniano maniqueu e é uma das primeiras obras a falar da lenda do Santo Graal. Este lembra o pão consagrado, distribuído aos fiéis cátaros onde sem padre, sem altar, sem ritualismo invocava-se Cristo como mediador entre o Deus de luz e a humanidade dominada pelo Deus das Trevas.

A influência cátara sobre a poesia trovadoresca não deve ter sido pequena; cátaros e trovadores viveram a mesma realidade por mais de dois séculos nas regiões do Languedoc: em Tolosa, Foix e Carcassone. Nos castelos feudais os Perfeitos e trovadores recebiam muita atenção e respeito.

A doutrina amorosa dos trovadores em seu

conjunto era uma expressão filosófica lírica e política de seu tempo sob o véu da alegria amorosa. O trovador visava purificar o amor de tudo o que ele não é, pela sua natureza é diferente do platonismo que desliga o amor da sexualidade. Para o pensamento trovadoresco toda a união amorosa baseada no interesse e na submissão forçada da mulher ao marido era incompatível com o Amor, daí, muitas vezes, a poesia trovadoresca cantar o amor conjugal como venal e situarem o verdadeiro Amor para além do casamento. Enquanto a civilização do Languedoc não foi ameaçada, os trovadores se ocuparam em cantar o amor cortês, seus interesses estavam ligados sociologicamente aos da nobreza. Depois da queda da civilização languedociana, se percebe que o desespero dos trovadores se confundiu com o desgosto pelo desaparecimento de uma época de luxo e prodigalidade dos senhores feudais. Nos últimos momentos dessa civilização, Peire de Cardenal e Montanhagol cantam em suas canções idéias cátaras. Há, além dos traços de sátira moral e política do gênero sirventês, a marca do pensamento cátaro. Cardenal, em um de seus poemas "*Au Nom du Seigneur Dieu*", é de uma ousadia incomum na Idade Média, ao dizer: "Enviai-me Senhor para de onde eu vim ou perdoai-me meus pecados, pois não os teria cometido, se não tivesse nascido". No fim do século XIII, nos meios mais cultos, principalmente em Toulouse, o catarismo se propaga, conquistando reformistas católicos e anti-clerical, simplificando-se, alargando-se, aprofundando-se, enquanto entre os camponeses ele evolue para um materialismo banal. Não podemos reduzir o catarismo às dimensões de uma heresia cristã, nem encerrá-lo historicamente nos breves anos de sua existência nem pensar que ele desapareceu com a queda de Montségur. Devemos incluí-lo no complexo dualista que se perde na aurora dos tempos, incluindo o gnosticismo, maniqueísmo, bogomilismo e os infinitos prolongamentos ideológicos que suscitou. O catarismo foi para Itália, perseguido na Toscana, assumiu um caráter filosófico e político. Os gibelinos, se não foram cátaros no sentido estrito, sofreram a influência dualista deles e dos trovadores que Frederico II acolheu em sua corte. Siger Brabant e sua teoria de que o intelecto é igual em todos os homens, lembra o catarismo dizendo ser o espírito humano impecável e ter morada em Deus. Dante coloca Brabant no Paraíso, entre os santos teólogos. Gabriel Rossetti foi o primeiro a formular a idéia de que o vocabulário de Dante e dos fiéis do Amor era linguagem secreta, fortemente anti-clerical; Beatriz, Laura, Fiametta são o imperador e a monarquia universal e loba, guelfo (que significa lobo) prostituta etc., seria a Igreja e o mundo corrompido.

Em 1417 Catarina Saube, freira reclusa, foi queimada em Montpellier, entre as várias proposições defendidas por ela há algumas nitidamente cátaras. Os calvinistas do século XVI tinham razão em procurar entre os cátaros os seus predecessores,

pois Duguin, o primeiro a pregar o calvinismo em Carcassone, se intitulava Perfeito, embora o calvinismo se oponha à concepção dualista. O século XVIII reagiu vigorosamente contra a intolerância e o fanatismo e os filósofos da época citam com simpatia os cátaros; em Montpellier surge até uma associação de maniqueus em 1723. Pierre Bayle não foi maniqueu, mas com sua metodologia apoiou os maniqueístas. O dualismo ressurgirá sob forma puramente mística em fins do século XVIII com William Blake. O Romantismo favoreceu temas dualistas, embora um dualismo metafísico como o de Lamartine e Victor Hugo, enquanto no Sul francês, Alexandre Soumet e Alexandre Guiraud escrevem obras nitidamente cátaras. O grande cantor da civilização do Languedoc é, sem dúvida, Napoleão Peyrat e, após ele, poetas catalães e languedocianos celebram Montségur como o "último caminho da pátria romana", assim Balaguer, Marius, André, Louise Paulin, Raymonde Tricoire buscam transformar a fortaleza cátara em objeto de comemoração perpétua. Após a guerra de 1918 surgiram centenas de obras tratando do problema cátaro. Na Alemanha, Otto Rahn escreve "A Cruzada contra o Graal", onde afirma que Montségur era o castelo de Montsalvage, isto é, o castelo do Graal.

Nestas alturas perguntamos: o clima espiritual do Languedoc não se situará nas concepções orientais? O Graal, que, segundo a lenda, fugiu para as Índias, não teria deixado entre os meridionais franceses a vaga nostalgia dos países em que o espírito se interioriza na morte, para se libertar de suas limitações? Em fins de 1909 surgiu em Paris uma revista, "*La Gnose*", que publicou, durante certo tempo, com artigos de Valentin Doinel e René Guénon, uma catequese gnóstica, em que há afirmações perfeitamente cátaras, principalmente referentes ao drama cósmico da purificação das almas. Esses neo-gnósticos não conseguiram um renascimento religioso heterodoxo devido às suas divergências metafísicas. Rudolf Steiner, com a sua Antroposofia, estabelece com o neo-atarismo relações íntimas, ele é um dissidente do movimento teosófico que tem muito de gnóstico. Desde 1943 a Sociedade de Recordações e Estudos Cátaros, publicou "Cadernos de Estudos Cátaros", onde, entre ensaios de vários assuntos, há artigos de história e filosofia cátara de grande profundidade. Denis Saurat, autor de obras respeitáveis sobre História das Religiões e Literatura Inglesa, no fim de sua vida passa a compor, na *lingua d'oc*, comoventes poemas.

Simone Weil conheceu Deodat Roché e Joe Bousquet, que a levaram a meditar seriamente sobre as teorias cátaras, fazendo-a apaixonar-se pelo dualismo. Isso contribuiu para conferir-lhe o sentimento de que além do platonismo que abraçava, o catolicismo poderia ser desenvolvido até um certo ponto em que deixasse de ser incompatível com a gnose maniqueísta. No fim de sua vida, Simone Weil levava em sua bagagem São João da Cruz e

O catarismo, entretanto, não foi mera heresia, como muitos historiadores pensaram, heresia como dezenas de outras surgidas em mil anos de cristianismo. Esse movimento religioso do sul francês, sua doutrina, seu modo de vida, traduziam a alma, a profunda sensibilidade de todo um povo. Foi o produto natural, espontâneo, de certa visão, de certo sentir o mundo, muito próprio dessa sociedade meridional ocetânica, tão diversa do que então se podia chamar a sociedade francesa do norte. Os cátaros possuíam uma língua nacional, a "langued'oc", muito diferente do francês ou da "langued'oil" do norte.

Platão, mas morreu em Endura, o jejum cátaro. Talvez — como poderemos saber? — tenha decidido, como os cátaros, libertar-se deste mundo que está em poder de um deus monstruoso do Mal, do qual só se pode escapar pela porta da morte.

Em 1931 se iniciou uma das últimas aventuras cátaras, quanto Otto Rahn, escritor alemão de 27 anos, se estabeleceu nos Pirineus. Segundo certos rumores que corriam, ele fora encarregado por Alfred Rosenberg, teórico oficial do nazismo, para provar que Montségur era o castelo do Graal. Nos Pirineus, Rahn encontra pequeno grupo de cátaros que meditavam sobre o Graal, alguns eram membros da seita dos Polares, fundada em 1930, cujos membros pretendiam ser depositários da tradução hiperbórea da lendária Tule.

Rahn tenta unir à tese cátara, a dos polares, e as idéias de Horbiger sobre a eterna luta entre o gelo e o fogo, onde há laivos de maniqueísmo, nascendo assim uma espécie de nazismo mágico, perfeitamente conhecido pela cúpula do partido. Com Otto Rahn termina a aventura cátaro-hitleriana. Conta-se que em 1944 um avião alemão sobrevoou o castelo de Montségur e traçou no céu não uma cruz gamada, mas uma cruz grega, era o adeus da Alemanha vencida ao templo do Graal.

Quando Montségur caiu vencida, não se estava destruindo uma simples heresia, tentava-se destruir uma Fé tão velha como o universo, Fé que brota como erva persistente, de tempos em tempos, seja qual for o alfange que a corte.

Nos dias modernos a noção de Matéria e Espírito não tem sentido para muitos, não se cogitam mais quem é Deus, proclamam que Ele está morto ou em transformação. É necessário, com urgência,

que o pensamento dos melhores conceba Deus como um ser necessário, coexistindo com uma Realidade niilizada e sem leis que Lhe resiste. Não é impressionante que as mitologias situem a origem das coisas num Caos originário, indeterminado e submetido ao acaso, como se fosse necessário que Deus se revelasse progressivamente introduzindo a ordem onde ela não existia ou que Deus "quisesse — o que é o mesmo — "produzir-se" a partir desse Caos?

A necessidade surge depois — como poderia se manifestar de outro modo? — para resolver estabilizar os impulsos irracionais da Matéria, para impedir que a desordem se transforme em ordem, o acaso substitua a necessidade eterna (que é capaz de imitar "um tempo", "por acaso"). Compete ao homem escolher, nos diz, como um cátaro, o escritor Jacques Monod, entre o Reino e as Trevas. Mas como se poderia escolher o Reino se não houvesse Trevas?

Mesmo se admitindo que não haja dois deuses, como se explica a angústia dos místicos perante Deus? Pressentem esse Outro, talvez, infinitamente transcendente, só atingido pela Fé incondicionada? Que a sua existência só é certeza para aqueles que Ele comunicou sua Graça? Os Eleitos? Os Puros?

Perplexos ante a porta que o homem encontra diante de si, pensamos naqueles que, despertados, encontram afinal a chave do Tempo, da Morte, do Mistério e do Amor.

*Despertar, encontrando
A chave perdida
Da percepção
Ver o Não Visível,
Pastor de estrelas,
Sinal no Zodíaco,
Não simples luzeiro.
E tornar-se fraterno.
Com o Tempo, a Morte,
O Amor, o Milagre
E o Divino Mistério.*

TERESA DE BARROS VELLOSO

Bibliografia:

1. La Liturgie et l'Eglise Cathare (in "Cahiers d'études Cathares"), 1965.
2. Rahn, Otto: "La Croisade contre le Graal", Ed. Stock, Paris, 1944.
3. Runciman: "Le manichéisme médiéval", Payot, Paris, 1949.
4. Durban, P.: "Actualité du catharisme", Toulouse, 1968.
5. J.M., Angebert: "Hitler et la Tradition Cathare", R. Laffont, Paris, 1971.

A Arte Gótica

I — Introdução

A grande maioria das pessoas considera arte gótica como sinônimo de arte medieval, ignorando os estilos bizantino e românico. Tal fato talvez se explique pelo espetacular da presença do gótico, que o destaca sobremaneira dos outros dois estilos, principalmente na arquitetura ousada e grandiosa, que marca, assim, a culminância dos processos de desenvolvimento da arte na Idade Média. Podemos considerar esta época entre 395 e 1453 d.C.

Embora não se possa precisar sua origem, acredita-se que o gótico tenha nascido na França. Com efeito sabe-se que, enquanto essa arte foi "moderna", deu-se-lhe o nome de *Opus Francigenum* ("obra francesa"), evocando dessa forma sua principal origem. Mais tarde os italianos, quando começavam a entusiasmar-se pela Antigüidade, passaram a chamá-la de gótica (de *godo* = bárbaro), considerando a Idade Média como bárbara.

Seu desenvolvimento deu-se diferentemente na França, Itália, Espanha e Inglaterra. Porém, considerada de uma forma geral, apresenta muito maior homogeneidade do que o românico. Esse fenômeno pode ser explicado, em parte, em razão de que os artífices da época percorriam as cidades levando sua experiência, segundo as possibilidades de emprego.

Não devemos acreditar que o gótico tenha nascido com as igrejas, as quais tomaram a arte românica em sua arquitetura. Ele nasceu, na realidade, nas cidades, tendo sido adotado pela Igreja bem posteriormente, quando a catedral tornou-se o centro da vida cidadina.

As corporações da época tomavam parte e contribuía para as construções, prestando muitas vezes homenagem aos seus patronos, faziam um voto e doavam ou faziam uma parte do trabalho. Sabemos inclusive que o próprio povo, movido pela fé, participava na empreitada. Não só o entusiasmo religioso arregimentava essa gente; havia na época uma rivalidade muito grande entre as cidades, cada qual querendo construir sua catedral maior do que a da cidade vizinha. Temos o caso curioso da competição entre Siena e Florença, chegando Siena a fazer uma tentativa de transformar a nave de sua catedral no transepto de uma outra de dimensões imensas. Não chegou a levar a termo suas intenções, porém os alicerces lançados testemunham a tentativa.

O papel ativo desenvolvido pelo povo na construção de suas igrejas e a glória que atingiam as cidades com essa realização grandiosa, levaram muitas vezes a acreditar que não havia um arquiteto ou um orientador principal para as edificações. Embora o artista medieval não tenha procurado

projetar seu nome para além de seu século, é impossível crer que não houvesse uma cabeça dirigindo os trabalhos. A extrema complexidade estrutural, construtiva ou mesmo decorativa do edifício, descarta totalmente essa possibilidade. Sem dúvida havia um mestre-de-obras ou mestre-pedreiro, porém, embora se conheçam alguns nomes, nenhum deles buscou para si a glória da realização.

Podemos afirmar que nenhum outro estilo arquitetônico revelou por si mesmo tanta exaltação mística. A arrojada verticalidade do edifício parece a tentativa de união do Céu com a Terra, num esforço que constata o impressionante poder da força espiritual que animou a esses construtores.

II — Características principais

O gótico é reconhecido principalmente por um tipo de arco que, embora apareça em outros estilos, nele assumiu papel preponderante: o arco ogival. Além de representar solução esteticamente eficaz, esse tipo de arco possibilita a elevação do teto a alturas nunca antes conseguidas. Sua forma permitiu a construção de abóbadas mais altas e mais resistentes, além de, comparadas às românicas, serem mais leves (ver fig. 1). Os arcos originados nesse tipo de abóbada ou cobertura formam no teto da catedral uma nervura esguia e suficientemente resistente para suportar os blocos de pedra que compõem o teto. Esses arcos são assim denominados: *formeiros*, quando paralelos ao eixo da nave; *dobrados*, os transversais ao eixo; e *cruzeiros*, os que cruzam a abóbada.

A planta da catedral desenvolve-se geralmente em formato de cruz, sendo o corpo principal designado como *nave*, enquanto a porção transversal recebe o nome de *transepto*, cujo tamanho varia muito em relação à nave, e em alguns casos chega a ser quase inexistente.

Nas igrejas românicas as paredes eram muito espessas e as janelas de tamanho bastante reduzido, compondo assim um edifício austero e de certa forma sombrio em seu interior. As góticas, por sua vez, praticamente romperam as paredes, girando-as para o exterior, dando lugar a imensos vitrais, separados por colunas. A idéia da catedral está bem simbolizada como uma "espécie de gaiola de vidros e pedras". Essa abertura das paredes possibilitou maior iluminação interna, iluminação esta que foi magistralmente estudada pelos artistas góticos nos vitrais multicoloridos.

Falamos de paredes que giraram para fora. Pois bem, essas paredes tinham uma função estrutural nas igrejas românicas; nas igrejas góticas elas se transformam nos *contrafortes*. O contraforte é

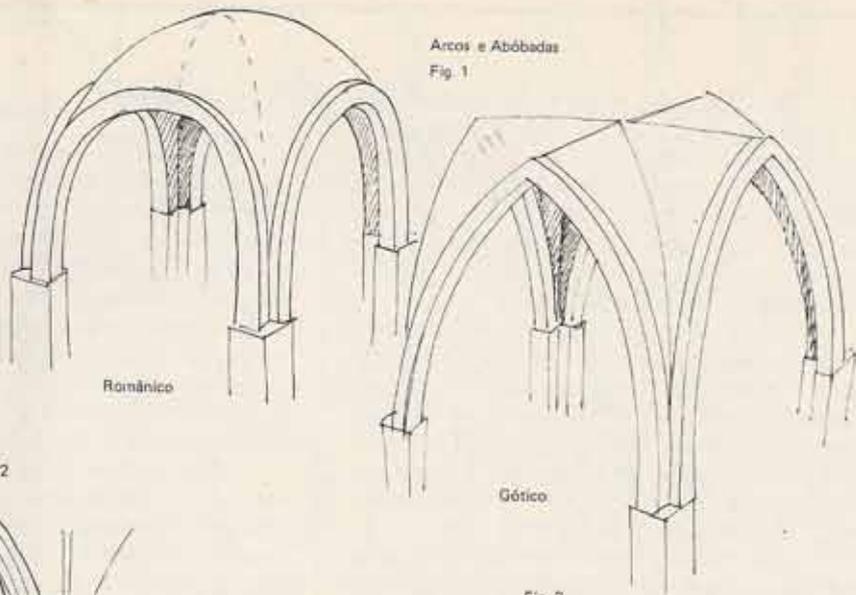


Fig. 2

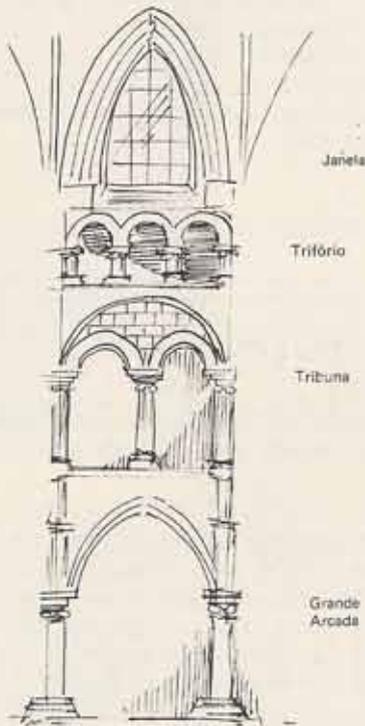
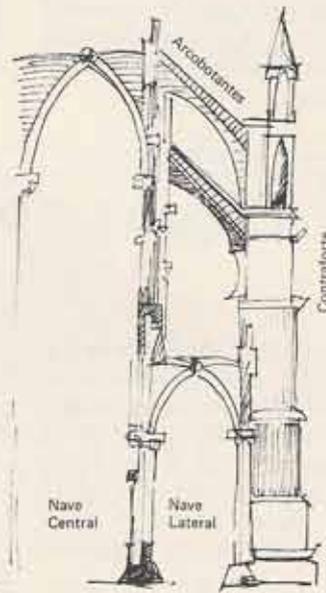


Fig. 3



um elemento que surgiu em função da necessidade de suportaçõ do peso das altíssimas abóbadas, uma vez que as paredes estreitavam-se, cada vez mais, dando lugar aos vitrais. É um elemento pesadíssimo e pode situar-se junto às paredes ou afastado delas, quando a catedral possui naves laterais além da principal. (Fig. 2).

A sustentação das abóbadas se dá através dos *arcobotantes*, que são espécies de pontes ligando os contrafortes ao corpo da catedral. Podem ser simples ou duplos, e parecem à vista frágeis nervuras, mas estão na realidade sujeitando uma enorme tensão originada pela pressão das abóbadas. (Fig. 2).

Podemos dizer que a catedral possui uma arquitetura modular, pois ela se desenvolve a partir de módulos bem determinados, começando pelas abóbadas suportadas pelos arcos, apoiando-se nas colunas. Esse conjunto repete-se interna e externamente. No interior, lateralmente, os *alçados* são formados pelas janelas na parte superior, e, des-

cendo, temos o *trifório*, a *tribuna* e por fim a *grande arcada*. Dessa ordem foi eliminada posteriormente a *tribuna*. (Fig. 3).

Em certas catedrais, Chartres por exemplo, não havia muita preocupação com a simetria das partes do conjunto. Embora o artista do gótico não fosse hostil à simetria, abandonava-a quando as circunstâncias assim o exigiam. Devemos considerar, porém, que, por mais significativos que sejam os detalhes, o que importa é o conjunto. Esses detalhes de assimetria, sem dúvida, perdem-se na sinfonia do todo:

- O canto polifônico ecoando nas alturas das abóbadas;
- O canto polifônico ecoando nas alturas das abóbadas;
- O mágico colorido da luz filtrada em mil tonalidades pelos vitrais, cuja fina capa de vidro não é na realidade uma separação, integrando o interior com o exterior;

Os pináculos e torres ou flexas perdendo-se no céu, como se através desses altos pontos pudéssemos sentir o divino...

Essas concepções se contrapõem ao espírito grego. Enquanto o templo grego é horizontal, ligado à terra, e constitui um todo lógico com ela, a catedral gótica eleva-se ao céu buscando o intangível, procurando desligar-se da terra.

O gótico povoou seus templos de imagens e representações simbólicas. A escultura possui uma iconografia bastante rígida, que assumia uma conotação descritiva e também simbólica. Estavam presentes, além das figuras divinas, hierarquicamente distribuídas, os elementos dos 4 reinos terrestres ou inferiores. Os números 3 e 4 representavam, respectivamente, o céu e a terra.

Nunca representavam uma figura humana nua e sua concepção não era realista, obedecendo a um cânone ideal e com muito poucos detalhes. De uma forma geral a escultura representava o mundo em suas variadíssimas formas, e ali estava registrado o conhecimento mais elevado do homem medieval, como num livro aberto.

III — Conclusão

Revisando o esplendor dessa arte, ficamos perplexos ante as realizações que a fé pôde levar a cabo. Essa tentativa de "aprisionar" a Deus em uma "gaiola de vidros e pedras" nos deixa constangidos, considerando que hoje nossas "gaiolas" são construídas para aprisionar objetivos bem diversos daquele. Nossa temática parece estar empobrecida em relação ao homem medieval, por incrível que pareça. Hoje o deus da energia, o deus da habitação, ou mesmo o deus do esporte possui catedrais imensas e mais arrojadamente construídas.

Trocamos os valores através da História. Esperamos que ela seja realmente cíclica e propicie o retorno revalorizado daquele espírito de religiosidade. Por enquanto, o importante é cada um construir dentro de si mesmo sua "catedral". Ela não será muito diferente daquelas, pois o espírito que as anima é eterno.

PRIMO AUGUSTO GERBELLI

Página dos Leitores

Sr. Editor:

No texto "A Filosofia e a Pólis", publicado na Revista THOT número 29, salienta-se a possível síntese entre a filosofia e a política, culminando na afirmação de que "Platão, apesar de todo seu gênio, morreu sem completar esta síntese". Como no referido texto não aparece explicitamente o significado da palavra "Pólis", gostaria de saber se a mesma deve ser entendida como sendo "Política".

L.C.S. - SÃO PAULO - SP.

THOT: A palavra "Pólis" não deve ser entendida como "Política", mas sim esta última como derivação daquela, tanto no significado quanto na formação gráfica. A pólis originariamente referia-se, segundo Gustave Glotz, em sua obra "A Cidade Grega" (Ed. Difel, 1980), às fortificações que se elevavam geralmente em colinas na antiguidade grega, passando posteriormente a significar cidade, mas a cidade no entendimento da cultura grega, e não no atual. Consequentemente, o homem, o habitante da pólis, passou a ser chamado de político. Aristóteles chega a afirmar que o homem é um animal político, mas claro, ele referia-se ao homem heleno que pertencia a uma constituição social flagrantemente distinta das monarquias de outros povos de sua época. Poderíamos dizer, por outro lado, que o conceito de político hoje, descende primariamente do habitante da pólis, no sentido de que o cidadão grego participava ativamente da vida pública, e por extensão, dando folgas ao rigor, chegaria ao regime

da democracia, em que já estamos nos referindo à cidade de Atenas, por volta do ano 450 a.C.

Senhores:

Nós, da Igreja Cristã Espírita Universal, em lendo a edição número 29 da Revista THOT, deparamo-nos, felizes, com a atitude efetivamente louvável dessa Associação, ao realizar no período de 02 a 07 de Outubro-1982, a Primeira Semana de Comemorações em Homenagem a Mahatma Gandhi. ...Confessamos nossas mais sinceras alegrias, quando lemos, e relemos, textos das conferências na oportunidade levadas a efeito por tão ilustres conferencistas.

...Para nós, espíritas membros e autoridades da Igreja Cristã Universal, em Mahatma Gandhi, identificamos um verdadeiro homem de bem, razão essa suficiente, para juntarmos-nos à Associação Palas Athena do Brasil nessa homenagem prestada a tão elevado espírito: o "Nosso Gandhi".

Parabéns à Associação Palas Athena, parabéns à Revista THOT... Façam dos nossos humildes Templos uma extensão para vossas tão santas homenagens à espíritos exemplares no bem e mensageiros da verdade.

ICEU-IGREJA CRISTÃ ESPÍRITA UNIVERSAL
Itapevi - SÃO PAULO - SP.

THOT: A Associação Palas Athena do Brasil agradece pela gentil carta da Igreja Cristã Espírita Universal com referência à Primeira Semana de Comemorações em Homenagem a Mahatma Gandhi.

NÃO ADIE MAIS UM ENCONTRO CONSIGO MESMO!

Faça sua inscrição
para o Curso Livre:

INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO FILOSÓFICO

ÉTICA: aspectos ético-filosóficos do Bramanismo e Budismo (leitura comentada de Bhagavad Gita, A Voz do Silêncio e Dhammapada); o pensamento ético de Aristóteles, Plotino, Kant e Bertrand Russell; a ética cristã.

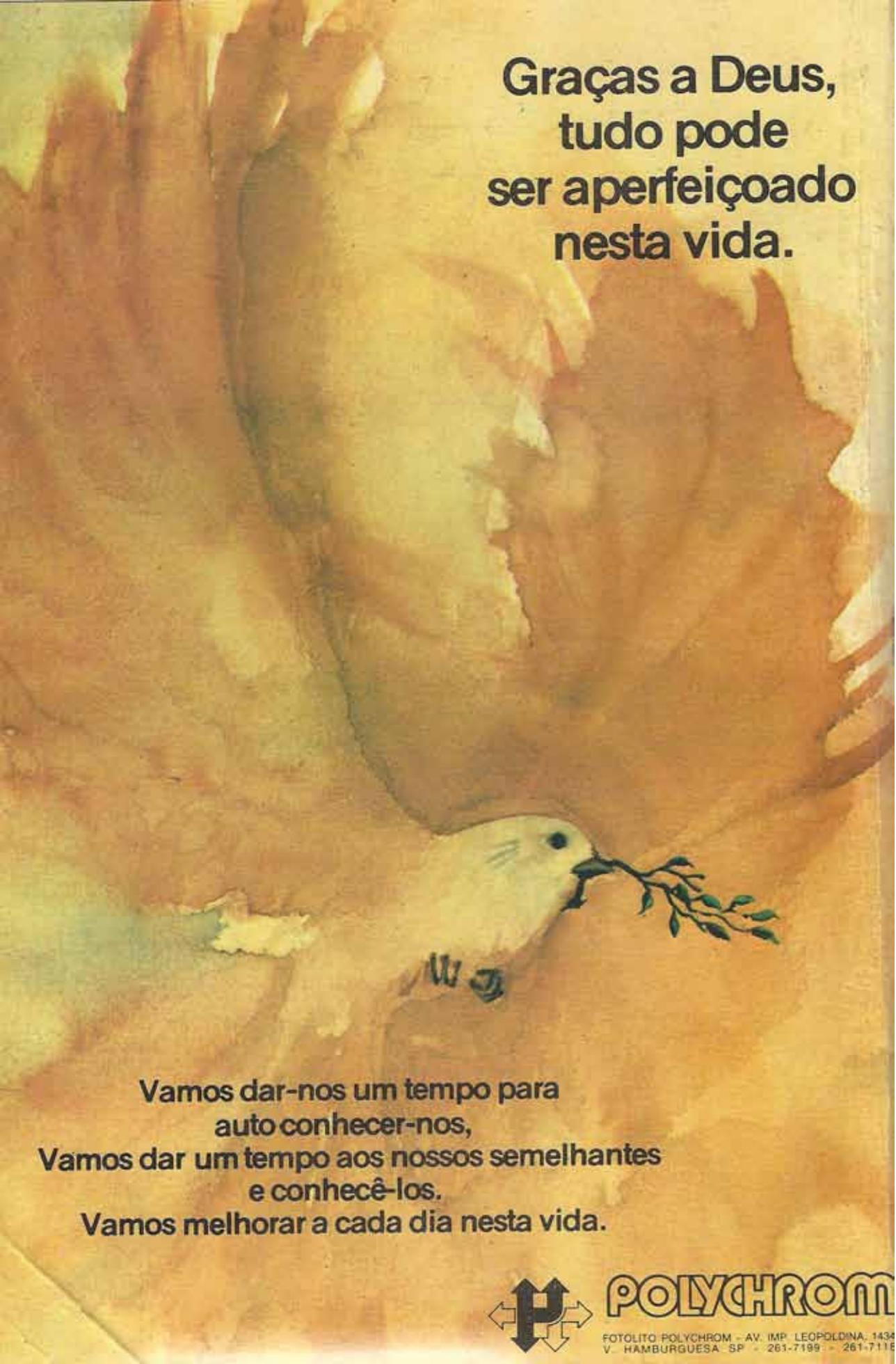
FILOSOFIA DA HISTÓRIA: introdução ao caráter geral da História; fundamentos teóricos; ciclos e ritmos históricos; História e Mitologia; teorias históricas de Cícero e Platão.

SÓCIO-POLÍTICA: análise comparativa de indivíduo, sociedade e estado, na visão clássica e moderna; a moral como fundamento do direito social e do dever político; estado liberal e estado dirigido.

IDADE MÍNIMA: 18 ANOS
AULAS UMA VEZ POR SEMANA
DURAÇÃO: 22 AULAS
INÍCIO TODOS OS MESES



INFORMAÇÕES:
RUA LEÔNICIO DE CARVALHO, 99
PARAÍSO – SÃO PAULO
SP. FONE: 288.7356.



**Graças a Deus,
tudo pode
ser aperfeiçoado
nesta vida.**

**Vamos dar-nos um tempo para
auto conhecer-nos,
Vamos dar um tempo aos nossos semelhantes
e conhecê-los.
Vamos melhorar a cada dia nesta vida.**



POLYCHROM

FOTOLITO POLYCHROM - AV. IMP. LEOPOLDINA, 1434
V. HAMBURGUESA, SP - 261-7199 - 261-7111