

Alguns aspectos da Cristologia de S. Bernardo

No marcante estudo de Emile Bréhier, *La Philosophie au Moyen Age* encontramos logo no prefácio, esta qualificação da filosofia de S. Bernardo ¹: «Em S. Bernardo e naqueles que inspira, o cepticismo sobre as investigações dos filósofos leva ao misticismo. Toda a especulação é vã: é necessário aceitar tudo quer do dogma quer das instituições da Igreja, que escapam à inteligência humana e procurar o conhecimento pleno no amor divino. S. Bernardo não é filósofo senão contra a filosofia» ².

Para Emile Bréhier, é este o motivo do duelo entre Abelardo e S. Bernardo; a filosofia da Abelardo aparecia-lhe apenas como vaidade, a ele que «apenas procurava uma regra espiritual da vida monástica» ³.

Numa obra recente sobre a teologia mística de Guilherme de S. Thierry, Paul Verdeyen ⁴ dedica um interessante capítulo às relações entre vida espiritual e dialéctica ⁵, em que analisa a conhecida condenação de Abelardo pelo sínodo de Sens (1140) a instâncias de S. Bernardo. E pergunta-se onde estaria a incompreensão de fundo entre estas duas formas de aproximação da verdade religiosa que não cessarão de se opor ao longo dos tempos.

Na controvérsia entre a vida espiritual e a dialéctica, o que está em causa é um certo conhecimento de Deus ou pela experiência mística ou pela especulação.

¹ Emile Bréhier, *La Philosophie au Moyen Âge* (Paris 1937).

² Idem, X e XI.

³ Ibid., 164.

⁴ Paul Verdeyen, *La Théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry* (Paris 1990).

⁵ Ibid. 16-40.

Cister coloca-se claramente na linha da experiência mística como fonte de conhecimento, que na linha de Orígenes se desenvolve pela contemplação dos mistérios do Cristianismo, onde estas verdades são dadas «*in speculo et aenigmate fidei*». Neste fundo da teologia mística herdada e construída no comentário à *lectio divina* segundo o método da teoria dos sentidos, teorizada e praticada por Orígenes e à qual Henri de Lubac consagrou um estudo decisivo⁶ colocaremos a Cristologia de S. Bernardo, exemplificando a seguir com o seu Comentário ao Cântico dos Cânticos⁷.

UMA TEOLOGIA DOS MISTÉRIOS DE CRISTO

Sobre a base da Patrística, sobretudo Gregório de Nissa e Orígenes, a contemplação dos «mistérios» do Cristianismo atinge um novo esplendor com as ordens e grupos religiosos que adoptam, à sua maneira, o caminho que vai da letra ao espírito.

Neste sentido convém recordar não apenas a tradição beneditina nas suas diversas formas, mas também o *Elucidário* da escola de Anselmo de Cantuária que serviu de guia na incorporação dos mistérios do Cristianismo na instrução religiosa.

Segundo a teoria dos sentidos, que Henry de Lubac e Paul Ricoeur contribuíram para apreciar em toda a sua grandeza e valor⁸ epistemológico, a *lectio divina*, era em primeiro lugar percebida como informação (sentido literal), mas era também percebida como sentido para a acção (moral) e repouso em Deus revelante (sentido espiritual). Estes três níveis de percepção correspondem aos três níveis do homem: físico, moral-psíquico e espiritual.

O acolhimento da palavra nesta tríplice forma e nível, explica-se pelo carácter dinâmico-sensível do homem que a acolhe.

Na sequência lógica desta concepção, os sermões sobre o Cântico dos Cânticos, repetem a unidade entre o homem e a palavra, incessantemente, pelos termos *sensus*, *sentire*, *sensibilis*, *sensatio*. Não há todavia sentimento sem afeição, ou sem acto de afectação. Ora a palavra contém em si mesma um dinamismo que a enunciação ou retórica enfatizam no sentido de afectar o ouvinte ou o que contempla a palavra.

⁶ H. de Lubac, *Exégèse Médiévale: Les quatre sens de l'Ecriture*, 4 vol. (Paris 1959-64).

⁷ Seguiremos a edição bilingue *Sermones sobre el Cantar de los Cahtares* (Obras completas de S. Bernardo), BAC (Madrid 1987).

⁸ Sobre tudo P. Ricoeur, *Le conflit des Interprétations* (Paris 1969) 376 e s.

Apesar do dualismo paulino entre homem carnal e homem espiritual, entre a categoria augustiniana de interior e exterior, o objecto da sensação, não é o *Deus nudus*, mas a totalidade do mundo superior que em Cristo tomou forma e figura.

É precisamente esta figura do sentido que fornece a Bernardo bem como a toda a teologia mística medieval (e não é mística toda a teologia medieval?) a interpretação mútua da escritura e da existência ou como escreve Ricoeur «fazer coincidir o sentido global do mistério com uma disciplina diferenciada e articulada do sentido; igualar o *multiplex-intellectus* ao *intellectus* de *mysterio Christi*»⁹.

UMA APLICAÇÃO A PARTIR DOS SERMÕES

Seguindo esta metodologia da compreensão, afirmará S. Bernardo em seu Comentário: «Buscarei para mim o espírito e a vida da palavra sagrada: esta é a porção que me correspondeu porque creio em Cristo. Por que não hei-de expraiar seu doce e salvador bocado espiritual da letra estéril e insípida, como se separa o grão da palha, a amêndoa da casca, a medula do osso? Não me interessa para nada a letra se quando a saboreio o seu gosto é carnal e se o seu travo acarreta a morte! Mas o que leva em seu seio vem do Espírito Santo»¹⁰.

A percepção que se dá realmente porque Cristo está na Palavra, segundo a citação anterior, deixa uma ferida que não se fecha nunca, nem pelo crente que busca nem pela Igreja que busca segundo a metáfora patrística da esposa, o rosto do esposo: «A Igreja é uma pomba e por isso descansa (...) Acolhe com mansidão a palavra semeada e descansa no Verbo, isto é, na Pedra, porque a Pedra é o Verbo. Por isso a Igreja olha através das anfractuosidades da rocha e vê o seu Esposo; e ela não se sente constrangida pela glória, porque não se a apropria. Não a destrói porque não indaga a sua majestade, mas sim a sua vontade»¹¹.

Poderíamos dizer que em razão da presença de Cristo à Igreja, a presença de Cristo é uma ausência e uma presença, segundo a interpretação platónica da luz e da sombra, ou segundo a dialéctica do desejo entre a posse e a ausência.

⁹ Paul Ricoeur, cit. 377.

¹⁰ *Sermones*, 73,2.

¹¹ *Sermones*, 62,4.

Os verbos utilizados por Bernardo, mais confirmam esta dialéctica entre posse, desejo e tempo.

Entre estes verbos, citemos *actitare*,¹² ir mostrando caminho, *diescere*¹³ (ir mostrando), *ignescere*¹⁴ ir queimando ou *dulcescere* (ir suavizando)¹⁵.

A metáfora da luz reveste neste contexto um especial significado. Efectivamente, a tocha é negra sem a comunicação da luz. E a luz é Cristo. E a luz intensa e veloz da fé chega a todo o mundo a partir da luz que é Cristo¹⁶.

Por outro lado a inteligência da fé saboreia (*sapit*) o fruto da inteligência que é o Verbo, o Cristo mesmo¹⁷, ele mesmo resplendor da glória divina¹⁸.

O conselho de S. Bernardo se saboreias comporta-te como concha e não como canal¹⁹ prolonga-se no claustro, onde o monge se sente quieto e seguro²⁰.

O jogo da liturgia surge, neste contexto. E neste contexto também a arquitectura cisterciense. Seria bom tema de discussão verificar se a arquitectura cisterciense significou à sua maneira, a busca do despojamento para acolher a palavra, um mínimo de ossatura para deixar passar a luz e finalmente à maneira platónica, a presença/ausência do Verbo à Criação, como exemplaridade. Numa outra *lectio divina*. Pois assim como a presença do Verbo à carne de Cristo ocultou o Verbo, foi também a que o abriu à luz.

Na bela introdução que faz à edição espanhola dos Sermões sobre o Cântico Juan Maria de la Torre, comparando Orígenes e S. Bernardo, afirma a propósito, que Orígenes tem muito a peito mostrar, Cristo, o Verbo, na Escritura. O mesmo se pode dizer de S. Bernardo: último padre da Igreja do Ocidente, a leitura dos Sermões sobre o Cântico, mostra a grande diferença entre um método teológico baseado na Encarnação como substância e na Encarnação como dinamismo. A primeira foi afastando o homem da Palavra; a segunda procurava, com todas as metáforas possíveis, traçar o caminho que vai do mesmo ao diferente: do homem a Deus.

¹² *Sermones*, 17,2.

¹³ *Idem*, 72,7.

¹⁴ *Idem*, 50,6.

¹⁵ *Idem*, 14,6.

¹⁶ *Idem*, 15,6.

¹⁷ 20,4.

¹⁸ 22,9.

¹⁹ 18,34.

²⁰ 23,16.

de Deus ao homem segundo a exemplaridade do dinamismo cumprido uma vez por todas em Jesus²¹.

Na verdade, por detrás de todas as formas de inteligência da presença de Deus e sua captação sensitiva, está a fórmula de Santo Agostinho: «Nam quia ipse Christus Verbum Dei, etiam factum Verbi verbum nobis est»²².

CONCLUSÃO: DA EXEMPLARIDADE DE CRISTO AO CAMINHO EXPERIENCIAL PARA DEUS

O que uma leitura dos sermões sobre o Cântico dos Cânticos prova e demonstra, à saciedade, é que, segundo o caminho platónico ou platonizante dos pensadores medievais e servindo-se com rigor dos passos e níveis transversais de conhecimento que permitia o método dos sentidos que ocidentais praticavam desde Orígenes e Agostinho, se parte da palavra para a realidade, da nuvem que obscurece, para a realidade que revela, mas mostrando sempre a insuficiência do próprio conhecimento, ou antes o seu carácter de prólogo em relação ao que é superior ou seja a união.

Sobre este aspecto seria paradigmática a leitura de todo o sermão 31.

Ao proceder assim o que acontece é o evitar a idolatria dum *Deus ex machina*, extrínseco à experiência do crente, ou seja independente do sentido ou da inteligência que sente.

O cristocentrismo é absolutamente charneira, no caminho que vai da experiência de si a uma alteridade adveniente. Comentando o versículo do Cântico: *Indica mihi quem diligit anima mea, ubi pascas, ubi cubas in meridie*, o autor escreve: «O Verbo esposo apresenta-Se com frequência diante dos espíritos diligentes e não sob uma só forma. Por quê? Porque ainda não se vê tal como é. Ao contrário, na visão imutável, aparece sempre sob a forma em que subsiste sempre; ele sempre é e não sofre mutação alguma do que é, foi ou será. (...) E isto é o que se apropria o verdadeiro ser, quer dizer a sua increabilidade, invariabilidade, eternidade»²³.

Ou seja igualar, como dizia Ricoeur, «o intellectus multiplex ao intellectus de mysterio Christi»²⁴.

²¹ Cf. Juan Maria de la Torre, «Experiencia cristiana y expression estetica en los sermones sobre el Cantar de los Cantares», em *Sermones*, cit., 3-79.

²² In Johannem, 24: PL 35, 1593.

²³ *Sermones*, 31,1.

²⁴ P. Ricoeur, cit.

A via mística de S. Bernardo possibilitaria assim não um conhecimento do Deus-objecto, mas aquilo que Carlos Henrique do Carmo Silva chamou de transcognição²⁵. Não se trata duma visão de Deus para além do conhecimento do homem, mas um conhecimento de si na luz de Deus e um conhecimento de todas as coisas imersas na antecipada glória de Deus.

²⁵ Carlos Henrique do Carmo Silva, «Conhecimento de Deus é do homem, transcognição e união de amor. Gnoseologia simbólico-mística no Cântico» e na «Chama», segundo S. João da Cruz, (Lisboa 1990) pró-manuscrito.

Igualitarismo económico e relativismo moral: na óptica de Hayek

To be 'social' is not the same as being good or
'righteous in the eyes of the Lord' (F. A. Hayek)

Um espectador menos atento corre o risco de não cair na conta de que as transacções comerciais não só cumprem uma importante função dentro na dinamização do processo económico e de interacção humana, como têm uma relevante dimensão ética.

Ajudar a compreender a função do comércio implicaria uma cuidada auscultação do que Hayek chama o 'misterioso mundo do comércio e do dinheiro', capaz de nos levar a descobrir as raízes do desprezo de tantos de nós para com a actividade comercial e os frutos de uma vida económica amadurecida pela moral e os bons costumes que todo o bom comerciante sabe ser não apenas uma herança do passado, mas condição do futuro. Aliás é neste sentido que se pode dizer que a ética é a economia de longo prazo. No âmbito deste texto, limitar-nos-emos, contudo, a um breve apanhado desta problemática tendo em vista mostrar que o mundo do comércio não só é relativamente pouco 'observável e tangível'¹ como é aquele em que melhor se manifesta e, ao mesmo tempo, se revela indispensável preservar uma actuação ética por parte dos participantes do jogo económico. Uma dimensão ética que é incompatível com o igualitarismo económico que leva ao relativismo moral e ao utilitarismo.

¹ Por outras palavras, viola os requisitos racionalistas nos termos avançados, entre outros, por Ernest Mach, Cf. F. A. HAYEK, *The Fatal Conceit*, University of Chicago Press, Chicago, 1989, p. 89.