

QUESTÕES PEDAGÓGICAS

INTRODUÇÃO AOS ESTUDOS HISTÓRICOS (IV).

QUARTA PARTE

As Interpretações da História através dos Séculos.

Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Jesus.
I Cor. 3, 11.

CAPÍTULO PRIMEIRO

GREGOS, JUDEUS E CRISTÃOS

§ 73. *A Antigüidade Clássica.*

Se avaliarmos bem a duração secular da Antigüidade clássica ou greco-romana, — é só dela que pretendemos falar nestas páginas, — não nos custará compreender que a visão da história num período de \pm 1.300 anos (1) não pode ter sido completamente uniforme, mas deve ter evoluído junto com o pensamento geral, variando conforme as mentalidades das diversas épocas e adaptando-se às doutrinas das várias escolas filosóficas. Entretanto é legítimo falarmos na visão “clássica” da história, visto que a mundividência dos povos clássicos constitui certa unidade “orgânica”. No fundo de quase tôdas as especulações dos antigos sôbre a posição do homem no mundo histórico encontramos umas convicções fundamentais, que são características do paganismo pré-cristão, ou talvez melhor: podemos verificar a ausência de certas noções que, com o triunfo do Cristianismo, se foram integrando na consciência da civilização ocidental (cf. § 75). O assunto é vasto e complexo, e neste parágrafo podemos estudar-lhe apenas alguns aspectos (2). Ao reconstruirmos a visão da História na Antigüidade, temos de recorrer a observações dispersas, encontradas não só nas obras de historiadores e filósofos, mas também nas produções de poetas e dramaturgos. Justifica-se êsse método pela circunstância de não haver existido entre os gregos e os romanos uma disciplina filosó-

- (1). — A documentação escrita relativa à Antigüidade clássica vai de Homero (800 a. C.?) até os últimos representantes da filosofia pagã (expulsos de Atenas em 529 d. C. pelo Imperador Justiniano).
- (2). — Não podemos dar aqui uma documentação copiosa: remetemos o leitor interessado a um trabalho publicado pelo autor dêste livro: *A Visão da História na Antigüidade* (in “Paideia”, Revista da Faculdade de Filosofia, etc. de Sorocaba, I 2 (1954), págs. 5-34).

fica que tivesse por objeto particular os acontecimentos históricos. Os antigos não conceberam uma “filosofia da história”, nem sequer a puderam conceber: a teologia cristã é a mãe da moderna filosofia da história.

I. Os Fatores que atuam no Processo Histórico.

O homem não é senhor absoluto do seu destino: tem de reconhecer que além de, ou antes: acima de seus intentos pessoais, existe um Poder Superior, a favorecê-los ou a contrariá-los. Se fazemos abstração de numerosos matizes individuais, às vêzes consideráveis, que existem entre as diversas maneiras de interpretar a atuação dêsse Poder Superior, poderôs dizer globalmente que o homem a concebe como uma livre disposição de uma única Divindade, considerada como Pessoa, ou como uma intervenção de muitos entes divinos (*politeísmo*), ou então, como uma operação necessária de um Todo Divino (*panteísmo*), o qual pode ser racional e cognoscível, ou não (3). A primeira atitude é a do Cristianismo; a segunda e a terceira, — que admitem várias formas e interpenetrações, — são típicas do “paganismo”, na acepção mais ampla desta palavra. No politeísmo poderíamos ver um pálido reflexo da transcendência divina; no panteísmo o da imanência divina. A sabedoria pagã não conseguiu harmonizar êsses dois atributos: jamais eliminou por completo as eivas do politeísmo ou do panteísmo.

a) A Mundividência de Homero.

Em Homero encontramos, não uma teoria metódicamente elaborada, — seria incompatível com a concepção artística da epopéia e com a mentalidade primitiva da época pré-filosófica, — e sim intuições geniais que anunciam de longe temas centrais dos grandes historiadores, dramaturgos e filósofos. O poeta já vê, de modo mais ou menos confuso, a coexistência de três fatores que atuam no processo histórico: a livre atividade humana, a intervenção arbitrária de deuses antropomorfos, e o Destino impessoal e implacável. A atividade humana tem certa autonomia: as figuras épicas não são marionetes mecânicas nas mãos dos deuses. São verdadeiros homens e verdadeiras mulheres; engrandeceu-os o poeta, mas jamais os desfigurou, tirando-lhes a vida ou torcendo a verdade humana por causa de uma teologia. Contudo, não compreendemos bem nem o termo nem o sentido da atividade humana, a não ser que conheçamos o mundo olímpico, onde são tomadas medidas decisivas para o destino dos mortais. E êstes veneram piedosamente os deuses, imploram-nos nas suas necessidades e oferecem

(3). — Há outra possibilidade: explicar o processo histórico pelo Acaso, cf. § 67 II.

lhes sacrifícios sem suspeitarem que os objetos da sua veneração não merecem tais atos de confiança e piedade. Pois os deuses da “religião homérica”, concebidos de maneira grosseiramente antropomorfa, são moralmente inferiores aos mortais, — pedra de escândalo para muitos pagãos sérios (4). Corresponde-lhes uma Providência antropomorfa: rancorosa e malévola, ou complacente e benigna, mas sempre caprichosa, mais capaz de causar um medo supersticioso do que uma piedade religiosa. O partidarismo de Hera, Afrodite, Marte e Atenas é completamente amoral, manhoso e pueril, e custa muitíssimo a Zeus criar certa ordem nas reuniões barulhentas e burlescas que, de vez em quando, se realizam nos palácios celestes. Já (ou ainda?) percebemos certo *henoteísmo* (5) no Zeus homérico, o mais alto e poderoso de todos os deuses. Quando êle fala, treme o Olimpo e os demais deuses guardam um silêncio respeitoso. Contudo, devemos reconhecer que nem o próprio “pai dos deuses e dos homens” é todo-poderoso: está sujeito à Força inflexível do Destino (*Moira* ou *Ananke*), e se o decreto da *Moira*, às vêzes, coincide com a vontade de Zeus, outras vêzes é-lhe imposto contra a vontade. Podemos verificar a divergência no canto da morte de Heitor (*Ilias*, XXII 209, etc.): o Tonante põe na balança o destino de Aquiles e o de Heitor, e vê com tristeza que a *Moira* quer a morte do príncipe dos troianos.

b) Os Grandes Historiadores.

a) Heródoto é homem “religioso” com fortes preocupações morais, diferenciando-se, nestes pontos, de Homero. O deus do “pai da história” é um ente enigmático: *to théion* ou *to daimónion* é transcendente ou imanente? Seja como fôr, Heródoto julga o Universo cheio de entes divinos, isto é, na acepção antiga da palavra: seres que merecem uma veneração religiosa da parte dos homens. Segundo êle, não se compreende a história humana sem a intervenção misteriosa dos deuses, ou então, sem a Lei imanente do Universo. Por mais problemática que seja a natureza da divindade herodotiana, percebemos-lhe bem êste traço: é ciumenta e vingativa (5a). Quando alguém (6) se atreve a ultrapassar os

(4). — Já dizia Xenófanés (século VI a. C.): “Homero e Hesíodo imputaram aos deuses tudo quanto entre os homens é indecoroso e censurável: roubos, adultérios e enganos recíprocos” (*fragm.* 11; cf. 15). — Veja também Heraclito, *fragm.* 42, e Plato, *Respublica*, III 377A-392B, e X 595A-608B.

(5). — O henoteísmo é uma espécie de politeísmo, segundo o qual um deus entre muitos deuses é concebido como o mais forte e poderoso.

(5a). — Não são raros, na obra herodotiana, traços de certo ceticismo e agnosticismo; mas a inveja dos deuses (grego *Phthónos tôn theón*) lhe parece fato indiscutível. Semelhante agnosticismo, mas de tendência diferente, seria professado pelo historiador bizantino Procópio (in *Bellum Gothicum*, I 3, 6-8): “Considero eu como uma aberração louca toda e qualquer tentativa humana de indagar a natureza divina. O homem nem sequer atinge a verdade exata em relação às coisas humanas. Quanto mais lhe são inacessíveis as coisas divinas! Eu por mim nada quereria afirmar a respeito do Divino a não ser sua perfeita bondade e sua onipotência absoluta”.

(6). — Por exemplo, Creso, o rei da Lídia (I 26-91), Polícrates, o tirano de Samos (III 39-47), e Xerxes, o rei dos persas (VIII 13, etc.).

limites humanos, — ou, por outras palavras, comete o grave peccado de “descomedimento” (*hýbris*), — cai sôbre êle a terrível vingança divina, consequência inevitável da Inveja, forçando-o a reconhecer que não passa de um miserável mortal. Daí residirem a suprema sabedoria e a suma piedade, características da mundividência de Heródoto (e de quase todos os autores gregos da época “clássica”), em não querer abandonar presumidamente o indivíduo humano o lugar que deve ocupar no *Kósmos* (7), no Universo. Tal ato de insolência origina um desequilíbrio entre os elementos constitutivos do Todo misterioso, e cabe a *Nêmesis* (8) reconduzir o homem, descomedido para o seu lugar. Heródoto não exclui o papel relevante da atividade humana (por exemplo, de Ciro e Temístocles!), mas sua visão do mundo é essencialmente determinada por um temor religioso, ou antes: supersticioso, ao “Divino” que o homem tem a obrigação de respeitar.

β) Tucídides acentua muito mais a livre atuação do homem no processo histórico. E’ o homem que determina, em boa parte, a marcha da história, impondo-lhe seus fins e seus intentos. O homem é essencialmente animal ambicioso e interesseiro. Será grande estadista quem souber tirar proveito dessas tendências profundamente humanas. Um conhecimento racional (*gnóme*) pode ajudar-nos a compreender o homem nas suas aspirações e nos seus intentos. Aí está a grande utilidade de estudos históricos: por nos darem informações exatas sôbre o passado, contêm ensinamentos valiosos sôbre o futuro, o qual, em virtude da condição humana, será igual ou semelhante ao que se passou (cf. § 3 II). A esfera das atividades humanas vem a ser cortada freqüentemente por uma força irracional: o “acaso” (*týche*), o qual contraria e aniquila as esperanças dos mortais. Um exemplo célebre de tal intervenção imprevista e incalculável é a peste que assolou Atenas nos primeiros anos da guerra do Peloponeso. O racionalista Tucídides, apesar de reconhecer o alcance dessa força misteriosa, não entra em especulações filosóficas para lhe demarcar o terreno; muito menos ainda lhe escapa uma palavra de censura, mesmo ao descrever os crimes mais hediondos da guerra. Limita-se a observar, documentar e relatar com a objetividade imperturbável de quem observa e expõe uma reação química. Neste ponto é muito instrutivo o diálogo entre os embaixadores de Atenas e os da ilha de Melos (V 89-105): aí ouvimos expor cnicamente a lei fundamental da História (a qual, para Tucídides, é essencialmente política e mi-

(7). — A palavra *Kósmos* significa “ordem” (com uma noção inerente de “beleza”) e “mundo”, portanto: “o mundo ordenado e organizado”.

(8). — *Nêmesis* quer dizer: “aquela que mede, distribui, proporciona” (as coisas a cada um conforme lhe convém). — Cf. Heródoto, I 43, 1: “Depois da saída de Sólon, apoderou-se de Craso a terrível *Nêmesis* divina, a meu ver, porque se julgava o mais feliz de todos os homens”.

litar): a vida política é exclusivamente baseada no poder, e o fraco, bom ou mau grado seu, tem de submeter-se ao forte; questões de direito discutem-se apenas entre partidos igualmente poderosos. Essa lei férrea e inalterável não foi inventada pelos atenienses: procedem êles como também os melenses procederiam se fôsem capazes de impor sua vontade a outros.

γ) Políbio toma uma posição mais “científica” perante os acontecimentos históricos, procurando “causas determinantes” e “leis históricas”. A formação do Império Romano é um processo natural, digamos: racional, e, dadas certas causas determinantes (de ordem física e moral), necessário. Tal como se sucedem, na história de um povo, os vários regimes políticos num ritmo determinado (cf. § 65 IV, nota 7), assim se sucedem, num plano superior, os vários Impérios. Roma liquidou, graças à sua excelente legislação e prudente organização política, o poder êmulo de Cartago e conquistou o mundo mediterrâneo, mas, como tôdas as coisas terrestres, está sujeita à lei da corrupção. Políbio julga-se até capaz de prever as catástrofes internas que ameaçam a Cidade (VI 57 e VI 9, 11). Torna-o melancólico a consideração das vicissitudes humanas: também Roma ouvirá, muito provavelmente, um dia uma sentença de maldição, proferida contra ela por um soberbo vencedor (XXXIX 3, 6-7). A *Týche* polibiana, que decide da sorte humana, difere bastante da *Týche* irracional e incalculável de Tucídides: é a *Heimarméne* (9) da Estoa, a lei imanente do Universo, em última análise, racional e, portanto, cognoscível à inteligência humana, pelo menos, até certo ponto. O historiador não ignora o que há, muitas vezes, de misterioso no Destino para o homem, nem subestima a importância dos grandes personagens, por exemplo, a dos Cipiões (10), mas, apesar dessas concessões, é sobretudo determinista. Nenhum historiador da Antigüidade achegou-se tão perto dos conceitos modernos de evolução e de leis históricas como Políbio. Parece-lhe mera superstição a religião, a qual, porém, pode prestar serviços úteis para dominar as massas: se o Estado se compusesse exclusivamente de sábios, não teria cabimentó (VI 56).

Entre os historiadores romanos cumpre destacarmos Salústio, que costumava introduzir suas monografias por um breve Prefácio de cunho filosófico. O autor é moralista, mas, ao contrário de Heródoto, não baseia sua moral explicitamente numa concepção teológica do mundo. A moral salustiana é cívica, austera e pragmatista, típica de um povo de ação como era o romano. E' a *virtus* que funda e cimenta os Impérios, a manifestar-se em *labor*,

(9). — A palavra *Heimarméne* é derivada da mesma raiz que *Moira*, a saber: **mer-* (= “porção”), a qual encontramos também nas palavras latinas *mors* e *mereor*.

(10). — Polybius, *Historiae*, X 21, 3; cf. X 2-5 (Cipião-o-Velho) e XXXII 11-14 (Cipião-o-Moço).

continentia e *aequitas*. Mas a posse segura dos benefícios materiais, acarretados por um longo período de paz, acaba por entorpecer e desmoralizar os cidadãos, fazendo com que percam a hegemonia. Roma, por se entregar à *desidia*, à *libido* e à *superbia*, vai seguindo o caminho fatal dos demais Impérios (11). A interpretação moralista da história, aliás bastante comum em tôdas as épocas e não desconhecida dos gregos, é corriqueira na literatura latina, e encontra-se por exemplo também em Tito-Lívio (12).

c) Os Poetas Gregos da Época Clássica.

Os progressos dos gregos no setor religioso e no campo da especulação filosófica deviam resultar numa atitude mais crítica ante os mitos imorais de Homero, e num esforço de reconciliar a Necessidade (grego: *Anánke*) com a Justiça. Já em Hesíodo vemos uma primeira tentativa de relacionar a cega *Moiras* de Homero com uma disposição justa: as três *Moiras* do poeta beócio são filhas de Zeus e Têmis, a deusa das leis eternas, a prudente e justa conselheira do Tonante. *Dike* é igualmente filha de Zeus, sendo a *omnipotentia supplex* junto ao trono de seu pai, quando ofendida pelos mortais (13). Se é lícito transportarmos essas figuras mitológicas para o terreno de conceitos abstratos, podemos dizer que *Dike* (latim: *Jus*) é, entre os homens, a manifestação da divina Têmis (latim: *Fas*): personificou-as a viva imaginação dos gregos, ao passo que os romanos as concebiam como abstrações impessoais.

Não podemos acompanhar nos pormenores a evolução do pensamento religioso dos gregos: basta delinear-mos a atitude dos grandes dramaturgos, que lutam constantemente com o problema do mal.

a) Segundo Êsquilo (± 525 - ± 455), — poeta influenciado pelo orfismo (14), — existe uma Ordem divina e justa, a lei ima-

- (11). — Transcrevemos aqui o passo mais importante (Sallustius, *Catilineae Conjuratio*, II 3-6): *Quod si regum atque imperatorum animi virtus in pace ita ut in bello valeret, aequabilis atque constantius sese res humanae haberent, neque aliud alio ferri neque mutari ac misceri omnia cerneret. Nam imperium facile iis artibus retinetur quibus initio partum est. Verum ubi pro labore desidia, pro continentia et aequitate libido atque superbia invasere, fortuna simul cum moribus immutatur. Ita imperium semper ad optimum quemque a minus bono transfertur.*
- (12). — Titus Livius, *Ab Urbe Condita*, Praefatio, I 9 e 12.
- (13). — Hesiodus, *Theogonia*, 901-906; cf. *Opera et Dies*, 256-260. — Mas em *Theogonia*, 218 as três *Moiras* (Klothó, Láchesis e Átropos) são filhas de *Nyx* (= Noite), e em Plato (*Respublica*, X 617 C-D) elas são filhas da *Anánke* (= Necessidade), e dominam o passado, o presente e o futuro.
- (14). — O Orfismo, cujas origens remontam à época pré-homérica, era uma seita religiosa, que começou a tomar grande surto a partir do século VI a. C. (Empédocles, Pitágoras, Platão, etc.). Sendo um dos chamados "mistérios" antigos, foi-se aliando ao culto de Dioniso, ganhando assim em elementos orgiáticos. Era uma espécie de "religião revelada", que tinha seus livros sagrados. — A seita tinha uma teogonia e cosmogonia; praticava uma austera ascese (abstenção de certos alimentos que contêm os germes de nova vida); acreditava na renovação periódica do mundo e na metempsicose. Contribuia muitíssimo para a crença na imortalidade da alma humana, da qual só os "iniciados nos mistérios" pod'ám gozar. — Muitos pontos da sua doutrina e da sua evolução histórica continuam obscuros.

nente do Universo, em que o homem vem a ser integrado orgânicamente: é a *Dike*. Destarte o dramaturgo consegue dar feições morais e religiosas ao Destino implacável de Homero, sem inteligência e sem amor. Mas seu esforço, por mais grandioso que seja, tem algo de desesperado: como harmonizar os caprichos do Fado com as exigências da lei moral? Como explicar e justificar o terrível enigma do sofrimento humano? O poeta curva religiosamente a cabeça diante desses mistérios, mas julga saber que nem sempre o pecador é punido imediatamente: o pecado de um indivíduo transmite-se de geração à geração, e muitas vezes acontece que os netos sofrem pelos crimes de seus avós (15). Além disso, o sofrimento possui poder purificador: as tristes experiências constituem ensinamentos valiosos para o homem (16).

β) Em Sófocles (496-406) percebemos a tendência de fazer coincidir a *Moira* com o caráter do herói trágico; seus dramas, mais “humanos” e mais psicológicos do que as tragédias “divinas” de Ésquilo, comprovam a verdade da profunda palavra de Heraclito: “Para cada homem, a própria índole é seu destino” (17). Nenhum dos três grandes dramaturgos frisa com tanta ênfase a harmonia universal, a que deve corresponder, por nossa parte, uma resignação absoluta: “Os dados de Zeus caem sempre acertadamente” (Sófocles, *fragmentum*, 809).

γ) Assim como Ésquilo, Sófocles e Píndaro (18), — cada um à sua maneira, — mostram uma posição religiosa perante os problemas da vida, assim Eurípides (480-405) é filho do Racionalismo da época dos sofistas (cf. Tucídides). Existem, contudo, diferenças consideráveis. O dramaturgo é um revoltado, um eterno inquieto, que anda torturado pelos enigmas da existência humana; é o filósofo do palco ateniense, que nunca cessa de ventilar seus pensamentos apreensivos. O historiador, porém, em nenhuma ocasião perde o sangue-frio, e abstém-se metódicamente de especulações que ultrapassem a capacidade do intelecto humano. Para ambos existem forças misteriosas, e nenhum dos dois cogita em identificar a *Moira* com a *Dike*. Mas Tucídides, cético esclarecido, não nos revela seu pensamento sobre o Divino, ao passo que Eurípides incrimina os deuses de crueldade, põe-lhes em dúvida a existência, impugna os mitos imorais, e se empenha em atingir uma

(15). — Aeschylus, *Agamemnon*, 750-781. — Cf. a pergunta dos discípulos a Jesus: “Mestre, quem pecou, este (o homem cego de nascença) ou seus pais?” (*Ev. João*, IX 4).

(16). — Aeschylus, *Agamemnon*, 146: *páthei máthos*, palavra freqüentemente citada por A. Toynbee.

(17). — Heraclitus, *fragm.*, 119.

(18). — O poeta tebano Píndaro (518-422) acredita, como Heródoto e Ésquilo, na vingança celeste, consequência inevitável da *hybris* humana e do *phithónos* divino.

idéia mais elevada da Divindade. Ao que parece, acredita numa "moral laica".

d) Os Filósofos:

Os chamados pré-socráticos tinham integrado o homem nas leis universais do *Kósmos*; com os sofistas (18a), o homem tornava-se o centro das especulações filosóficas; Sócrates (18b) e Platão, muito embora inimigos figadais do ceticismo e do relativismo dos inovadores, consagravam um interesse especial ao estudo do homem, e essa atitude "humanista" seria adotada por quase todos os pensadores da Antigüidade. Eram intensas as especulações dos gregos sobre o homem: provocava-lhes a curiosidade não só o problema do homem moral, — quer do indivíduo, quer da coletividade, — mas também a questão do homem religioso. Apesar de todos êsses esforços, continua a existir um abismo entre os resultados da "teologia" grega e os dados da Revelação cristã.

Platão e Aristóteles chegaram ao conceito de um Deus transcendente. Mas não conseguiram eliminar por completo o politeísmo, questão secundária, ao que parece, para os pensadores gregos, mas que os impedia de ficarem com uma noção aprofundada da Divina Providência. (*Plato is not troubled further, any more than another Greek would be, by the question of polytheism or monotheism* (18c). Ademais, desconheciam o conceito da Criação: um mundo que recebe a totalidade do Ser da Vontade soberana de um Deus-Pessoa, sem que nele haja uma necessidade intrínseca de criar e sem que haja uma matéria préexistente, — eis uma noção fecunda em conseqüências graves, que se procura em vão fora da tradição bíblica. A Criação é exclusivamente cristã. *Tous les systèmes anciens, même les plus profonds et les plus élevés laissaient subsister un dualisme métaphysique jamais réduit, un élément de réalité demeurant étranger à la causalité première, Dieu n'étant cause que de mouvements, d'arrangements, de formes, et non pas d'être* (19). Além disso, as especulações filosóficas pou-

(18a). — Os sofistas eram os expoentes do racionalismo e do ceticismo grego (segunda metade do século V a. C.); ensinavam a "sabedoria e a virtude humanas", indo de cidade à cidade (seu terreno principal era Atenas), e faziam pagar suas aulas. Suas doutrinas ousadas impressionavam muito os moços, e eram combatidas pelos conservadores. Sua atuação constituía a fase crítica do pensamento grego (superada por Platão e Aristóteles). Os principais sofistas eram Protágoras de Abdera: ("O homem é a medida de todas as coisas"), Górgias de Leontini: ("Nada existe; mesmo que existisse uma coisa, seria incognoscível; mesmo que fosse cognoscível uma coisa, seria incomunicável"), e o enciclopedista Hípias de Elida. — As figuras de Cálicles e de Trasímaco (cf. § 81 II e § 109 II) talvez sejam ficções literárias de Platão. — Cf. também § 87 III.

(18b). — Segundo Xenophon (*Memorabilia*, I 1, 9 e 19), Sócrates acreditava na Providência divina; cf. também Plato, *Apologia Socratis*, 40-41 (com certa nota de agnosticismo).

(18c). — W. K. C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, London, Methuen & Co, 1954², pág. 351.

(19). — A. D. Sertillanges, *Le Christianisme et Les Philosophies*, Paris, Aubier, 1939, I pág. 50.

co repercutiram na vida religiosa da maior parte dos antigos: não possuíam os sábios da Grécia o zelo dos profetas de Israel em testemunhar solenemente o Deus uno e vivo, que nos chama imperiosamente e a cuja chamada devemos nós obedecer incondicionalmente. As massas eram deixadas entregues a um antropomorfismo grosseiro, a um fatalismo obsessivo, ou então, a uma teurgia desesperada. Havia um divórcio entre a religião particular dos sábios, o culto oficial e formalista da cidade, e as crenças e praxes supersticiosas do povo.

a) Quanto a Platão, *tout est dieu ou divin chez ce trop divin Platon: les Idées ou Formes intelligibles, l'Idée du Bien, l'Idée du Beau, l'Intellect, l'Âme, le Monde, les Astres, notre intellect et notre âme à nous, sans parler (des) dieux de la mythologie...* (20). O Divino Demiurgo ordena e organiza a matéria, tomando por modelo a Idéia inteligível, que vive em si e contém em si todas as idéias inteligíveis; o mundo visível é a cópia imperfeita, embora bela e divina, do mundo inteligível; seu movimento perpétuo e circular imita de qualquer maneira a eterna imobilidade da Idéia Suprema. Levou-o o Amor a organizar o *Kósmos*, ao qual procura comunicar, na medida do possível, a sua própria perfeição. É o Pastor dos homens, que guarda, cheio de bondade, o mundo e tudo o que há no mundo. O Amor rege o Universo, e a essa harmonia universal do *Kósmos* deve corresponder uma concórdia universal entre os homens (20a). Entretanto, algo escapa fatalmente ao controle divino: num processo cíclico de constante repetição, o mundo é movido ora por uma causa externa e divina, ora por uma força cega, inerente à matéria: a *Heimarméne*, princípio de cobiça e desagregação. Deixado entregue às suas próprias forças, estaria prestes a recair no caos informe, se o Demiurgo não retomasse o leme, infundindo-lhe novamente a ordem e a imortalidade. Apesar de tantas belas páginas que Platão consagrou ao governo divino, sua Providência é uma instância precária, muito diferente da Providência cristã: comove-nos a piedade platônica, mas decepciona-nos a irreduzível oposição entre sua Providência e o Fado, entre a Forma e a Matéria.

β) O neoplatônico Plotino (204-270 d. C.), distinguindo entre a Providência e o Fado, e fazendo depender da Divindade, tanto este como aquela, granjeou os louvores de Santo Agostinho

(20). — A. Diès, *Autour de Platon*, Paris, Beauchesne, 1927, II pág. 555.

(20a). — Plato, *Leges*, 711 D-E. — No *Symposium*, 202 D-E, *Eros é um dáimon intermediário entre os deuses e os homens, um vago presentimento da necessidade da Redenção*. Cf. Simone Weil, *Intuitions Pré-Chrétiennes*, Paris, La Colombe, 1951, e Alfred Noyes, *The Unknown God*, London, Sheed & Ward, 1945.

(21). Mas também êle não chegou à idéa cristã da Criação nem ao Providencialismo cristão: como todos os antigos, é politeísta (ou panteísta dinâmico?), visto que o Uno (a Divindade Suprema), a Mente e a Alma do Mundo são entes divinos: assim como Deus está além do Ser, assim a matéria, privação absoluta e princípio do mal, está aquém do Ser; outrossim, a Criação não é livre ato de Deus, mas um processo necessário de emanações divinas, em que o Espírito, atingindo forçosamente o limite final, se transforma em matéria, o Bem no mal, e a Luz nas trevas; e afinal, Plotino, separando a Providência do Uno, coloca-a na Mente Divina, primeira emanação do Uno.

γ) Para Aristóteles, Deus é a causa final, não a causa eficiente do mundo. E' o pensamento do pensamento, inteiramente separado do mundo (22). Se existe um movimento ascendente do mundo para Deus, não há descida alguma de Deus para o mundo, o qual, no pensamento cristão, existe apenas por participar do ser divino. Pois, se Deus é o absolutamente Separado do mundo, o mundo não é separado de Deus (cf. § 68 IIa), e Deus, ao pensar-se a si próprio, conhece tudo, porque nada possui intelligibilidade a não ser por participar da essência divina. Para o Estagirita, porém, a matéria impensável, princípio do contingente, do particular, do concreto, — coisas rebeldes a todo e qualquer conceito abstrato, — não deve sua existência ao Ato Puro que é Deus, mas é eternamente independente dêle. No seu sistema, o *Kósmos* sem Deus não é menos inconcebível do que Deus sem o mundo. *Le philosophe ne distingue pas entre le nécessaire absolu, qui est Dieu même, et le nécessaire dérivé, qui est l'ensemble de la création avec ses grands rouages* (23). Por ser a matéria irreconciliável com a ordem intelligível que deriva de Deus, o mundo histórico, que é o terreno do contingente (cf. também § 31 I, nota 2), subtrai-se à Divina Providência. *Deus sublunaria non curat*, sendo-lhe indiferente a sorte humana. O nosso globo está sujeito ao Acaso, ou então, a certas leis imanentes.

δ) O Providencialismo fica eliminado por completo no sistema de Epicuro, que “explica” o mundo pelo Acaso. Existem deuses, sim, mas moram lá nos imensos intermúndios sem se preocuparem do destino humano. As religiões fizeram muito mal à

(21). — Augustinus, *De Civitate Dei*, X 14. — Cf. a distinção clássica de Boécio in *De Consolatione Philosophiae*, IV, *Prosa VI 7: Nam Providentia est ipsa illa divina ratio, in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit; latum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio per quam Providentia suis quaeque nectit ordinibus.*

(22). — Aristóteles *Metaphysica*, XII 7. — Cf. A.-J. Festugière, *L'Idéal Religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, Lecoffre, 1932, págs. 54-58. — Em nossa rápida exposição devemos simplificar um pouco os problemas; o leitor interessado poderá encontrar ampla bibliografia e exposição mais sistemática nos livros citados nas notas deste capítulo.

(23). — A.-D. Sertillange, in *opere citado*, pág. 154.

humanidade, escravizando-a e tornando-a supersticiosa, cruel e re-
ceosa: *tantum religio potuit suadere malorum!* (24). O mundo
histórico, resultado do jôgo fortuito dos átomos, é uma burla si-
nistra.

ε) Os Estóicos (25), renunciando ao Deus transcendente da
Academia (26) e da Escola peripatética (27), identificavam-no
com o mundo e interpretavam os deuses tradicionais de modo ale-
górico (28). O homem é parcela do Todo Divino, e por partici-
par de uma substância divina, tem a possibilidade e até a obriga-
ção de se integrar na Ordem universal: *naturae convenienter vive-
re*. A Providência do Pórtico, ora chamada *Prónoia*, ora *Heimar-
méne*, ora *Týche*, é, em última análise, o desenvolvimento filosó-
fico, científico e sobretudo ético da *Ananke* e *Moirá* dos tempos
primitivos, e tem só o nome em comum com a Providência cris-
tã. Diz Cícero: *Nec vero universo generi hominum solum, sed
etiam singulis a dis immortalibus consuli et provideri solet* (29).
Daí um certo otimismo, embora um tanto artificial e forçado: pois
não se alicerçava numa esperança escatológica nem numa confian-
ça no govêrno justo de um Deus-Pessoa (29a), mas numa concep-
ção monista do mundo, numa moral autônoma e orgulhosa, numa
ascese austera, tornada um fim em si, e numa heróica fôrça de
vontade que se recusava obstinadamente a reconhecer a realidade
do mal. Distinguia a Estoa entre o “interêsse do Todo” e o “in-
terêsse individual”, aceitando com uma resignação admirável a
discrepância entre os dois. Diz Epicteto (30): “Que és tu? Um
homem. Se te consideras como membro separado, é conveniente
à tua natureza viveres até idade avançada, sêres rico e sadio; se
te consideras, porém, como homem e como membro de um Todo,
convém que tu, por causa dêsse Todo, ora adoeças, ora fiques ex-

(24). — Lucretius, *De Rerum Natura*, I 110. — Cf. A.-J. Festugière, *Épique et ses Dieux*, Paris, Presses Universitaires, 1946.

(25). — Os Estóicos contituíam uma escola filosófica, fundada por Zenão e Crisipo (séculos IV-III a. C.), que professava um materialismo panteísta e tinha sobretudo preocupações éticas. Por reunir-se no “Pórtico” de Atenas (grego: *stoá*), ficou com o nome de “Estoa”.

(26). — A Academia é a Escola de Platão: nome de uma chácara, perto de Atenas e consagrada ao semi-deus Akadémos, comprada pelo filósofo por volta de 387, onde lecionou até o ano da sua morte (347).

(27). — A escola peripatética é a de Aristóteles, visto que o mestre costumava dar aula passeando (grego: *peripatéin* = “passear”).

(28). — Cf. Cícero, *De Natura Deorum*, II 24, 64. — Daí as etimologias ineptas dos estóicos que “racionalizavam” os nomes dos deuses tradicionais, por exemplo: *Krónos* (= *Saturnus*) = *Chrónos* (= “tempo”); *Juppiter* = *Juvans Pater*.

(29). — Cícero, *De Natura Deorum*, II 65, 164.

(29a). — Cf. Seneca, *De Providentia*, V 8: *Quid est boni viri? Praebere se fato. Grande solatium est cum universo rapi. Quidquid est quod nos sic vivere, sic mori jussit, eadem necessitate et deos alligat. Irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit.*

(30). — Epictetus, *Dissertationes*, II 5, 25. — Epicteto (± 60-±140 d. C.) era um libertado, que se converteu ao Pórtico e vivia divulgando e popularizando a doutrina da escola. Não deixou livro algum, mas seu discípulo Arriano (também conhecido como historiador das campanhas de Alexandre Magno) publicou os ensinamentos do mestre, servindo-se de anotações estenográficas.

posto aos perigos de uma navegação, ora suportes a pobreza, e até morras antes do teu tempo”. Mas os Estóicos, nas suas frequentes discussões com os que negavam a Providência, viam-se amiúde forçados a fazer esta concessão: *Magna di curant, parva negligunt* (31). Estamos longe da palavra do Evangelho: “Até os próprios cabelos da vossa cabeça estão todos contados” (Mt., X 30).

e) O Fatalismo antigo.

A exposição anterior não deixa a menor dúvida: na Antigüidade clássica predominava a crença no Destino, no *Fatum*, ao qual nem os platônicos conseguiram esquivar-se por completo. Eis uma das fontes do “pessimismo grego”. *Les grecs avaient un sentiment si accablant de la méchanceté des dieux, de la fatalité qui pousse non seulement au malheur mais au crime, qu'ils ont voulu, devant cet océan d'horreur, devant ce monde divin inexplicable, sauver au moins quelque chose, la seule valeur qui restait à l'homme, sa liberté, son sens de l'honneur, sa valeur d'homme enfin* (32). O homem não é mau: maus são os deuses e o Destino, que aguardam maliciosamente uma oportunidade de arruinar o homem, aproveitando-se de um erro ou mau passo humano, ou então, fazendo-o perder a juízo (33): nas duas hipóteses, o homem não é completamente responsável por seus atos. Para os antigos, — globalmente falando (34), — o pecado não está radicado na possibilidade trágica de o homem dizer: *Non serviam*; não consiste em apartar-se a vontade criada, consciente e livremente, da Vontade Soberana do Criador; não afeta o núcleo mais íntimo da pessoa humana. O mal é, por assim dizer, algo de exterior; reside fora do homem, fora daquilo que lhe constitui o âmago da alma: na matéria caótica e desagregadora, fatalmente sujeita ao Destino e eternamente rebelde à influência salutar de Deus; ou então, reside na vontade caprichosa e depravada de deuses antropomorfos. Um só momento de irreflexão, um só mau passo basta para perder irremediavelmente o homem, sujeito que está às condições da matéria.

(31). — Cícero, *De Natura Deorum*, II 66, 167. — Cf. o adágio jurídico dos romanos: *Minima non curat praetor*.

(32). — Ch. Moeller, *Sagesse grecque et Paradoxe chrétien*, Tournai-Paris, Casterman, 1948, pág. 95.

(33). — E' a cegueira (grego: *áte*). — Cf. o provérbio latino: *Deus quem perdere vult, prius dementat* (cf. *Scholia in Sophoclis Antigonen*, 620).

(34). — Cf. Ch. Moeller (in *opere citato*, pág. 93, nota 1): *Seul Euripide a entrevu le "video meliora proboque, deteriora sequor"* (Ovidius, *Metamorphoses*, VII 20-21; cf. *Rom.*, VII 21)... *Aristote a vu la même chose dans sa critique de la vertu-science* (de Sócrates, cf. § 75 II). *Mais c'est là une vue sporadique, restée sans écho. Elle ne va pas au delà, du reste, d'une constatation de fait, sur la difficulté de suivre "le juste" quand on l'a vu. Il n'y a pas sentiment de l'impuissance totale à faire le bien. Jamais un grec n'aurait imaginé pareille "déréliction" de l'homme...* — Cf. também L. Rougier, *Celse, ou Le Conflit de la Civilisation Antique et du Christianisme Primitif*, Paris, Editions du Siècle, 1925, págs. 67-75.

O milagre do humanismo greco-romano está no fato de se afirmar com ênfase, a despeito dessa mundividência sombria, a dignidade humana. Os antigos, confiantes no “valor humano” (grego: *areté*, latim: *virtus*), não se deixavam possuir de um desespero enervante, mas, moderando suas esperanças e circunscrevendo-se nos limites intransponíveis da existência humana, sustentavam um ideal francamente humanista, que os habilitava a enfrentar corajosamente os contratemplos da vida e até a morte. Pôsto que sejam cruéis os deuses e implacável o Destino, o homem é um raio de luz na vasta escuridão do Universo. O homem é superior a essas forças misteriosas sem amor e sem piedade, o homem pode ser “belo e bom” (*kalokagathós*, cf. § 92 III a, nota 93). E tudo nos leva a crer que esse ideal não era construção especulativa de filósofos e artistas, mas tinha as suas raízes nos instintos do povo (35). Entretanto, o homem é mortal, e ao mortal cabem pensamentos de um mortal: é ato de *hýbris* ter aspirações sobre-humanas ou absolutas. Por isso, o “ethos” grego, por mais heróico que seja, é inseparável de certa moderação (*sophrosýne*) e resignação; traz em si uma nobre melancolia, não inativa ou inerte, mas varonil e realista; o homem grego renuncia deliberadamente à esperança de jamais poder atingir o Absoluto; seu equilíbrio não é devido à falta de tensões psíquicas, mas é o resultado feliz de um intenso esforço para criar um mundo verdadeiramente humano e uma vida que valha a pena de ser vivida (grego: *bíos biotós*). E’ incompleto o ideal grego, bem o sabemos: faltam-lhe a contrição, a inquietude, a humildade e a esperança, potências humanas que foram despertadas pelo Cristianismo. A Hélade é uma promessa, um preâmbulo, uma ânsia sincera por um humanismo autêntico e integral; não é o apogeu absoluto da história humana, e seu politeísmo não merece as lágrimas de poetas românticos (35a). A Grécia moldou a cultura humanista do mundo ocidental, uma cultura que depois seria inspirada e batizada pelo Cristianismo: por isso não podemos evocá-la sem sentimentos de gratidão e ternura. E o homem técnico e mecanizado do século XX pode encontrar, na pátria do humanismo ocidental, um poderoso corretivo à uma barbárie civilizada (35b).

(35). — Revela-se a nota de equilíbrio, de moderação e de resignação em quase todas as realizações do gênio grego: na literatura, na arquitetura, na filosofia, nas artes, nos provérbios, etc. “Nada demasiadamente” e “Conhece-te a ti mesmo” são as dividas da civilização helênica, principalmente na época clássica.

(35a). — Cf. A. de Musset, *Prologue de Rolla*, o poeta alemão Fr. Von Schiller, *Die Götter Griechenlands* (= “Os Deuses da Grécia”), e muitos outros, que sonhavam com “o belo mundo pagão, alegre e inocente”. — Cf. também Nietzsche, § 109 III.

(35b). — Cf. os livros interessantes de Sir R. W. Livingstone, *Greek Ideals and Modern Life*, London, Oxford University Press, 1944³ e *The Greek Genius and Its Meaning to Us*, London, Oxford University Press, 1933⁴.

II. O Sentido da História.

Os antigos não conheciam um fim transcendente da história (35c). Mesmo para os que acreditavam na imortalidade da alma (35d), o além-túmulo era concebido de maneira bem diferente do céu cristão: ou desconheciam a imortalidade da alma individual, ou então concebiam o além-túmulo, não como o fim absoluto e definitivo da vida terrestre, mas apenas como uma das fases de um processo cósmico de eterna repetição (35e). E para a grande maioria, enquanto não duvidasse da sobrevivência ou não a negasse (36), a alma de um falecido não passava de uma “sombra” a levar uma existência obscura e triste no Inferno, e a nutrir saudades impotentes da vida “real” neste mundo (37). A crença na imortalidade da alma exercia pouca influência sobre a moralidade das massas: estas procuravam garantir a felicidade futura em iniciações mecânicas, ou numa teurgia ocultista. Por outro lado, os antigos não imaginavam um fim imanente da história: um Hegel, Marx e Comte são figuras desconhecidas da sabedoria greco-romana, o que vem confirmar a tese de que esses filósofos, mau grado seu, devem muitíssimo ao seu ambiente judeo-cristão.

a) O Progresso.

Os gregos e os romanos nunca sonharam com a perfectibilidade progressiva e ilimitada do gênero humano, nem tinham ilusões a respeito de um futuro paradisiaco que desse sentido universal ao processo histórico. Sem dúvida, conheciam o progresso das artes e das ciências, — aliás, um fato bem observável e saliente. Já o pré-socrático Xenófanes observava: “Ao princípio, nem tôdas as coisas os deuses ensinaram aos homens; mas pouco a pouco vão êles descobrindo o melhor” (38). E Sêneca afirma: *Veniēt tempus quo posterī nostri tam aperta nos nescisse mirentur* (39).

(35c). — Devemos fazer uma exceção para os persas, que desde os tempos de Zoroastro (século VI a. C.?) aderam a um dualismo radical, admitindo a existência de dois Princípios coeternos e não criados: Ormuzd ou Ahura Mazda (o Bem) e Ahriman (o Mal). Os dois repartem entre si, não sem tremendas lutas, tôdas as coisas do Universo, e cada homem tem de optar por um dêles. A história humana não é nada mais senão a luta sem trégua entre êsses dois Princípios, mas no fim, o Mal será vencido definitivamente, e será criado um novo Universo de Luz e Verdade. — Êste dualismo absoluto (segundo alguns, uma evolução posterior da doutrina de Zoroastro) seria adotado, na era cristã, por várias seitas gnósticas, principalmente pelos maniqueus (cf. § 76 I a, nota 15).

(35d). — Alegamos aqui um só epitáfio (CIL, VI 11252, 3-5):
*Sed mea divina non est itura sub umbras
Caelestis anima. Mundus me sumpsit et astra.
Corpus habet tellus et saxum nomen inane.*

(35e). — Cf. Plato, *Respublica*, X 614B-621D; Vergilius, *Aeneis*, VI 724-751; etc.

(36). — Cf. CIL, VI 26003 (outro epitáfio):
*Nihil sumus et tuimus mortales. Respice lector.
In nihil ab nichilo quam cito recidimus.*

(37). — Diz Aquiles a Ulisses no inferno: “Eu preferiria ser humilde empregado de uma pessoa sem muitos bens na terra a ter o domínio sobre todos os mortos no Hades” (*Odyssea*, XI 489-491).

(38). — Xenophanes, *fragm.*, 18. — Quanto à evolução biológica, veja Anaximander, (In Diels, A 30).

(39). — Seneca, *Quaestiones Naturales*, VII 25, 5.

Contudo, o Progressismo moderno, que atribui valor absoluto aos acontecimentos relativos da história, é alheio ao pensamento antigo, o qual era mais fatalista, menos otimista, e frisava, antes de mais nada, a necessidade de ser o homem moderado nas suas aspirações. Sófocles canta o poder do homem: “Há muitas maravilhas; nada, porém, é mais maravilhoso do que o homem” (40). O homem atravessa os mares, cultiva os campos, domina as feras, constrói cidades e organiza-se em sociedades. Mas as conquistas não são ilimitadas: o homem tem de morrer, não podendo escapar ao Hades inevitável. Outrossim, vai tanto para o mal como para o bem: o domínio sobre a natureza não o premune contra a *hýbris*, o pior de todos os pecados.

b) O Mito de Prometeu.

Em Hesíodo (41) lemos o mito de Prometeu, elaborado depois por vários autores, entre os quais pelo dramaturgo Êsquilo (42) numa das suas trilogias. O mito é significativo, não só da mentalidade grega, como também de muitos outros tipos de “paganismo”. Prometeu, filho de um titã e primo de Zeus, é o amigo ardiloso e hábil dos homens, ajudando-os na sua luta contínua contra o regime tirânico do Tonante. Por isso aconselha-lhes que, ao sacrificarem um boi ao pai celeste, reservem para si as melhores partes da vítima e ofereçam a Zeus apenas os ossos, envoltos em camadas de banha; quando Zeus percebe o lógro, retira o fogo aos mortais, mas Prometeu consegue roubá-lo do céu, beneficiando outra vez a humanidade. O titã possui também o dom divinatório: sabendo que Zeus pretende enviar ao mundo uma mulher, Pandora, para punição do gênero humano, adverte seu irmão, Epimeteu (43), da catástrofe iminente, avisando-o contra todo e qualquer presente de Zeus. Mais tarde, sabendo que o Olímpico quer destruir a humanidade por meio de um dilúvio, exorta seu filho, Deucalião, a construir uma arca para ficar salvo das águas. Eis alguns benefícios que a astúcia de Prometeu trouxe aos homens: alguns deles são permanentes, e outros frustram, em parte, os sinistros planos de Zeus. A interpretação “clássica” do mito não é uniforme, mas varia, ao que parece, conforme os autores e as épocas; visto que se perderam muitas fontes relativas ao nosso assunto, é um tanto precária a reconstrução do seu significado no

(40). — Sophocles, *Antígona*, 332-375.

(41). — Hesiodus, *Theogonia*, 508-616; *Opera et Dies*, 50-105.

(42). — Alguns filólogos põem em dúvida a autenticidade do drama (por critérios internos), atribuindo-o a outro dramaturgo mais recente (por volta de 450 a. C.). — Para o mito de Prometeu na elaboração platônica, cf. Plato, *Protagoras*, 320C-323D.

(43). — Epimeteu, porém, não obedeceu, mas casou-se com Pandora e gerou Pirra, a futura esposa de seu primo Deucalião, filho de Prometeu e da ninfa Clímene ou Celeno. — O nome “Prometeu” significa: “o que pensa antes”, e “Epimeteu” quer dizer: “o que pensa depois”.

mundo grego. Mas podemos dizer com bastante verossimilhança que o Prometeu “clássico” é muito diferente do Prometeu “romântico” (44): não é o eterno revoltado nem o definitivamente emancipado do jugo dos deuses, mas reconcilia-se com o pai celeste, garantidor da Ordem Universal, e submete-se às leis razoáveis do *Kósmos*. Jamais o homem será deus. Não mostravam os gregos uma admiração incondicional, — embora muita simpatia, — pela figura do rebelde Prometeu, nem aprovavam uma concepção “prometéica” da cultura humana. Atrever-se a desafiar a Deus era ato de *hýbris*, e falta de *sophrosýne*.

Contudo, o mito é significativo por nos revelar certo dualismo no seio da própria divindade, idéia essa que, por mais errônea que seja, sobrevive nos tempos modernos, e é típica de certo “paganismo”. O pagão de uma cultura primitiva esforça-se por procurar meios para conjurar o Destino ou os caprichos dos deuses, mediante a magia, e para saber o futuro, mediante oráculos e horóscopos. O pagão de uma civilização adiantada tem a esperança de poder eliminar o Grande Mistério e de se tornar senhor absoluto do seu destino, mediante o estudo metódico das leis imanes do mundo. Segundo muitas mitologias, o homem estaria envolvido numa luta desesperada e sem trégua contra Deus, furtando-lhe arditamente os segredos e forçando-o imperiosamente a obedecer aos esquemas humanos. Luta desigual e, na realidade, inexistente! O homem não é parceiro de Deus, sendo absurda uma competição entre o Criador e a criatura. Tôdas as conquistas do homem são “humanas”, isto é, devem sua existência a uma investigação autônoma da natureza (não idêntica à divindade!) pelo homem, e são igualmente “criaturas”, isto é, não poderiam realizar-se sem o ato criador de Deus, do qual dependem tôdas as coisas extra-divinas, — também a cultura humana, — na sua essência e na sua existência. E tôdas as conquistas humanas têm por fim derradeiro a glorificação de Deus mediante a perfeição das suas criaturas. A majestade divina não admite nenhum deus competidor, e não se avilta a ponto de ter ciumes das obras realizadas por suas criaturas: o plano divino é incomensurável com os planos humanos. Separar o Deus o Amor do Poder, é um conceito inaceitável para o cristão: o Deus único é o Transcendente, o Todo-Poderoso, o livre Criador do mundo e, ao mesmo tempo, o Onipresente, o Amor que rege intimamente tôdas as coisas. O cristão não vê um tirano em Deus, mas o adora como o tremendo Onipotente e o venera como o inefável mistério de Amor. Por afirmar com igual ênfase o amor poderoso e o poder amoroso em Deus, — muito embora a

(44). — Prometeu tornou-se figura predileta da época do Romantismo: Goethe (balada), Shelley (*Prometheus Unbound*, 1820), e Beethoven (*Die Geschöpfe des Prometheus*, 1801).

realidade divina seja incompreensível para nossa inteligência, — o Cristianismo rejeita resolutamente uma dialética “prometéica” entre Deus e o mundo. O sublime paradoxo cristão é a combinação de temor piedoso e de amor confiante. Não obstante, a crença mitológica subsiste ainda em alguns meios modernos que têm a ilusão de se poder emancipar da “tirania” de Deus pelas ciências e pela técnica. *L'erreur de l'esprit mythologique est de croire que, sous les coups de la science, c'est l'image de Dieu qui s'écroule, alors que ce sont uniquement ses caricatures* (45).

c) A Teoria da Degeneração.

Os antigos não tinham ilusões futuristas, mas sonhavam com um Paraíso Terrestre, no comêço da história. Um lugar comum da poesia clássica, principalmente da latina, era a crença na constante deterioração da humanidade (46). Cantava Horácio:

*Damnosa quid non imminuit dies?
Aetas parentum, pejor avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosorem* (47).

A idéia remonta, em última análise, a Hesíodo que distingui-
ra entre cinco gerações de homens ou idades do mundo, a mostra-
rem um processo quase ininterrupto de corrupção progressiva (48).
Na idade de ouro, ou de Saturno (= grego: “Krónos”), os ho-
mens, justos e piedosos, não precisavam trabalhar, visto que a ter-
ra tudo produzia espontâneamente: reinava a paz universal. Na
idade de prata, os mortais se revoltavam contra os deuses. A épo-
ca de bronze era um período de guerras contínuas entre os homens.
Na idade “heróica”, um breve intervalo de recuperação relativa,
os Aquiles e os Adrastos marchavam contra Tebas e Tróia. A
quinta, a de ferro, é a pior de tôdas: o poeta lamenta estar con-
denado a viver neste período, em que não há respeito pelos direi-
tos humanos nem piedade para com os deuses. A essa visão pessi-
mista da história o poeta acrescenta o mito de Pandora, a Eva da
mitologia grega: tôdas as boas dádivas, com que enriqueceram os
deuses a primeira mulher, foram-se esvaecendo, ao abrir-se a cai-
xa, exceto a Esperança, a qual, no pensamento de Hesíodo, é mais
um mal do que um bem: a Ilusão (49).

d) Os Ciclos históricos.

Entretanto, a lei da constante corrupção de per si não dava a
derradeira explicação do processo histórico: fazia parte de uma

(45). — P. Rostenne, *La Foi des Athées*, Paris, Plon, 1953, pág. 83; Cf. Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Paris, Éditions du Seuil, págs. 86-87.

(46). — Por exemplo, Ovídius, *Metamorphoses*, I 89-150 (4 períodos); Aratus, *Phaenomena*, (3 períodos); Tibullus, *Elegiae*, I 3, 35-50 (2 períodos).

(47). — Horatius, *Carmena*, III 6, 33-36.

(48). — Hesiodus, *Opera et Dies*, 109-196.

(49). — *Ibidem*, 50-105.

lei mais ampla, a lei do movimento circular de geração e corrupção. Ao cabo de certo número de anos perecerá êste mundo, mas nascerá outro, que será uma cópia mais ou menos exata dêste; terminado o segundo, iniciar-se-á o terceiro, e assim por diante, *usque in infinitum*. Repete-se a história a todo o transe. Esta teoria, que nos parece tão estranha, tão esquisita, não se limita ao período do declínio da cultura antiga, mas se nos apresenta também no apogeu do seu poder criador, e manteve-se em vida até o fim da Antigüidade. Aliás encontrâmo-la também em numerosas outras civilizações (50). Já Hesíodo (51) se refere a ela, e muitos, quase todos os filósofos da Antigüidade clássica, lhe deram sua adesão, adaptando-a, de uma ou de outra maneira, ao seu sistema: os pré-socráticos, Platão, Aristóteles, os pitagóricos, os estóicos, os epicuristas, os neoplatônicos, etc. A teoria, que admitia vários matices individuais, impossíveis de expor aqui, encontrâmo-la, na sua forma mais radical, entre os pitagóricos e os estóicos. Segundo aquêles, diz Eudemo: "Eu vos narrarei a mesma história com o mesmo bastão na mão, e vós estareis sentados, como estais agora, e tôdas as coisas se verificarão do mesmo modo" (52). E os Estóicos: "Haverá outra vez um Sócrates e um Platão como também cada um dos homens que com êles viveram, e os mesmos amigos e concidadãos. Todos êles terão as mesmas experiências..., e isso acontecerá não só uma vez, mas muitas vêzes, ou melhor: êsse processo de repetição não terá fim" (53).

Chamava-se *Magnus Annus* (grego: "téleos eniautós") o período multimilenário da duração de um mundo, em cujo inverno devia ocorrer um dilúvio e em cujo verão devia realizar-se uma conflagração mundial. Ao nascer um novo mundo, todos os astros deviam ocupar a mesma posição que ocuparam ao iniciar-se o primeiro mundo, ou então, — na hipótese de ser eterno o mundo, — ao iniciarem todos os mundos anteriores. Por meio de observações astronômicas, alguns se julgavam capazes de calcular a duração de tal *Magnus Annus*, mas os resultados dêsses cálculos eram muito divergentes: uns acreditavam em períodos de 10.000 anos solares, outros em períodos de 12.000, 15.000, 18.000, ou muito mais anos ainda.

A lei do Eterno Retôrno pressupõe a existência de um mundo eterno, — ou, pelo menos, de uma matéria eterna, — mas visto que êste mundo não é inalterável, torna a ocupar, periòdicamente, a mesma posição. Para o pensamento grego, o mundo, — ou uma

(50). — Por exemplo, na China, na Mesopotâmia, na Índia, etc. — Cf. Paul Duhem, *Le Systême du Monde*, Paris, 1913, Vols. I-II.

(51). — Hesiodus, *Opera et Dies*, 174-175: "Oxalá, não pertencesse eu a esta geração, mas tivesse morrido antes ou nascido depois!"

(52). — Eudemus, fragm. 51 (in *Fragm. Philosophorum Graecorum*, ed. Mullachius, III pág. 250; cf. C. J. de Vogel, *Greek Philosophy*, Leiden, 1950, I pág. 11).

(53). — Nemesius, *De Natura Hominis*, 38.

matéria, cuja existência é independente de Deus, — é tão necessário como o próprio Deus: os antigos não tinham uma idéia acertada da contingência por não possuírem uma noção aprofundada da Criação; destarte não viam que só em Deus, o *Ipsum Esse*, a existência coincide absolutamente com a essência. Não precisamos insistir em que a crença em ciclos históricos de natureza cósmica não podia resultar numa “filosofia da história”: para os antigos, a própria sucessão no tempo torna-se um conceito relativo, e até enganador, visto que seu movimento progressivo é simultaneamente um movimento retrógrado, quer dizer, ao ponto de partida. Diz Aristóteles que a questão de saber se somos posteriores ou anteriores à guerra troiana tem pouco cabimento, já que todos os acontecimentos se efetuam num eterno ciclo de repetição (54).

e) A Missão de Roma.

Segundo alguns, a missão civilizadora de Roma, tema predileto de tantos poetas, retores e historiadores (55), teria sido um dos elementos que contribuíram para os antigos irem procurar o “sentido da história”. A *Pax Romana*, — como hoje em dia, a *Pax Americana*, ou a *Pax Russica*, — teria sido concebida como a gloriosa época final da história, que pudesse dar sentido ao processo histórico. Acreditamos nós que tal opinião é um anacronismo, não abonado pelos textos. Apesar de toda a veneração que os romanos tinham pela *Urbs Aeterna* (56), não tinham visões apocalípticas, comparáveis às de alguns profetas modernos. No fundo, os panegiristas de Roma esperavam a volta periódica da idade do Saturno (nos fins da República e nos tempos de Augusto, por exemplo Vergílio e Horácio), ou idealizavam os benefícios do Império Romano o qual viam ameaçado pelas ondas invasoras de bárbaros (durante a Grande Migração dos Povos, por exemplo Rutilio Namaciano e Claudiano), ou então, eram cristãos e acreditavam que a missão histórica de Roma consistia em preparar o caminho para a chegada do Reino Universal de Cristo (por exemplo, Ambrósio e Prudêncio). Só neste último caso, poderíamos falar num significado definitivo do processo histórico.

f) A Visão Cósmica da Histórica.

Os antigos viam no processo histórico um fenômeno cósmico. Assim como o *Kósmos* apresenta lei de um eterno nascimento, crescimento e morte, assim devia também a história estar sujeita à lei do Eterno Retorno. Tal como outra Fênix (56a), o mundo

(54). — Aristoteles, *Problemata*, XVII 3.

(55). — Lembramos aqui apenas as célebres palavras de Vergílio: *Excudent alii spirantia mollius aera*, etc. (*Aeneis*, VI 847-853).

(56). — A expressão encontra-se, pela primeira vez, em Tibullus, *Elegiae*, II 5, 23-24.

(56a). — Para a lenda da Fênix, veja Herodotus, *Historiae*, II 73; Ovidius, *Metamorphoses*, XV 392-407; Tacitus, *Annales*, VI 28; etc. Os astrólogos relacionavam o renascimento periódico dessa ave com o *Magnus Annus*.

morto devia renascer das suas próprias cinzas. Numerosos mitos, de origem diferente, mas de tendência semelhante, exprimem essa atitude do homem antigo ante seu destino, — outra fonte de pessimismo! A religiosidade greco-romana conhecia vários “salvadores”: Dioniso, Orfeu, Osíris, Mitra, etc., mas todos êles são figuras vinculadas, presas que estão ao próprio processo cíclico da natureza. Daí lhes ser comum a todos êles uma nota de profunda melancolia. Desconheciam os antigos a alegria dos filhos de Deus, porque nada sabiam de uma salvação fora dos ciclos cósmicos. Assim compreendemos a amarga sentença do poeta Teógnis: “O melhor para o homem é não ter nascido e não enxergar os raios do sol; depois disso, atravessar quanto antes o limiar do Hades e jazer no túmulo” (57); assim podemos situar o tom pessimista de inúmeros autores clássicos desde Homero até o fim da Antigüidade. O maior grau de piedade, acessível a um pagão, era dissolver-se resignadamente no *Pan*, no Tudo incompreensível, constituído pela Natureza, da qual o Bem e o Mal faziam parte integrante, do mesmo modo que o dia é inconcebível sem a noite, e a vida sem a morte. Vivendo sem esperança num fim escatológico definitivo, mas não como desesperados; lutando heróicamente contra o Destino, mas não como revoltados, quizeram salvar a dignidade humana, isentando o homem do mal ubíquo no Universo. Inegavelmente tem algo de grandeza impressionante o ideal antigo, mas a atitude um tanto forçada devia resultar amiúde num *taedium vitae*, confessado francamente por Sêneca: *Omnia sic transeunt ut revertantur. Nihil novi facio, nihil novi video: fit aliquando et hujus rei nausea. Multi sunt qui non acerbum judicent vivere, sed supervacaneum* (58).

Concluamos êste parágrafo com a interpretação simbólica, não filológica, de uma fábula transmitida por Plutarco (59). Diz o autor que, sob o reinado do Imperador Tibério, certo Tamus, capitão de um navio egípcio, navegava ao longo da costa da Grécia. De repente ouviu, em presença de muitos navegantes, o grito misterioso: “O’ Tamus, ó Tamus, morreu o Grande Pan!” e recebeu a ordem categórica de comunicar a infausta notícia a certo promontório. Obedecendo à voz sobrenatural, Tamus levou a informação ao lugar indicado, e aí pôde ouvir, como todos os seus companheiros, as lamentações dolorosas de muitas pessoas que, no continente, choravam a morte do grande Pan. Tornou-se tão conhecido o fato que o próprio Imperador o soube e fêz questão de receber pessoalmente o capitão a fim de investigar quem era Pan de quem falara a voz. Os cristãos interpretaram o conto como

(57). — Theognis, *Elegiae*, 425-428. — Cf. Sophocles, *Oedipus Coloneus*, 1225-1227.

(58). — Seneca, *Epistolae ad Lucilium*, XXIV 26.

(59). — Plutarchus, *De Defectu Oraculorum*, XVII.

uma referência à morte de Jesus, como uma espécie de revelação sobrenatural do Drama do Calvário aos pagãos. Tal opinião está hoje abandonada. Entretanto, a lenda possui grande valor simbólico. Com a morte de Jesus, morreu, de fato, "Pan", o Universo eterno e divino do paganismo, e ficou salvo o homem dos vínculos do *Kósmos*. Cristo quebrou o encanto dos ciclos históricos, naturalizando a natureza, humanizando o homem, e divinizando a Deus. Poderíamos acrescentar: dando sentido e importância aos acontecimentos particulares da história". "Morreu o Grande Pan!" Sua morte é o ponto de partida de um novo humanismo e de uma gloriosa liberdade (59a).

§ 74. *A visão da Bíblia.*

O lugar, ocupado pelos judeus entre os povos antigos, era insignificante: medíocres nos parecem suas realizações culturais, comparadas com as de Hélade, e pouco extensas e duradouras suas conquistas territoriais, confrontadas com as de Roma. Entretanto, possuíam um privilégio de sumo valor no setor religioso: a noção de um único Deus transcendente, livre Criador do mundo e Senhor absoluto da história.

I. O Velho Testamento.

a) O Deus de Israel.

Quando Deus apareceu a Moisés numa sarça que ardia, disse-lhe: "Eu sou o que sou... Assim dirás aos filhos de Israel: *Aquêle que é*, enviou-me a vós" (60). Estas palavras contêm 'os germes de uma nova metafísica (61): "ser" é o nome próprio de Deus, isto é, Deus é o único Ser a existir necessariamente e por si; tôdas as coisas extradivinas poderiam não existir, e devem sua existência exclusivamente ao ato criador de Deus. Tal conceito de um Deus transcendente: "excelso sôbre tôdas as nações e cuja glória está acima dos céus" (*Salmo, CXII 4*), exclui forçosamen-

(59a). — O conto de Plutarco foi recentemente tratado também por Ernesto Grassi (in "Diálogo". I 1, págs. 9-12) e interpretado como a "morte do mito". Mas, para êste "philó-mythos", a morte de Pan não é uma libertação gloriosa, e sim um acontecimento desastroso.

(60). — *Exodo, III 14.* — A palavra hebraica é "Jahvé", menos corretamente "Jehová". Aos judeus era proibido pronunciar êsse nome sagrado de Deus; por isso usavam o termo "Adonai" (= meu Senhor). — Os filósofos gregos falam repetidamente em "to on" (= "aquilo que é"), e não em "ho òn" (= "aquêle que é"), não chegando a atribuir a Deus a personalidade, ou, pelo menos, muito raras vêzes, e sem repercussão observável na sua atitude religiosa.

(61). — A conclusão metafísica foi tirada por numerosos Padres da Igreja, dos quais citamos aqui S. Augustinus (*Enarratio in Psalmum CXXXIV 4*): *Sublatis de medio omnibus quibus appellari possit et dici Deus, Ipsum Esse se vocari respondit; et tanquam hoc esset ei nomen: "Hoc dices eis", inquit: "Qui est, misit me". Ita enim ille est, ut in ejus comparatione ea, quae facta sunt, non sint. Illo non comparato, sunt, quoniam ab illo sunt; illi comparata, non sunt, quia verum esse incommutabile est, quod ille solus est.*

te uma interpretação panteísta ou politeísta (62): “Ouve, ó Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor” (*Deut.*, VI 4). Jahvé não é deus nacional, mas o Deus universal de todos os povos e de todos os reis, quer o reconheçam ou não. Serve-se dêles para realizar os seus planos inabaláveis: a uns eleva e ergue, a outros quebra e destrói, que todos estão “na mão do oleiro” (*Jeremias*, XVIII 5). Este mundo teve seu início absoluto e terá seu termo absoluto: “No princípio criou Deus o céu e a terra” (63), e: “No princípio, Senhor, fundaste a terra, e os céus são obras das tuas mãos. Eles perecerão, mas tu permanecerás... Tu, porém, és sempre o mesmo” (*Salmo*, CI 26-28).

b) O Homem.

Diz a Bíblia: “E criou Deus o homem à sua imagem; criou-o à imagem de Deus, e criou-os varão e fêmea. E Deus os abençoou, e disse: Crescei e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a” (*Gên.*, I 27-28). O Deus Todo-Poderoso da Bíblia não tem os ciúmes mesquinhos do Zeus da mitologia grega: concede, de livre e soberana vontade, ao homem o domínio sobre a terra, incumbindo-o, desde o início, de uma missão cultural. Ao exercer essas atividades, o homem faz uma obra aprazível a Deus. Se Jahvé pode ser chamado um Deus zeloso, é que não tolera outros deuses diante de si: nem as obras das mãos divinas, nem os produtos das diversas atividades humanas (*Êx.*, XX 3-5). Neste ponto, é intransigente.

Considerando a grandeza do homem, o Salmista exclama: “Que é o homem para te lembrares dêle? Ou que é o filho do homem para o visitares? Tu o fizeste pouco inferior aos anjos; de glória e de honra o coroaste, e lhe deste o mando sobre as obras das tuas mãos” (*Salmo*, VIII 5-7). O homem é o rei da criação, encarregado por Deus de dominar a terra, a qual perdeu seu falso encanto de ente divino, ficando reduzida à sua verdadeira posição: à de ser obra de Deus. Se o conceito do “trágico” envolve grandeza e culpa da parte do herói, a Queda do primeiro homem é a maior de todas as tragédias, *prima malorum causa*; despojou o homem dos seus privilégios, afastou-o de Deus, e acarretou-lhe conflitos internos e externos. Disse Deus a Adão: “A terra será maldita por tua causa; tirarás dela o sustento com trabalhos penosos todos os dias da tua vida. Ela te produzirá espinhos e abrolhos, e tu comerás a erva da terra. Comerás o pão com o suor do teu rosto, até que voltes à terra de que foste tomado; porque tu és pó, e em pó te hás de tornar” (*Gên.*, III 17-19). O homem

(62). — Na prática, porém, o monoteísmo dos hebreus era sempre ameaçado pelo politeísmo dos povos vizinhos. Também é problemático até que ponto o povo era monoteísta convicto e não aderira a uma espécie de henoteísmo.

(63). — *Gênesis*, I 1 (cf. § 68 II, nota 10). — Cf. também *Salmo*, CIII e J6, XXXVIII-XXXIX.

caído, *spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus* (64), é um rei destronado, e o mundo histórico torna-se trágico.

c) A Aliança de Deus com o seu Povo.

Mas Deus, apiedando-se da lastimável condição do homem caído, fez uma aliança com o patriarca Abraão (65), à qual Israel, o povo eleito, devia seu lugar excepcional entre todos os povos da Antigüidade, aliança essa tão estreita que Jahvé pôde dizer a Moisés: "O Senhor Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isac, e o Deus de Jacó: êste é o meu nome por tôda a eternidade, e com êste nome serei recordado de geração em geração (*Êx.*, III 15; cf. *Atos*, III 32). E Abraão, o pai do povo eleito, recebeu esta promessa de Deus: "Eu te abençoarei, e multiplicarei a tua estirpe como as estrêlas do céu, e como a areia que há sobre a praia do mar; a tua descendência possuirá as portas de seus inimigos, e na tua descendência serão benditas tôdas as nações da terra" (*Gên.*, XXII 17-18). A aliança foi várias vezes renovada, por exemplo nos tempos de Moisés: "Por isso dize aos filhos de Israel: Eu sou o Senhor, que vos tirarei de sob o jugo dos egípcios, e vos livrarei da escravidão... e vos tomarei por meu povo, e serei o vosso Deus, e sabereis que eu sou o Senhor vosso Deus" (*Êx.*, VI 6-7).

Em virtude dessa aliança, ratificada a uma voz pelo povo de Israel (*Êx.*, XXIV 3), a história dos judeus tornou-se uma escola de pedagogia divina. Da fidelidade dos israelitas à palavra dada dependia a sorte não só dos indivíduos, mas também a da coletividade (*Êx.*, XX 5-6). Sendo fiel, o povo podia contar com a proteção divina, a manifestar-se em prosperidade, vitórias e paz; apostatando de Jahvé, era castigado e humilhado perante os seus inimigos. E' êsse o *leitmotiv* dos historiadores bíblicos. Dos numerosos exemplos que poderíamos alegar, citamos apenas um episódio do reinado de Roboão, filho de Salomão: a êle se dirige o profeta Semeias com estas palavras: "Eis o que diz o Senhor: Vós desamparastes-me, e eu vos desampararei também nas mãos de Sesac. E, consternados, os príncipes de Israel e o rei disseram: O Senhor é justo. E vendo o Senhor que se tinham humilhado, falou a Semeias, dizendo: Visto que êles se humilharam, não os perderei, mas dar-lhes-ei algum auxílio, e não farei cair o meu furor sobre Jerusalém por mão de Sesac" (*Paralip.*, II 12, 5-7).

- (64). — O pecado original consiste, *formaliter*, na privação culpável dos nossos bens sobrenaturais e preternaturais; *materialiter*, na desordem das nossas faculdades (= concupiscência). Mas, diz o adágio escolástico: *naturalia manserunt integra*; o hipotético homem "natural" difere do homem caído *sicut nudus a spoliato*. — Os protestantes e os jansenistas dão uma interpretação muito mais pessimista do pecado original, identificando-o com a concupiscência; visto que ela subsiste no homem batizado, o pecado não nos é perdoado pelo batismo.
- (65). — A essa aliança já precedera uma aliança "côsmica", feita com Noé e simbolizada pelo arco-iris (*Gênesis*, IX 8-17).

Mas além dessa lei de retribuição, aplicada pelos historiadores aos acontecimentos contemporâneos bem como aos do passado, percebemos outras vozes. O autor anônimo do maravilhoso livro de Jó reconhece que a criatura não pode arrogar-se o direito de entrar nos segredos insondáveis de Deus: "Por isso confesso que falei nêsciamente, e sôbre coisas que ultrapassam sobremaneira a minha ciência" (*Jó*, XLII 3). O autor é pensador arrojado, e não pode conformar-se com a explicação simplista, dada por seus coetâneos à distribuição do mal e do bem neste mundo. Apesar de ainda andar no vislumbre do Velho Testamento, anela pela plenitude da Revelação: "O', se Deus me revivificasse dêpois da minha morte, ficaria esperando todos os dias da minha vida que chegasse a minha mudança!" (*Jó*, XIV 14). Mas o autor não avista os horizontes resplandecentes de um além-túmulo, onde os sofrendores justos dêste mundo serão recompensados: acredita num sombrio inferno, *Xeól*, igual para todos, sejam justos, sejam injustos (66), e a verdadeira vida humana limita-se à terra. Mas como explicar, então, o sofrimento do justo? Jó ensina-nos a aceitar o sofrimento como um mistério inescrutável, como o procedimento soberano de um Deus transcendente (67), o qual devemos aceitar com respeito religioso, assim como devemos aceitar a felicidade com sentimentos de gratidão. Por mais incompleta que seja essa resposta, constitui um grande progresso sôbre a idéia primitiva e antropomorfa da retribuição. O problema do mal, insolúvel para a inteligência humana, era mais obscuro ainda para os pensadores do Velho Testamento, que ignoravam o destino transcendente do homem. E o *Eclesiastes*, "o primeiro existencialista da literatura mundial", é torturado pelo mesmo enigma, vindo com espanto que "o bom é tratado com o pecador, o perjuro como aquêle que jura a verdade" (*Ecl.*, IX 2).

Os profetas salientam o caráter pedagógico das provações a que está sujeito o povo eleito, frisando, ao mesmo tempo, que Deus é misericordioso e paciente. A obediência à lei divina não consiste em oferecer holocaustos, mas em ter o coração compungido (*Salmos*, XLIX e L; cf. *Amós*, V 22-24; *Oséias*, VI 6; etc.): é mais do que um culto escrupuloso e formalista a Jahvé, é o cumprimento fiel da sua lei moral. A moralidade interior (cf. *Deut.*, VI 5), embora sempre ameaçada por um formalismo exterior, é inseparável da religião que o Deus de Israel ensinou ao seu povo.

(66). — Ao lado dessas idéias pessimistas sôbre o *Xeól*, unde redire quemquam negant, percebemos, no decurso dos séculos também vozes mais esperançosas, por exemplo nos *Salmos*, XLIX e LXXIII.

(67). — Cf. *Jó*, XXXVIII-XXXIX, e São Paulo, *Rom*, IX 20: "O' homem, quem és tu, para replicares a Deus? Porventura o vaso de barro diz a quem o fêz: Por que me fizeste assim?"

d) O Messianismo.

Jahvé protegia visivelmente seu povo eleito, quando o libertava do jugo egípcio e o apossava na terra de Canaã. Nesses fatos históricos, que demonstram bem o poder do Deus de Israel, baseava-se a esperança dos judeus. Deus é fiel à palavra dada e, apesar de todos os pecados de chefes e populares, há de realizar seus planos mediante o povo eleito. Haverá uma constante redução de fiéis, mas sempre subsistirá um resto, do qual Deus se servirá, ao manifestar-se ao mundo para o bem da humanidade inteira. “O resto que ainda subsiste” (cf. *IV Reis*, XIX 4) há de ver nascer no seu meio o Messias, que um dia proferirá sua terrível sentença contra os gentios, fazendo plenamente justiça a seu povo. Então se iniciará a gloriosa época de Israel, o reino messiânico, a última fase da história humana: “O lobo e o cordeiro pastarão juntos, o leão e o boi comerão palha; e o pó será para a serpente o seu alimento. Não haverá quem faça mal, nem cause mortes em todo o meu santo nome, diz o Senhor” (*Isaías*, LV 25). Então Jahvé esmagará os maus, e glorificará os bons, pois a salvação não se limitará ao sangue de Abraão: “E acontecerá que todo o que invocar o nome do Senhor será salvo; porque a salvação se achará, como o Senhor disse, sobre o monte Sião e em Jerusalém, e entre os restos que o Senhor tiver chamado” (*Joel*, II 32). O reino messiânico, — não uma repetição de um movimento circular, imanente ao *Kósmos*, mas uma inovação completamente original, devida à vontade soberana de um Deus transcendente, fiel à sua palavra, — eis o sentido da história. Daí a esperança firme dos judeus na vinda do Messias, a crescer continuamente, apesar de eles viverem num período de decadência política e de humilhação perante os seus inimigos. “Oxalá romperas tu os céus e desceras de lá!” (*Isaías*, LXIV 1).

O messianismo dos judeus tem uma longa história, durante a qual se vai precisando a promessa divina: aqui podemos assinalar apenas alguns dos seus pontos culminantes. Vê-se a primeira alusão ao Messias nas palavras do chamado “Proto-Evangelho” (*Gén.*, III 15): “Porei inimizades entre ti (a serpente) e a mulher, e entre a tua posteridade e a posteridade dela. Ela (68) te pisará a cabeça, e tu armarás traições ao seu calcanhar”. Anuncia-se aqui, embora em termos vagos, a vitória definitiva do bem sobre o mal, e a salvação prometida tem caráter universal. Quando Abraão não hesita em sacrificar seu filho Isac a Jahvé, este lhe renova as promessas, já feitas anteriormente, dizendo: “Por mim jurei, diz o Senhor: porque fizeste tal coisa, e não perdoaste a teu filho único por amor de mim, eu te abençoarei e multipli-

(68). — Cf. § 44 II, c, nota 12.

carei a tua estirpe... e na tua descendência serão benditas tôdas as nações da terra, porque obedeceste à minha voz” (*Gên.*, XXII 16-18). A salvação prometida continua a ser universal, mas ao povo eleito, e particularmente à tribo de Judá (*Gên.*, XLIX 10), caberá um papel de destaque na execução dos planos divinos. Esta eleição envolve graves obrigações para o povo, como diz Deus, nos tempos de Moisés: “Eis que eu ponho hoje diante dos vossos olhos a bênção e a maldição; a bênção, se obedecerdes aos mandamentos do Senhor vosso Deus, que eu hoje vos prescrevo; a maldição, se não obedecerdes aos mandamentos do Senhor vosso Deus, mas vos apartardes do caminho que eu hoje vos mostro, e fordes após os deuses estranhos, que não conheceis” (*Deut.*, XI 26-28). Com a consolidação do povo israelita, as esperanças messiânicas vão-se revestindo de caracteres particularistas e até materialistas: o povo eleito será o grande beneficiado pela salvação, e tôdas as outras nações servirão Israel. A divisão das doze tribos, a decadência política, as guerras externas, o cativeiro de Babilônia e as perseguições religiosas não conseguem destruir o messianismo do povo humilhado: pelo contrário, continua êste a esperar a salvação contra tôdas as aparências, num porvir cada vez mais próximo, e as esperanças vão-se casando com rancores contra os “gentios”, dos quais se vingará um dia o glorioso Rei de Israel. Em vão protestam os profetas contra a profanação do messianismo, salientando o caráter espiritual e universal da salvação, e exortando o povo a converter-se a Deus. O novo Rei de Israel será um Príncipe de paz e justiça, seu reino abrangerá o mundo inteiro, e seu povo será humilde e piedoso; nem todos os que são da descendência de Abraão serão salvos: “Então eu darei aos povos lábios puros, para que todos invoquem o nome do Senhor, e se submetam ao seu jugo num mesmo espírito... Naquele dia, ó Jerusalém... exterminarei do meio de ti aquêles que, com as suas palavras faustosas, excitavam a tua soberba, e tu, para o futuro, não te orgulharás mais por possuíres o meu santo monte de Sião. E deixarei no meio de ti um povo pobre e humilde; e êles esperarão no nome do Senhor” (*Sof.*, III 9-12). O nacionalismo inveterado e o materialismo enraigado eram grandes obstáculos para os judeus aceitarem tais advertências, e ainda nos tempos de Jesus subsistia o messianismo terrestre. Perguntaram-lhe, no dia da sua Ascensão, os discípulos: “Senhor, porventura chegou o tempo em que restabeleceréis o reino de Israel?” (*Atos*, I 6). E, uns quarenta anos depois, Flávio Josefo chegou a tal ponto de adulação que considerou o Imperador Vespasiano como o Messias do povo judeu (69).

(69). — Flavius Josephus, *Bellum Judaicum*, VI 5,4.

O messianismo é o traço mais saliente da visão da história no Velho Testamento: ao passo que os outros povos tinham saudades de uma idade de ouro, a renovar-se periodicamente, os judeus tinham os olhares esperançosamente dirigidos para o futuro. Ou, para usarmos um termo moderno, tinham uma visão escatológica do processo histórico.

e) O Livro da Sabedoria.

No limiar do Novo Testamento acha-se o Livro da Sabedoria, escrito em grego na Alexandria dos Ptolomeus, o último livro do cânon do Velho Testamento (século I). Segundo o autor anônimo, a Sabedoria “é uma exalação do poder de Deus, e uma como emanção da claridade de Deus onipotente, e por isso não se pode encontrar nela a menor impureza, porque ela é o clarão da luz eterna, e o espelho sem mácula da majestade de Deus, e a imagem da sua bondade. E, sendo uma só, pode tudo; e, permanecendo em si mesma, renova tôdas as coisas, e, através das gerações, transfunde-se nas almas santas, e forma os amigos de Deus e os profetas” (*Sab.*, VII 25-27). Foi ela que criou o mundo, foi ela que guiou o povo eleito; foi ela que “formou o homem... a fim de que tivesse o domínio sobre as criaturas... e governasse o mundo com equidade e justiça” (*Ibidem*, IX 2-3); ela é a conselheira de Deus e a diretriz das suas obras; nos capítulos IX-XIX encontramos o primeiro esboço de uma teologia da história, a ensinar-nos que a Sabedoria salva a humanidade, assim como salvou o povo de Israel, e que os homens se perdem por abandoná-la. Por essas exposições ficamos preparados ao ensinamento do Novo Testamento de que a Sabedoria é a segunda Pessoa da Santíssima Trindade, o Verbo Divino (70), “pelo qual tôdas as coisas foram feitas, e nada do que foi feito, foi feito sem êle” (*Ev. João*, I 3).

Ainda por outro motivo é interessante êste livro: o autor, diferentemente de Jó e do Eclesiastes, já abre perspectivas ao destino transcendente do homem, e consegue destarte penetrar mais a fundo no mistério do mal. “Porque Deus criou o homem imortal, e o fêz à sua imagem e semelhança. Mas por inveja do demônio, entrou no mundo a morte, e imitam-no aquêles que são do seu partido. Mas as almas dos justos estão nas mãos de Deus, e não os tocará o tormento da morte. Pareceu aos olhos dos insensatos que morriam... , mas êles estão em paz. E, se êles sofreram tormentos diante dos homens, a sua esperança está cheia de imortalidade... Êles julgarão as nações, e dominarão os povos, e o seu Senhor reinará para sempre” (*Sab.*, II 23-III 8). A esperança num glorioso futuro messiânico para o povo judeu neste mundo vem

(70). — Já no Livro dos Provérbios, VII 22-31, encontramos a personificação da Sabedoria, em que muitos exegetas vêem a Sabedoria não criada.

a ser substituída por uma esperança num fim meta-histórico (71). Neste ponto, o autor supera todos os livros do Velho Testamento. Ainda não é cristão. Pois, embora saiba que há um céu em que os sofrimentos serão recompensados, ainda ignora que a chave do céu é a morte voluntária de Cristo no Calvário. Mas sua obra anuncia a aurora da Redenção.

II. O Novo Testamento.

Os autores do Novo Testamento vivem na certeza de ter vindo o Messias na pessoa de Jesus Cristo. A Igreja, por Ele fundada, é o reino messiânico, tão ansiosamente esperado pelos judeus, mas ela, em oposição às crenças judaicas, tem de sofrer muitas perseguições neste mundo. Diz São João: "Caríssimos, agora somos filhos de Deus; mas não se manifestou ainda o que seremos um dia. Sabemos que, quando ele se manifestar, seremos semelhantes a ele na glória, porque o veremos como ele é" (I Ep., III 2). Ainda não se iniciou a época vitoriosa: revelou-se Deus, tomando a forma de servo. O Verbo Encarnado "veio para o que era seu, e os seus não o receberam" (Ev. João, I 11). Mas todos os que o receberam tinham firme esperança "na glória vindoura que se manifestará em nós. Pelo que este mundo espera ansiosamente a manifestação dos filhos de Deus... Porque sabemos que todas as criaturas gemem e estão como que com dores de parto até agora" (Rom., VIII 18-22). E os primeiros cristãos estavam inclinados a esperar na segunda vinda do Senhor (grego: *parousía*) como num acontecimento muito próximo, desejando entrar com Cristo na eterna glória do Pai e suspirando com São João: "Vem, Senhor Jesus!" (Apoc., XXII 20).

Jesus Cristo é o Alfa e o Ômega (*Ibidem*, I 8), o princípio e o fim, o Senhor da história: através de todas as peripécias do drama histórico, incoerentes e caóticas para o intelecto criado, atinge ele com certeza infalível o seu fim. Ele, o Cordeiro imolado e o Deus ressuscitado, é o único capaz de abrir o livro da história e os sete selos, que simbolizam as diversas fases da história humana (*Ibidem*, V-VIII). E' um drama cheio de flagelos e calamidades. Mas a fase final é esplêndida: será criado um novo céu e uma nova terra, onde Deus habitará com os seus eleitos: "E Deus lhes enxugará todas as lágrimas dos seus olhos, e não haverá mais morte, nem luto, nem clamor, nem mais dor, porque as primeiras coisas passaram" (*Ibidem*, XXI 4). E' a derrota definitiva de todos os seus adversários. "Assim serão restauradas em Cristo todas as coisas, assim as que há no céu, como as que há na terra" (Ef., I 10). A história da humanidade, por ter seu termo final no *Kýrios* Jesus, possui sublime significado: não obstante serem

(71). — Cf. também Daniel, XII 1-3; *Mocab.*, II 7 e II 12, 42-46.

pavorosos os seus atos terrestres, o drama resulta numa apoteose eterna e meta-histórica de todos os que adoraram o Cordeiro. A essa visão magnífica de Apocalipse a arte europeia deve algumas inspirações grandiosas: o painel dos irmãos Van Eyck na catedral de Gand, e o côro final do oratório "Messias" de Händel: "Digno é o Cordeiro, que foi morto, de receber a virtude, e a divindade, e a sabedoria, e a fortaleza, e a honra, e a glória, e a bênção" (*Apoc.*, V 12).

§ 75. *O originalidade da concepção cristã.*

Durante a longa história da humanidade, o Cristianismo foi a única revolução séria, mas, infelizmente, não foi levada a efeito com seriedade a não ser por alguns santos. Neste parágrafo pretendemos examinar umas inovações originais que o Cristianismo trouxe ao mundo, opondo-as às teorias gregas: o mundo pós-cristão podia renegá-las ou impugná-las; era-lhe, porém, impossível ignorá-las. Muitas teorias modernas, mesmo de tendência anti-cristã, são produtos derivados de uma civilização que por muitos séculos viveu da Boa Nova, e seriam inconcebíveis ou até absurdas na Antigüidade clássica. Por isso mesmo um confronto entre as duas mundividências pode ser útil, também para quem não acredita no caráter sobrenatural e absoluto da Revelação. Muitas vezes poderemos referir-nos a observações já feitas nos parágrafos anteriores.

I. *Transcendência e Imanência de Deus.*

Já vimos várias vezes que o Deus dos cristãos (72) é transcendente e imanente: *oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime*, diz São Tomás, num artigo já citado (73). Ora, o Cristianismo, afirmando a transcendência divina com os judeus, deu um significado mais profundo e sublime à imanência divina, conhecida dos gregos, pelo mistério da Encarnação (74). Na Pessoa de Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, reconcilia-se a oposição, irreductível a uma fórmula abstrata: é a solução concreta e viva de um mistério que ultrapassa as faculdades do intellecto humano.

A êsse conceito de Deus corresponde a noção cristã da Divina Providência, que é transcendente e imanente ao mesmo tempo. E'

(72). — Cristo não veio destruir a lei ou os profetas, mas sim para os cumprir (cf. *Mt.*, V (17)). Os dois Testamentos são do mesmo Deus, cf. Augustinus (*Contra Adimantum*, XVII 2): *Hæc est brevissima et apertissima differentia duorum testamentorum: timor et amor: illud ad veterem, hoc ad novum hominem pertinet; utrumque tamen unius Dei misericordissima dispensatione prolatum atque conjunctum.*

(73). — Cf. § 68 II a; § 73 II b; etc. — Cf. também A. Grégoire, S. J., *Immanence et Transcendance*, Bruxelles-Paris, 1939.

(74). — As duas verdades simétricas: a transcendência e a imanência divinas, não se acham no mesmo plano; no Deus transcendente não há relação real com o Universo, e sua imanência não é uma emanação necessária.

verdade, Deus atua no mundo histórico normalmente mediante as causas secundárias, que são suas criaturas, mas a Providência não se limita a ser apenas a base fundamental dessas causas: Deus se revelou ao homem, irrompendo no processo histórico, mediante os patriarcas e os profetas, e culminantemente mediante seu Filho, o Deus-Homem (cf. *Hebr.*, I 1). *Pour l'esprit enfermé dans sa "philosophie", c'est scandale et folie de devoir s'incliner devant cette liaison, apparemment arbitraire, de l'absolu à une contingence historique* (75), mas para o cristão, Deus é muito mais do que o *Primus Motor Immotus* ou o "Pensamento do Pensamento", simples conclusões metafísicas que a nada obrigam. Deus é uma tremenda realidade, que "habita numa luz inacessível" (I *Tim.*, VI 16) e se manifesta ao povo de Israel por meio de relâmpagos e trovões (cf. *Êx.*, XIX 16). Deus é o Soberano que chama seus servos e exige que lhe respondam, como Moisés: "Aqui estou" (*Êx.*, III 4). Deus é Pessoa, com quem podemos comunicar por livres atos de inteligência e de amor. Deus é sobretudo um mistério de amor, que ama suas criaturas e quer que elas lhe correspondam o amor: "Deus é caridade" (I *Ep. João*, IV 8). A suprema dialética do processo histórico consiste num diálogo amoroso entre Deus e as criaturas racionais. Não basta reconhecermos a Deus como a Primeira Causa de maneira formalista: devemos "amá-lo de todo o nosso coração, e de toda a nossa alma, e de todo o nosso espírito" (*Mt.*, XXII 36). Compreende-se agora o grito extático de Pascal: *Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants. Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix* (76).

II. A Contingência da Criação.

Também vimos que Deus criou, de livre e soberana vontade, o mundo, o qual poderia não existir, ou ser diferente do atual (77). *Au lieu d'être suspendu à la nécessité d'une pensée qui se pense; l'univers est suspendu à la liberté d'une volonté qui le veut* (78). Os antigos não possuíam uma noção aprofundada da contingência por não fazerem a devida distinção entre o necessário absoluto, que é Deus, e o necessário derivado, que é o mundo. Por isso era-lhes impossível penetrar no fundamento metafísico da liberdade humana, que é a liberdade divina. Concebiam, sim, a liberdade política e social, — principalmente os jônios, os atenienses e, depois, os romanos, — e seus filósofos se esforçavam por precisar a noção da liberdade, sobretudo Aristóteles e a Estoa. Mas essas tentativas, por mais generosas que fôssem, pouco se

(75). — R. Guardini, *Pascal, ou Le Drame de la Conscience Chrétienne*, Paris, Édition du Seuil, 1953, pág. 38.

(76). — *Mémorial de Pascal in Pensées et Opuscules*, éd. Brunshvig, pág. 142.

(77). — Cf. § 68 II a; § 73 I d.

(78). — É. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris, Vrin, 1932, I pág. 74.

compadeciam com outras teses fundamentais dos seus sistemas. Não conheciam “a liberdade gloriosa dos filhos de Deus” (*Rom.*, VIII 21).

E’ significativo o fato de faltar aos antigos o conceito do pecado: em geral, imputavam seus maus passos a um juízo de juízo, não raro originado pelo cego Destino ou pela malevolência dos deuses. Os espíritos esclarecidos tinham geralmente uma idéia intelectualista da moral, resumida no adágio socrático: “Ninguém peca voluntariamente” (78a). Ao que o Salmista opõe: *Delicta quis intellegit?* (78b). O Cristianismo, descobrindo novas dimensões no coração humano, mostrou os abismos vertiginosos do *mysterium iniquitatis*: o pecado é um ato rebelde, por parte da criatura, de negação, de destruição, de niilismo; o pecador, enquanto depende d’ele, nega, destrói e aniquila a existência, a verdade e a soberania de Deus; é ineficaz, objetivamente falando, êsse ato, mas esta circunstância não lhe diminui a horrível intenção. Sem exagero, podemos dizer que o Cristianismo despertou no homem *le sentiment du gouffre* (Baudelaire) bem como a ânsia de uma perfeição completa.

A liberdade soberana e criadora de Deus corresponde, no homem, a uma liberdade relativa e criada, responsável por seus atos. Historicamente falando, podemos verificar que o Cristianismo deu ao homem sua verdadeira dignidade: a de ser pessoa (79). E’ só a esta condição que êle se pode tornar filho de Deus.

III. O Tempo.

O Cristianismo substituiu o conceito de um movimento circular, bastante comum entre os povos de Antigüidade, pela idéia do tempo retilíneo, o qual tem por limites a Criação e o Juízo Final (80). Logo se percebe que a Lei do Eterno Retôrno é incompatível com os dogmas fundamentais da fé cristã. Se admitirmos ciclos históricos, no sentido “cósmico da palavra”, haverá outro Adão, a pecar por comer do fruto proibido, e outro Redentor, a expirar os pecados do gênero humano. Diz São Paulo: “Jesus não entrou para se oferecer muitas vêzes a si mesmo. . . , mas apareceu uma só vez no fim dos séculos, para destruir o pecado com o sacrifício de si

(78a). — Cf. os textos colecionados por C. J. de Vogel (cf. nota 52), págs. 134-139. — Aristóteles (in *Ethica Nicomacheia*, III 5; cf. VII 3) distancia-se da doutrina de Sócrates, e admite a responsabilidade humana por seus atos.

(78b). — *Salmo*, XVIII 13. — O significado d’esse passo deve ser: “Quem conhece tôdas as suas falhas?”.

(79). — E’ significativo o fato de ter sido formulada a definição de “pessoa” a propósito das disputas cristológicas. Cf. § 17 III b, nota 3.

(80). — Cf. A. Toynbee, *Greek Civilization and Character*, (“A Mentor Book”, New York, 1953, pág. VI): *For them (os cronistas medievos) the history of mankind appeared, through the christian lens, as an interlude played, in Time, and upon the background of Eternity. It began at a definite moment with the Creation of the World; it was to end, equally abruptly, with the Last Judgment.*

mesmo. E assim como está decretado que os homens morram uma só vez, e que depois disso se siga o juízo, assim também Cristo se ofereceu uma só vez, em sacrifício para apagar os pecados de muitos; e a segunda vez aparecerá, não por causa do pecado, mas para salvação daqueles que o esperam” (*Hebr.*, IX 25-28).

O movimento eternamente repetido dos ciclos históricos exclui não só a liberdade humana, mas também a possibilidade de haver coisas novas e originais. O Cristianismo dá valor positivo aos acontecimentos singulares, que são únicos e irrevogáveis, e por isso mesmo possuem importância e sentido. A fé na Revelação baseia-se em fatos históricos, sendo tampouco fundada num mito como numa especulação filosófica. A Encarnação é um fato histórico, a realizar-se sob o Império de Augusto (*Lc.*, II 1-2; cf. III 1-2), não é um conto mitológico, a começar pelas palavras estereotipadas: “Era uma vez...”, aplicáveis a todos os mitos, que se perdem num passado nebuloso. Destarte se reveste de uma importância relevante a história para a consciência cristã: *Hujus religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae, pro salute generis humani in aeternam vitam reformandi atque reparandi* (81).

O processo histórico, relativo por definição, não pode possuir sentido absoluto: o fim da história é transcendente, “meta-histórico”, situado além dos limites do tempo. “Eu tenho por certo que os sofrimentos do tempo presente não têm proporção com a glória vindoura que se manifestará em nós” (*Rom.*, VIII 18). Cristo nasceu “na plenitude dos tempos” (*Ef.*, I 10; *Gál.*, I 4): debaixo do ponto de vista da história sagrada, não virá outra época mais perfeita, pois a salvação que fôra prometida nas épocas anteriores, nos foi dada definitivamente pelo Sacrifício divino de Jesus Cristo. É uma aquisição para sempre, porque nada poderá anular os eternos decretos divinos. *Rien jamais ne pourra plus séparer la nature humaine de la nature divine. Aucune rechute n'est plus possible. L'humanité est substantiellement sauvée. Reste la question de l'extension aux individus de ce qui est acquis à la nature entière* (82). Com a Encarnação, a história entrou na sua fase final. As seis épocas, em que Santo Agostinho e outros Padres dividem a história (cf. § 26 VII), constituem seis fases sucessivas de uma educação progressiva por Deus, devida à qual o homem, finalmente, atinge sua plena maturidade na Pessoa do Deus-Homem. A idéia do Progresso, ausente do pensamento grego e preparado pelo messianismo dos judeus, tem seu ponto de partida na visão cristã da história.

(81). — Augustinus, *De Vera Religione*, VII 13.

(82). — J. Daniélou, *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1953, pág. 10.

E afinal, o tempo histórico é o quadro em que o homem, — livre e responsável por seus atos, — toma decisões importantíssimas, não só para seu destino terrestre como também para seu fim transcendente e eterno. Se esta vida é uma peregrinação rumo à Jerusalém celeste, cumpre não perdermos de vista a nossa verdadeira pátria.

IV. Otimismo e Esperança.

O Cristianismo repudia todo e qualquer dualismo metafísico: tôdas as coisas, enquanto são, são boas, por serem criaturas de Deus e participarem, em escalas diferentes, do ser divino. Tal atitude exclui a obsessão do Fado, as astúcias ineptas do “prometeísmo” e um pessimismo radical quanto à origem da matéria. “Crejo na ressurreição da carne”, é um dos artigos da fé. A mundividência cristã é essencialmente baseada no *ordo rerum*, na hierarquia objetiva dos valores. O equilíbrio espontâneo das faculdades humanas foi destruído pelo pecado original; destarte se torna necessária uma ascese, uma mortificação, a qual, porém, nunca pode ser um fim em si, como o é para algumas seitas orientais. O exemplo clássico de um asceta otimista, inspirado por um amor ordenado, é São Francisco de Assis, que cantava o Hino ao Sol e chamava seu corpo “meu irmão burro”.

A êsse otimismo, fundado na noção acertada da Criação, o Cristianismo ajunta uma firme esperança na manifesta glória vindoura de Deus, pela qual também o homem entrará no *gaudium Domini*. A esperança é uma das três virtudes divinas, a basear-se na fidelidade do Senhor às suas promessas: “Porque na esperança é que fomos salvos. Ora a esperança que se vê, não é esperança; porque, como esperar aquilo que se vê?” (*Rom.*, VIII 24). Os cristãos primitivos, sublimando as esperanças messiânicas dos judeus, desejavam ardentemente a segunda vinda do Senhor: *Marán Athá!* (*I Cor.*, XVI 22). Talvez não seja temerário dizer que a esperança moderna na perfectibilidade ilimitada da humanidade, apesar das suas tendências anti-cristãs, é produto derivado e secularizado da esperança cristã e do otimismo cristão.

V. A Unidade do Gênero Humano.

O Cristianismo tem sempre ensinado com ênfase a unidade do gênero humano (83). Os indivíduos da espécie humana, diferentemente dos espíritos puros, *formae subsistentes*, não existem independentemente uns dos outros, mas “co-existem”: une-os estreitamente um laço de parentesco, no plano biológico; une-os, mais intimamente ainda, um laço de solidariedade, no plano sobrena-

(83). — Últimamente pela Encíclica *Humani Generis* do Papa Pio XII (1950).

tural. Diz São Paulo: “Mas Cristo ressuscitou dos mortos, sendo êle as primícias dos que dormem; porque, assim como a morte veio por um homem, também por um homem veio a ressurreição dos mortos. E, assim como todos morreram em Adão, assim também todos serão vivificados em Cristo” (I Cor., XV 20-22). Eis o fundamento teológico da solidariedade humana. O homem não é parcela exígua de um conjunto abstrato (por exemplo, da raça, do proletariado, da humanidade), mas todos nós somos irmãos de Cristo que se fêz homem para nós podermos tornar-nos filhos de Deus. E assim como Cristo “se humilhou, feito obediente até à morte, e morte de cruz” (Fil., II 8) e lavou os pés aos apóstolos (Ev. João, XIII 1-17), assim os homens devem imitar o exemplo divino em servir uns aos outros. “Na verdade, vos digo que tôdas as vêzes que vós fizestes isto a um dêstes meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes” (Mt., XXV 40). O amor ordenado ao próximo (83a) *concreto* (cf. “o bom samaritano”, Lc., X 26-37) é o segundo mandamento da Nova Lei (Mt., XXII 39) e, aos olhos do cristão, ato sumamente religioso.

VI. História Sagrada e História Profana.

A verdadeira história, a mais real, porém a mais escondida, é a história sagrada: a das obras de Deus relativa à nossa salvação. Não é idêntica à histórica eclesiástica, que lhe representa apenas os aspectos exteriores e visíveis: é uma *historia abscondita*, um diálogo íntimo entre Deus e as almas. As maravilhas de santificação que Deus efetuou no Velho e no Novo Testamento, não cessaram depois da Ressurreição (84): continuam a viver entre nós os *magnalia Dei* (Atos, II 11), mas êles se subtraem aos olhos humanos, menos em alguns casos, garantidos pelo magistério infalível da Igreja. Dessa história verdadeiramente mística descreveu a origem, o desenvolvimento e o fim Santo Agostinho na obra *De Civitate Dei* (cf. § 76).

A história profana, que nos fala de Impérios, de batalhas, de conquistas humanas no terreno das ciências, artes e técnicas, não tem valor religioso pròpriamente dito para o cristão, ao contrário do grego, cujo universo era divino e cuja civilização, apesar de todos os seus elementos humanistas, possuía feições profundamente religiosas. Cristo separou definitivamente as duas esferas, dizendo: “Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mt., XXII 21). O Cristianismo não se identifica com nenhuma civilização histórica, — não é grego, nem latino, nem russo, nem

(83a). — O Marxismo por exemplo sacrifica o homem concreto atual ao homem abstrato do futuro: *Pereat homo, vivat humanitas!* — E Nietzsche apregoava o amor ao “longínquo”.

(84). — Augustinus, *De Catechizandis Rudibus*, XXIV 45.

francês, — mas transcende tôdas as culturas, “fazendo-se”, com o Apóstolo, “tudo para todos, para salvar a todos” (I Cor., IX 22). Mas, ao mesmo tempo, “encarna-se” nelas, batizando-as, inspirando-as, penetrando-as; e separando-se delas logo que se guindam à condição de um Absoluto.

A Igreja, o Corpo Místico de Cristo, refletindo a natureza do seu Noivo Divino, é transcendente e imanente, sendo de caráter “teândrico”, isto é, divino-humano. Como tal, é gloriosa e fraca ao mesmo tempo. Quem quer eliminar um desses dois aspectos, mutila-lhe a natureza complexa. Cai-se no erro do Modernismo, por afirmar-se apenas a imanência (84a); cai-se no erro oposto do “intêgrismo” (85), por frisar-se apenas a transcendência. *Like Christ Himself, His Church is not an invisible spiritual community, but an incarnation of the divine in the domain of the terrestrial and the human. Her supernatural essence likewise reveals itself to us in the “condition of a slave”. Her “exanitião” (86) is even incomparably more profound and extensive than the dispossession of Christ and His revealed Word, especially because the Church is not the Word Incarnate Itself, but His mystical Body (87).*

Eis algumas noções que nos parecem importantes para a compreensão das forças espirituais, que foram despertadas pelo Cristianismo e que contribuíram para a formação da cultura ocidental.

(Continua no próximo número).

JOSE' VAN DEN BESSELAAR
da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

(84a). — Cf. Vincentius Lirinensis, *Commonitorium*, XXVIII: (*Ecclesia*) *crescat igitur... et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia.*

(85). — Cf. Emmanuel Cardinal Suhard, *Essor ou Déclin de l'Église*, Paris, 1947.

(86). — As palavras entre aspas são alusões a um texto de São Paulo (*Fil.*, II 5-7).

(87). — Palavras de K. Adam, citadas por R. Aubert, in *Truth and Freedom*, “Duchesne Studies”, Pittsburg-Louvain, 1954, pág. 84.