

O tema da luz em São Bernardo. Razão e Liberdade

Para Bernardo de Claraval, pensador de orientação platónino-agostiniana, embora aberto a problemáticas suas contemporâneas, para quem Deus é o alfa e o omega da criação, a definição de homem — enquanto ser criado à imagem e semelhança de Deus — passa, necessariamente, por uma compreensão dessa própria realidade. “Quid est Deus? Voluntas omnipotens, benevolentissima virtus, lumen aeternum, incommutabilis ratio, summa beatitudo, creans mentes ad se participandum, vivificans ad sentiendum, afficiens ad appetendum, dilatans ad capiendum, iustificans ad promerendum, accedens ad zelum, fecundans ad fructum, dirigens ad aequitatem, formans ad benevolentiam, moderans ad sapientiam, roborans ad virtutem, visitans ad consolationem, illuminans ad cognitionem, perpetuans ad immortalitatem, implens ad felicitatem circundans ad securitatem”¹.

Mas Deus, que criou o homem, pelo que este último é, ontologicamente, um ser dependente, outorgou-lhe, como uma espécie de privilégio, algo que só a ele próprio pertence, que lhe confere dignidade e força e o distingue de todos os outros seres criados: “Homo factus in honore”² porque possui livre arbítrio: “Primo namque in Christo creati in libertatem voluntatis /.../”³. Esta, com efeito, é uma faculdade da alma, que a torna dona de si mesma⁴, faculdade que é própria dos seres racionais⁵.

¹ S. BERNARDO, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1983 (edição bilingue, preparada pelos Monges Cistercienses de Espanha). Sempre que citarmos esta obra será do seguinte modo: a numeração romana indicará o número do volume, a árabe as páginas. Assim, neste caso, II, 220-222.

² I, 304.

³ I, 488.

⁴ Cf. I, 432.

⁵ Cf. I, 448.

Uma tal problemática aponta, de facto, para uma compreensão do homem como ser dotado de razão e liberdade. Do ponto de vista filosófico “/.../ est in deffinitionem hominem, quem dicunt animale rationale, mortale”⁶; ser dotado de sentidos, desejos e apetências”, mas também orientado para a “virtude” e “conhecimento”, portanto mediador privilegiado entre os seres sensíveis — dos quais participa mediante os sentidos, que são entendidos como um bem comum a todos os homens, quando perspectivados como meios para subir até às realidades invisíveis⁷, ou seja, valorização do corpo, desde que este não seja instrumentalizado “curam carne nostrae docet non perfici in desiderio”⁸ — e os seres inteligíveis, dos quais também participa, procurando o que é superior, de tal modo que “Tui portio spiritus est, quo superius quippiam frustra quaeris, quod non sit spiritus. Porro spiritus est Deus, sunt et angeli sancti, et hi supra te. Sed Deus natura, angeli gratia superiores sunt. Unum siquidem tui et angeli optimum, ratio est /.../”⁹.

A razão, segundo São Bernardo, é concebida, na sua essência, como capacidade inteligível — ela é o apoio do intelecto: “intellectus rationi innititur”. Este, enquanto se distingue da fé e da opinião, tem a possibilidade de aceder à verdade de um modo claro e evidente, e nesse sentido não se engana, até porque, além de ser fonte de certeza, tem em si o convencimento de que possui essa “notitiam veritatis”¹⁰. Mas, se assim é, isso significa que a fé e a razão estão ao mesmo nível de certeza absoluta: a inteligência, ou razão é actividade perscrutadora, investigadora: “Denique quod intellexisti, non est eo quod ultra quaeras /.../”¹¹.

Portanto, a inteligência é luz, é o que desvela, ou está desvelado, é o que ilumina a verdade, a realidade. Enquanto a fé possui um véu, o intelecto não possui esse véu¹².

Razão e liberdade apontam, inequivocamente, para a dignidade humana, são modos de a expressar. O homem deve sempre comportar-se em função do “ditado da razão”, impelido pelo “discernimento”, mas

⁶ II, 90.

⁷ Cf. II, 188.

⁸ II, 70.

⁹ II, 192.

¹⁰ Cf. II, 192

¹¹ II, 194.

¹² II, 192-194.

porque possui livre arbítrio pode fracassar e, nesse sentido, coloca-se ao nível dos animais, da irracionalidade, fazendo-se semelhante a eles¹³.

Mas, então, como se caracteriza essa outra dignidade? Como se caracteriza o livre arbítrio, qual o seu sentido? Para os medievais o homem é livre porque é semelhante a Deus. Esta tese defende-a também o “*Doctor Mellifluus*”, que identifica livre arbítrio e liberdade, considerando que esta corresponde à manifestação, no homem, da imagem e semelhança do Criador¹⁴, facto que lhe confere uma particular nobreza e dignidade, pois mediante ela o ser humano possui a sua própria lei, governa-se a si mesmo e participa da vontade de Deus, de tal modo que a liberdade de ser filho de Deus acaba por se constituir como a meta da liberdade humana¹⁵. E diz-nos São Bernardo: “*Is ergo talis consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem, et rationis, quod secum semper et ubique portat, indeclinabile iudicium, non incongrue dicitur, ut arbitro, liberum arbitrium, ipse liber sui propter voluntatem, ipse iudex sui propter rationem. Et merito libertatem comitatur iudicium, quoniam quidem quod liberum sui est, profecto ubi peccat, ibi se iudicat. Est autem iudicium, quia iuste profecto, si peccat, patitur quod nolit, qui non peccat nisi velit.*”¹⁶.

Se assim é, isso significa que o homem possui o poder fundamental de querer ou não querer, de tal modo que o livre arbítrio, que está assente na vontade e reside nela¹⁷, acaba por apontar para certa ambiguidade que aí se inscreve, pois “*Cuius voluntatis consensus, utique voluntarius, non necessarius, dum aut iustos probat aut iniustus, etiam merito beatos facit vel miseros*”¹⁸. Ambiguidade que é a condição tensional do ser humano no mundo, que assinala a sua dupla pertença, a situação paradoxal que o constitui. O homem, com efeito, é um ser misto de corpo e de espírito, e o livre arbítrio é, precisamente, uma espécie de espaço intermédio entre a carne e o espírito, dependendo inexoravelmente da vontade humana¹⁹. Desta última, de facto, decorre o poder do homem se elevar até às criaturas superiores, ou se degradar, degenerando até ao nível da animalidade.

O homem degrada-se quando “*Homo, cum in honore esset non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est*

¹³ Cf. II, 140.

¹⁴ Cf. I, 462.

¹⁵ Cf. II, 188.

¹⁶ I, 434.

¹⁷ I, 436.

¹⁸ I, 434.

¹⁹ Cf. I, 478.

illis”²⁰. Contudo, é indigno do homem viver como um animal, pois esse não é o seu destino²¹. Encontramo-nos aqui, sem dúvida alguma, com a ideia agostiniana expressa nas Confissões. Esta tese, mais tarde, no Renascimento italiano, será retomada por Giovanni Pico della Mirandola, com o objectivo de reforçar o tema da dignidade humana, mediante a outorga ao homem, por parte de Deus, do poder de se autodeterminar, segundo a sua escolha.

Para São Bernardo, homem terrestre, a sua condição não pode ser outra, pois não pode deixar de ser, simultaneamente, corpo e espírito²². Pelo pecado pratica o mal, afasta-se do seu princípio, relega-se para a “regio dissimilitudinis”, quando, verdadeiramente, e por dignidade própria, o homem foi concebido à imagem e semelhança de Deus. O pecado é, pois, a marca, a manifestação visível de que o homem obscureceu em si, pela sua acção, a “*imago Dei*”. Nesse sentido, a sua alma perdeu o brilho, ou seja, a luz: “/.../ hoc est imaginem suam, quae nativo spoliata decore, sub pelle peccati sordens, tamquam in pulvere latitabat /.../”²³.

Trata-se, deste modo, e quase paradoxalmente, por este mesmo poder do livre arbítrio, de restabelecer em nós essa imagem, na limpidez e luminosidade original, ou seja, sair da região dos corpos para a pátria dos espíritos²⁴, ou seja, procurar Deus.

Segundo E. Gilson, podemos afirmar, em registro bernardiano, que a voz da consciência nunca é silenciada no homem, pois este tem sempre a possibilidade de distinguir o bem do mal e, nesse sentido, temos sempre a assistência do livre arbítrio, mas porque erramos, falhamos, não propriamente o livre arbítrio, mas o “*concilium*”²⁵.

Atributo exclusivo do ser humano, nem Deus nem os Anjos, que se identificam com o bem, necessitam ou possuem livre arbítrio, pois cada um à partida está determinado: os habitantes da Jerusalém lá de cima são seres estáveis desde o princípio, na sua ordem²⁶, contudo, o homem, pelo contrário, tem o poder de se construir, não ontologicamente — pois nele há sempre algo que lhe foi conferido e que não depende de si mesmo, tanto

²⁰ II, 140.

²¹ II, 140.

²² Cf. I, 354-356.

²³ I, 466.

²⁴ Cf. II, 188.

²⁵ Cf. E. GILSON, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris, Vrin, 1980, 68.

²⁶ Cf. II, 194.

o seu ser quanto a sua liberdade foram-lhe dados por Deus — mas sim eticamente. Construir-se, do ponto de vista ético-moral, mediante a acção, a escolha, que deve ser sempre, num projecto de realização plena, uma escolha do bem, de tal modo que seja possível a seguinte afirmação: deleito-me na lei de Deus segundo o homem interior. A este desejo de elevação espiritual, de actualização da imagem que traz consigo, corresponde, do ponto de vista do livre arbítrio, o esforço para dominar, mediante a vontade livre, tudo aquilo que encurva a alma, que desfigura o homem, por exemplo, tudo aquilo que nele é concupiscência, pois devido à dualidade da nossa origem²⁶, o homem peca, cede à fragilidade que lhe é constitutiva, de onde a descrição bernardiana das misérias humanas²⁷. Isto significa que o ser humano, na sua condição de ser incarnado, é consciência dividida: uma coisa é saber o que se deve fazer, outra é fazê-lo, diz-nos São Bernardo²⁸. Tal facto aponta para uma fraqueza do querer, na qual reside a possibilidade do mal se inserir.

Se a dignidade humana passa pela afirmação, no homem, desse poder do livre arbítrio como “objecto de salvação”, isso significa que este, na sua radicalidade e pela dignidade que confere ao ser humano, é consentimento relativamente ao bem, mediante a virtude, pois é esta que permite evitar e recusar o pecado e a miséria. E este consentimento é, simultânea e inequivocamente, consentimento a Deus, pois todos os seres racionais, por tendência natural, aspiram ao melhor²⁹.

Ao animal, por exemplo, está-lhe vedada a salvação, precisamente porque lhe falta esse poder de consentimento oriundo da vontade e que permite que se acolha Deus³⁰.

Como nos refere E. Gilson, saber-se livre é possuir a ciência, não se saber livre é perder a sua razão, não se distinguir dos animais. Mas este saber-se livre é, também, reconhecer a origem deste poder, de quem lhe vem essa grandeza e dignidade que permite a afirmação “muito grande é o homem”³¹.

Aprofundemos, porém, o sentido da expressão “livre arbítrio” a fim de lhe captarmos o seu sentido mais radical. Diz-nos São Bernardo: “livre”

²⁷ II, 108.

²⁸ II, 108.

^{28a} II, 428.

²⁹ I, 326.

³⁰ Cf. I, 428.

³¹ E. GILSON, *op. cit.*, 50.

enquanto se refere à vontade, “arbítrio” na medida em que diz respeito à razão³². O livre arbítrio, portanto, tem a ver com a vontade racional, determinando-se como liberdade fundamental, ou seja, poder que o homem possui de querer. Por meio deste poder é-lhe possível desejar o mal, mas tal facto corresponde a um defeito da vontade, enquanto desejar o bem é um progresso, e ser capaz de todo o bem é a sua perfeição máxima, meta a atingir mas inatingível.

Contudo, para que se possa sempre e efectivamente querer o bem, o “livre arbítrio” por si só, ou seja, apenas mediante a dinâmica do esforço moral, não lhe assegura essa conquista. Ele necessita do concurso da Graça: “Itaque liberum arbitrium nos facit volentes, gratia benevolos”³⁴ e desse modo amamos Deus, mediante o consentimento e transformamo-nos em criaturas de Deus.

É o inequívoco reconhecimento de que ontologicamente somos dependentes que assinala uma espécie de corte metafísico entre Deus e o homem: “/.../ sola salvat misericordia, cuius quippe conatus ad bonum, et cassi sunt, si a gratia non adiuventur, et nulli, si non excitentur”³⁵. Então, se assim é, a Graça excita o livre arbítrio com a semente do desejo³⁶, ela orienta a acção humana numa atitude de reconversão do homem ao bem, de regeneração interior, de desprezo relativamente ao que é exterior e que distrai a alma do que é essencial.

Livre arbítrio e Graça cooperam entre si quando se trata compreender o esforço para o bem, mediante aquilo a que São Bernardo chama os “méritos”, que no seu entender são “sementes de esperança”³⁷.

Por tudo quanto foi afirmado até agora, podemos considerar que o homem é, para o Santo, uma realidade complexa e paradoxal, mas não contraditória. A sua concepção antropológica emerge da valorização que concede à dinâmica da existência.

Por um lado, e porque este tem a possibilidade de praticar o mal, apresenta-nos uma fenomenologia do homem decaído, mergulhado na obscuridade e treva do pecado, que habita a região da semelhança perdida. Por outro, chama a atenção para o facto de este não ser o seu verdadeiro

³² Cf. I, 436.

³³ Cf. I, 452.

³⁴ I, 448.

³⁵ I, 480.

³⁶ Cf. I, 488.

³⁷ Cf. I, 492.

destino, valorizando numa linha de claro optimismo antropológico — sem dualismo sensível — inteligível, mas outorgando a cada uma das ordens da realidade o seu sentido próprio, numa afirmação positiva de cada uma delas, desde que a sua hierarquia não seja alterada — defende uma concepção de homem como “Imago Dei”, que se constrói pelo esforço, pela acção, pelo querer realizar nas obras a imagem: “Verumtamen, quia carnales sumus et de carnis concupiscentia nascimur, necesse est cupiditas vel amor noster a carne incipiat, quae si recto ordine dirigitur, quibusdam suis gradibus duce gratia proficiens, spiritu tandem consummabitur, quia non prius quod spirituale, sed quod animale, deinde quod spirituale. Et prius necesse est portemus imaginem terrestris, deinde caelestis”³⁸.

Deste modo se reconhece que o sentido da existência está intimamente ligado à valorização da dimensão espiritual desta. Mas, e seguindo E. Gilson, há no seu pensar o sentimento conjugado da fraqueza humana e da força divina, que confere ao homem o poder de se superar a si mesmo³⁹. A via que aqui se abre é a da interioridade: é dentro de si que o ser humano encontra a resposta relativamente ao que é. “Reddire ad cor”, ou seja, entrar em si mesmo, recolher-se, pois aí encontra Deus. Estamos perante o agostiniano “noverim me noverim te”, reconhecimento inequívoco quanto à presença no seu interior, numa dialéctica de imanência — transcendência, do princípio divino enquanto fundamento do seu próprio ser.

A análise bernardiana da vida interior é fundamental para o itinerário do homem para Deus. E aquele que optou livremente por esta via deu o seu consentimento, atinge a salvação, de certo modo esbate em si mesmo o trágico da existência pelo reconhecimento de uma “garantia” toda espiritual e interior ao seu eu, que de alguma maneira o apazigua.

Emmanuel Mounier ao considerar o “Doctor Mellifluus” como uma das raízes da sua árvore existencialista estava a chamar a atenção para algo que no pensamento filosófico-teológico do Santo é absolutamente central⁴⁰ — a consideração de que o ser humano, na dinâmica da sua existência concreta, é um ser “in fieri”, ou seja, a fazer-se, pelas obras, pela acção, numa espécie de dialéctica tensional, toda feita de conversão interior, recuperando a sua inserção no mundo, embora o subordine a uma perspectiva espiritual, pois a aspiração maior do homem, que vive e sofre

³⁸ I, 354-356.

³⁹ Cf. E. GILSON, *Op. cit.*, 233.

⁴⁰ Cf. E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Gallimard, 1964, 12.

no trágico da existência, é ser imagem e semelhança de Deus, elevar-se ao espiritual: “*Praecedimus animo, et ne ipso quidem toto, sed parte modica nimis. Affectus iacent mole corporea praegravati et, luto haerentibus desideriiis, sola interim arida et tenuis consideratio praevolat*”⁴¹.

Estamos perante uma concepção existencial do homem, que aponta para o seu inacabamento, que progride para o bem e para a verdade, mediante o esforço e o desejo de se superar a si mesmo em cada instante, mas que também é capaz de recuos e desalentos. “*Homo viator*”, na metáfora de Gabriel Marcel, e que São Bernardo poderia apadrinhar, até porque este tema da itinerância é bem medieval, pois, nessa dialéctica de reconversão da região da dissemelhança à semelhança, o ser humano é um itinerante, um peregrino a caminho da sua verdadeira pátria, do seu lugar próprio.

Diz-nos São Bernardo, sintetizando a sua concepção de homem, que, como já referi, passa necessariamente por uma compreensão de quem é Deus como fundamento: “*Primum quod nobis praestitit, nos ipsi sumus: siquidem ipse fecit nos, et non ipsi nos. Parumne tibi istud videtur, quia te fecit? Cogita qualem fecit: nempe etiam secundum corpus egregiam creaturam, sed secundum animam magis, utpote imagine creatoris insignem, rationis participem, capacem beatitudinis sempiternae; porro secundum ambo simul prae ceteris creaturis maxime admirandam, cohaerentem sibi incomprehensibili artificio, investigabili sapientia Conditoris. Itaque tam magnum hoc donum, quam magna res homo*”⁴².

Contudo, compete ao homem não romper esta harmonia, pela virtude moral dar o seu consentimento e pelo esforço orientar-se existencial e concretamente para o seu fundamento e garantia do seu próprio ser finito. O que lhe foi conferido, aquilo que nele é um dom não aponta para uma passividade no homem, bem pelo contrário, devido a não ser um ser determinado, dado uma vez por todas, essa construção de si mesmo por si mesmo torna-o responsável, frente a si mesmo e frente a Deus, numa atitude dinâmica: de certo modo, a “*frágil mirada da nossa inteligência*” tem de ser apoiada, humanamente, pelo esforço moral ou liberdade, divinamente pela Graça.

Mas há que fazer frutificar esse dom, que é, simultaneamente, um ponto de partida e um ponto de chegada. No seu intervalo se percorre a existência humana, feita de progressos e recuos, de misérias e grandezas.

⁴¹ II, 198.

⁴² III, 584.

Percurso marcado pela racionalidade e liberdade, as quais tendo sido outorgadas ao homem, este é o seu "curator", que pelo esforço, quase paradoxalmente, tem de conquistar a todo o instante — esta a condição do homem terrestre que tem em si a imagem celeste.

MARIA DE LOURDES SIRGADO GANHO