

ARTIGOS

AGOSTINHO E AS TEORIAS DA IMAGEM NA IDADE MÉDIA¹

AUGUSTINE AND THE THEORIES OF IMAGES OF THE MIDDLE AGES

Olivier Boulnois²

Tradução de André Luís Tavares³

RESUMO

Agostinho é o único pensador antigo a ter redigido um tratado sobre o conceito de imagem, a “Questão 74”, onde demonstra a plausibilidade de uma imagem (invisível) do invisível. Esta concepção esclarece a reticência dos *Libri Carolini* para com a teologia do ícone, desenvolvida pelo Concílio de Niceia II. A doutrina agostiniana da imagem mental, associada ao texto decifrado, permite que se compreenda a teoria medieval da meditação, e a inflexão que ela sofre, tornando-se “representação” (Elredo de Reivaux). Ela permite, por fim, justificar a doutrina da visão face a face, contra a invisibilidade de Deus na outra vida, definida por Dionísio e João Escoto Erígena, que será condenada em 1241.

Palavras-chave: Imagem. Semelhança. Invisível. Escritura. Meditação. Representação.

¹ Tradução a partir do original francês *Augustin et l'origine des doctrines médiévales de l'image*, da RSPT (*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*) 91 (2007), p. 75-91.

² Doutor em Filosofia pela Universidade de Poitiers. Professor de Humanidades da Escola Prática de Altos Estudos, Paris. *E-mail*: boulnois.olivier@gmail.com

³ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Mestre em Teologia pelo Pontifício Ateneu Santo Anselmo. *E-mail*: a.tavaresop@yahoo.com.br

ABSTRACT

Augustine is the only ancient thinker to have drafted a treatise on the concept of images, “Question 74”, where he shows the possibility of an image (invisible) of the invisible. This conception sheds light upon the reticence of the *Libri Carolini* towards the theology of icons developed by the Second Council of Nicaea. The Augustinian doctrine of the mental image, associated with the deciphered text, makes it possible to understand the medieval theory of meditation, and the inflection it undergoes in becoming “representation” (Aelred of Reivaulx). It makes possible, finally, the justification of the face to face vision, as opposed to the invisibility of God in the hereafter, a position defined by Dionysius and John Scotus Erigena, to be condemned in 1241.

Keywords: Image. Resemblance. Invisible. Scripture. Meditation. Representation.

INTRODUÇÃO

Para compreender as teorias medievais da imagem no mundo latino, um Padre da Igreja exerce um papel decisivo. Trata-se de Santo Agostinho. Mesmo que nem sempre citado, sua reflexão constitui o alicerce teórico das análises medievais. É também seu pensamento original que permite compreender por que o pensamento medieval latino resistiu por séculos à teologia grega dos ícones.

Estudarei sucessivamente a oposição entre a teoria geral da imagem elaborada por Agostinho e aquela que propõe o Concílio de Nicéia II. Em seguida, a relação entre a teoria agostiniana da leitura e a teoria medieval da meditação. Finalmente, a oposição entre a teologia agostiniana da imagem de Deus e a teologia dionisíaca da dissimilaridade.

1 NICÉIA I CONTRA NICÉIA II

A importância de Agostinho na Idade Média explica-se notadamente pela originalidade de seu pensamento sobre a questão em pauta. Ele é o único pensador antigo a dedicar um tratado à natureza da imagem, a “Questão 74”, conhecida pelo título “O que é uma imagem?”, presente na obra “Sobre oitenta e três diversas questões”. A questão nasce de uma dificuldade exegética: qual o significado da expressão de São Paulo segundo a qual o Filho é “a imagem do Deus invisível” (Carta aos Colossenses, Capítulo 1, Versículo 15)? A pergunta conduz Agostinho a se interrogar em relação a outro problema: o que é uma imagem do invisível? Podemos dar ao conceito de imagem – originalmente, visual – um sentido suficientemente extenso, a fim de que ele possa ter por objeto o invisível por excelência? Agostinho responde por meio do exame conjunto dos conceitos de semelhança, de imagem e de igualdade, numa reflexão que serviu de base a todos os autores medievais, mesmo que tenham enriquecido sua análise com outras observações, advindas de Aristóteles ou dos Padres gregos.

É preciso distinguir imagem, igualdade e semelhança. Pois lá onde há *imagem*, há sempre semelhança, mas nem sempre igualdade; lá onde há *igualdade*, há sempre semelhança, mas nem sempre imagem; lá onde há *semelhança*, nem sempre há imagem, nem igualdade.

Lá onde há *imagem*, há sempre semelhança, mas nem sempre igualdade. Assim, em um espelho, há a imagem do homem, porque ela dele advém (*expressa est*); há também, necessariamente, semelhança e, entretanto, não há igualdade, pois muitos [dos traços] faltam à imagem, que são, no entanto, inerentes à coisa da qual ela é tirada (*expressa est*). Lá onde há *igualdade*, há sempre semelhança, mas nem sempre imagem. Assim acontece com dois ovos da mesma espécie (*paribus*): porque neles há igualdade, há também semelhança; de fato, tudo o que se faz presente em um se faz no outro; contudo, não há imagem, pois nenhum dentre os dois é tirado (*expressum*) do outro.

Lá onde há *semelhança*, nem sempre há imagem, nem igualdade. Pois todo ovo, enquanto ovo, se parece a todos os ovos; mas o ovo da perdiz, mesmo que semelhante ao da galinha, enquanto ovo, não é, todavia, nem imagem, porque não é tirado do outro, nem igual, pois este é menor e de outro tipo de animal (*genus animantium*)⁴.

Esta análise se esforça em distinguir três conceitos, que Hilário de Poitiers havia conscientemente identificado: os conceitos de imagem, de semelhança e de igualdade⁵. Agostinho exprime-se em um vocabulário lógico: trata-se de saber em que sentido uma inferência é possível entre esses diferentes conceitos. A relação de imagem implica uma semelhança, mas a imagem não implica igualdade. A igualdade implica a semelhança, mas não implica a imagem. A semelhança não implica nem a imagem nem a igualdade. Esses três conceitos constroem um todo coerente, mas complexo, de inferências não recíprocas.

⁴ *Quatre-ving-trois questions diverses*, q. 74 (BA 10, 326-328).

⁵ *La Trinité* II, 11 (SC 443, 297).

Toda essa construção permite mostrar em que o Filho pode ser uma imagem invisível, mas igual ao Pai: a igualdade não é nem implicada pela imagem, nem contraditória em relação a ela. Ela é simplesmente compatível. Agostinho vai, pois, mais longe que Platão e Hilário. A imagem não implica nem a desigualdade, como dizia Platão⁶, nem a igualdade, como acreditava Hilário. Agostinho encontrou o meio de sair dessa antinomia, distinguindo o funcionamento do conceito de imagem da aplicação dos conceitos de semelhança e de igualdade.

Agostinho constrói, assim, uma teoria *geral*, válida para toda imagem, mas que continua compatível com o caso particular da teologia trinitária: desde Niceia I, afirma-se que o Filho é uma imagem igual ao Pai, sem deficiência (*aparallaktos*).

A imagem implica sempre um princípio produtor. Temos aqui o fundamento de uma teoria da *expressão*: exprimir é “provir de”. Por outro lado, a semelhança pode existir entre pares, entre iguais, sem implicar uma dependência causal de um em relação ao outro. Assim, a imagem perfeita pode ser também uma imagem invisível. Toda a teoria da imagem visível é construída em torno de um vazio central: o conceito de imagem invisível.

Para Agostinho, existe ainda uma ruptura entre a teologia e a economia: a teologia baseia-se na imagem divina e a economia, sobre a salvação corporal.

Cristo segundo sua divindade fala ao coração; segundo sua carne, aos olhos e adverte do exterior; ele habita no interior, para que sejamos convertidos e vivificados por ele, que sejamos formados por ele, pois ele é a forma, não feita pela mão do homem, de todas as coisas⁷.

Assim, a visão de Deus deve ser buscada fora de toda imagem sensível, no inteligível. Deus não pode ser preso a nenhuma imagem visível, o que também vale para realidades inteligíveis em geral.

⁶ É o que mostra especialmente o diálogo “Crátilo” (431 c- 432b).

⁷ AGOSTINHO, *Sermones* 264, 4 (PL 38, 1216).

De modo contrário, como mostrou C. Schönborn, a teologia do ícone fundamenta-se na união hipostática e na comunicação dos idiomas. O ícone é uma imagem da hipóstase, e não da natureza divina, que permanece incompreensível e incircunscritível. É porque houve uma antropomorfose de Deus que ele pode ser representado (mas unicamente na pessoa do Filho); não há um antropomorfismo.

Como disse o Concílio de Niceia II: “aquele que se prosterna diante do ícone prosterna-se diante de hipóstase daquele que nela é inscrito”⁸. O que se pode representar não é nem sua natureza, nem sua natureza humana, mas a “hipóstase” única do Cristo, “perpendicular” a essas duas dimensões e lugar da união delas. Negar que essa hipóstase possa ser representada é, portanto, negar a própria encarnação.

Segundo os termos de João Damasceno:

Antes, de um Deus sem corpo e sem contornos, não se fazia nenhuma espécie de imagem. Mas atualmente, Deus apareceu na carne e se envolveu na vida dos homens, de modo que eu faço uma imagem do que, de Deus, é visto. Eu não me prosterno diante da carne, mas diante do Autor da carne, tornado carne por mim⁹.

A justificativa do ícone remonta à antropologia do Concílio de Calcedônia: no Cristo, existe uma hipóstase e duas naturezas. O que é representado é a pessoa, não uma natureza: Pedro, e não sua alma ou seu corpo, o Cristo, e não a divindade ou a humanidade. É por isso que, representando a pessoa de Cristo, atinge-se o ponto de comunicação entre as propriedades divinas e humanas de Cristo.

Insistamos sobre esse ponto: em nenhum momento, e para nenhuma das partes do debate, não estava em questão a ideia de pintar sob uma forma visível o divino enquanto divino (Deus Pai).

⁸ Cf. F. BOESPFLUG e N. LOSSKY, *Nicée II. 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*. Actes du colloque international “Nicée II”, tenu au Collège de France, Paris, les 2, 3, 4 octobre 1987, Paris, Cerf, 1987.

⁹ *Discours sur les images I*, 16; trad. fr. D. Menozzi, *Les images, l'Église et les Arts visuels*, Paris, Cerf, 1991, p. 93.

“Não venero [a carne] como Deus, de modo algum!”¹⁰. O problema era, primeiramente, saber se se podia representar em imagem o Deus feito homem, Cristo (sem abolir sua divindade), quer dizer, dele fazer uma “imagem santa”, em seguida, se o poderíamos venerar por meio dessa imagem (em sua divindade, através sua humanidade). Em sua intencionalidade teológica (a não ser em sua materialidade de imagem), o ícone é algo bem diferente de um ídolo, condenado pelo judaísmo e pelo islã, que simplesmente dá uma forma humana arbitrária à divindade, a fim de poder representá-la e venerá-la. Se um Deus tomou a iniciativa de se fazer homem, não é mais necessário de retirar de Deus todo traço humano, como se isso transgredisse a pureza de sua transcendência.

Qual foi a reação do Ocidente ao tomar conhecimento dos decretos de Niceia II? Uma das mais importantes foi a redação dos *Libri Carolini*. Esses se referem a Agostinho como autoridade principal: consideram-no como “o maior dos filósofos”¹¹. Temos, além do mais, as notas marginais que indicam a aprovação de Carlos Magno ao texto dos *Libri Carolini*: essas são particularmente vigorosas quando se tratam de citações de Agostinho.

O livro “Sobre oitenta e três diversas questões”, de Agostinho, exerce aqui um papel central, distinguindo os três conceitos de imagem, semelhança e igualdade, que os *Libri Carolini* acusam os gregos de haver confundido¹². De um modo bastante revelador, os *Libri Carolini* opõem o Concílio de Niceia I ao de Niceia II; o primeiro restabeleceu a ortodoxia trinitária, o segundo se perde na heresia¹³. Há, portanto, uma relação entre a teologia latina da Trindade (que em breve se oporá à teologia grega, porque aquela admite a processão do Espírito Santo do Pai “e do Filho”: a *Filioque*) e a negação da teologia do ícone.

¹⁰ *Discours sur les images* I, 16; trad. fr. D. Menozzi, p. 93.

¹¹ *Libri Carolini* I, 2; *Opus Carolini Regis contra synodum (Libri Carolini)* ed. A. FREEMAN, P. MEYVART (*Monumenta Germaniae Historica, Concilia, II, Supplementum I*), Hanover, 1998, p. 118.

¹² *Libri Carolini* I, 8, p. 145.

¹³ *Libri Carolini* IV, 13, p. 516.

Essa questão remonta ao problema do estatuto do Filho como imagem expressiva do Pai. Para a Idade Média latina, a imagem não pode ser manifesta fora de sua consubstancialidade ao Pai. Ela é “imagem invisível” do invisível. Tal interpretação prevalece em meio à polêmica latina antiariana. Ela interpreta como herético o pensamento grego: fazendo do Filho uma manifestação de Deus, os gregos parecem torná-lo inferior, negando, assim, sua divindade (arianismo), ou ao menos supondo que ele a teria recebido somente por adoção (“adocionismo”). Em reação ao pensamento grego, a teologia carolíngia exigirá progressivamente o desenvolvimento da *Filioque*: o Espírito Santo garante a igual dignidade do Pai e do Filho, procedendo de ambos; ele fecha a unidade trinitária (donde seu nome de “ligação” – *vinculum*). Ora, é em nome da mesma teologia trinitária que os carolíngios opõem-se à teologia de Niceia II.

Se a imagem natural pode ser imagem de uma hipóstase (um filho em relação a seu pai, o Filho em relação ao Pai), a imagem artificial não é por natureza a imagem de uma hipóstase: “Entre as imagens, algumas são da mesma substância, outras não, como a pintura”¹⁴.

A principal articulação do conceito de imagem, no mundo latino, passa entre a imagem consubstancial à original, e à imagem não consubstancial. O conceito-chave é o de substância, e não o de hipóstase, como para os gregos. Os *Libri Carolini* refutam, assim, a opinião bizantina segundo a qual as imagens não mentem, mas sim concordam com a Escritura. Eles censuram os bizantinos por falar de imagens “verdadeiras e santas”, e distinguem entre as histórias, que são suscetíveis de um conteúdo didático, e as imagens dos santos, às quais seria vão atribuir um. Toda profundidade da arte vem compensar a impossibilidade da inscrição direta de uma imagem pessoal, de uma semelhança absoluta da hipóstase em sua figura visível. Dada sua impotência, a forma exercerá outra função, puramente decorativa. Ao contrário da palavra, a imagem não é o que ela representa¹⁵; a

¹⁴ AGOSTINHO, *Quaestiones Deuteronomii* 4 (CCL 33, p. 277).

¹⁵ *Libri Carolini* IV, 1, p. 489-491; I, 2, p. 117.

imagem artística é ilusória, feita de pigmentos sedutores, enquanto que aquela que é o Filho é verdadeira. A imagem corporal é “morta”, não consubstancial ao protótipo, à diferença dos restos dos santos¹⁶.

Os *Libri Carolini* não levam em consideração, de modo algum, a intencionalidade da imagem. Eles recusam projetar sua análise em direção a um reconhecimento do protótipo, e se limitam a mencionar seja a materialidade da imagem, seja seu significado transcendente, justapondo as análises, e abrindo um espaço imenso para o papel do artista, destinado a reencontrar a individualidade singular, que não é dada automaticamente pela semelhança e pela dependência causal. Os *Libri Carolini* são, pois, radicalmente incapazes de perceber em que sentido uma imagem é intencionalmente o que ela mostra.

2 A MEMÓRIA, A ESCRITA, A IMAGEM

Para Agostinho, especialmente no *De Genesi ad litteram*, três sortes de conhecimento articulam três graus da alma: a visão corporal (percepção de um objeto pelos sentidos externos), a visão espiritual (que dá uma imagem dos corpos ausentes, reais ou fictícios), e a visão intelectual (que percebe os objetos incorpóreos, sem imagem).

Segundo Agostinho, nada de corporal pode causar um efeito na alma; o espírito não é uma matéria submissa às impressões do corpo. O corpo é simplesmente a condição *sine qua non* da percepção, não sua causa produtora. É por isso que não é a visão corporal que produz uma imagem no espírito (*spiritus*), mas é o próprio espírito (*spiritus*) que “a produz em si mesmo, com uma maravilhosa rapidez, a qual é indizivelmente distante da lentidão do corpo”¹⁷. O espírito é um princípio ativo, que exerce domínio sobre o corpo, a realidade passiva sobre a qual ele age. A imagem é uma imagem do corpo no espírito. No caso das visões imaginárias, das lembranças do passado ou das antecipações em relação ao futuro, sua imagem, mesmo se ela é imagem de uma realidade corporal, é de natureza espiritual.

¹⁶ *Libri Carolini* III, 24, p. 449.

¹⁷ *De Genesi ad litteram*, XII, 16, 33 (BA 49, 382).

Precisamente, quando o objeto corporal é ausente dos sentidos, a visão espiritual é percebida pela alma, ação conhecida como representação.

Após a imagem sensível, e o fantasma imaginativo, vem a visão “sem imagem”, que se baseia sobre as realidades inteligíveis, inclusive Deus. Daí se segue que, para as realidades inteligíveis, os objetos sensíveis exteriores são apenas ocasião de uma reminiscência. As imagens perceptíveis reenviam a alma ao seu pensamento, em lugar de serem a mediação para alcançar os objetos transcendentais. Sabemos que, para Agostinho, não se ascende ao que é superior sem passar pela interioridade do eu. “Entra em ti mesmo, não vás para o exterior”. O pensamento consiste em recordar um conceito na ocasião de uma percepção sensível. O sensível é múltiplo, é a expressão *turba phantasmatum* que o caracteriza: o tumulto, a multidão, a desordem, a agitação, em oposição à interioridade unificada, que nos permite associar-nos à unidade divina (*De vera religione*). Assim sendo, a visão de Deus não é esperada senão no ponto mais alto da alma que medita, e não passando pelas meditações sensíveis.

O *leitmotiv* da teoria do conhecimento em Agostinho é: “ele adverte pelo lado de fora, ele ensina pelo de dentro” (*Foris admonet, intus docet*¹⁸). Nossa dependência em relação às realidades sensíveis exteriores, nosso regime de exterioridade, faz do homem um ser distraído, alienado. Mas toda experiência sensível pode e deve ser uma *admonitio*, uma chamada de atenção, uma incitação a passar do sensível ao inteligível, do temporal ao eterno, do interior ao exterior.

A este respeito, o corpo, a linguagem e as imagens possuem o mesmo estatuto: ocorre ainda o mesmo no caso particular de Cristo¹⁹. A oposição essencial passa entre o divino e o humano, entre o Verbo invisível e o Cristo visível: a encarnação e a economia da imagem se adaptam ao regime da exterioridade para restaurar o regime da interioridade.

¹⁸ *Le Maître* 11, 36; 11, 38; 14, 46 (BA 6, 132, 136, 152).

¹⁹ *Le Maître* 11, 36; 14, 46 (BA 6, 132, 152); *Le Libre Arbitre* II, 14, 38; III, 10, 30 (BA 6, 348, 442).

E porque doravante é necessariamente por meio de nossos olhos e de nossas orelhas que somos advertidos em relação à verdade, e porque é difícil resistir aos fantasmas que penetram por meio destes sentidos em nossa alma – mas é também através deles que penetram os prolegómenos da verdade – logo, neste emaranhado (*perplexitas*), quem não terá o rosto cheio de suor para comer seu pão?²⁰

Na origem, Deus falava ao intelecto do homem diretamente, sem mediação, por meio de uma palavra não exterior, mas interior. A verdade era nele vivente de modo constante. Esse permanece um ideal que se espera utilizando o sensível, os sinais e as imagens apenas como um primeiro passo (*admonitio*).

Os *Libri Carolini* conhecem o argumento original de Gregório Magno, segundo o qual a imagem é um resumo. Mais precisamente: infeliz, a memória, que, no lugar de possuir interiormente, na interioridade do coração, a presença de Cristo, necessita uma visão em imagem (*imaginaría*), exterior, carnal, artificial!²¹. “Não têm uma boa memória aqueles que para não esquecer os santos, ou mesmo o próprio Senhor, erigem imagens para este fim”²². A oposição agostiniana entre a imagem sensível, a imagem mental e o inteligível sem imagem é evidentemente o pano de fundo dessa crítica. A imagem pode mesmo tornar visíveis as coisas que não existiram, não existem e nunca existirão e, desse modo, confundir a memória²³.

Nesse sentido, é a questão da meditação que se apresenta. Agostinho insistia sobre a ligação entre a imagem e a escrita. O elo entre o signo vocal ou escrito e a falsa imagem não existe apenas na alma daquele que percebe, e que depois exprime sua sensação, mas também no sentido da decodificação da mensagem. Quando

²⁰ *La Genèse contre les Manichéens*, II, 20, 30 (BA 50, 344).

²¹ *Libri Carolini* IV, 2, p. 493.

²² *Libri Carolini* II, 22, p. 275: é o título do capítulo, que se opõe a um argumento de ESTÊVÃO DE BOSTRA, *Contra Iudaeos*, citado no Concílio de Niceia.

²³ *Libri Carolini* III, 23, p. 441.

deciframos um texto, revelam-se sem cessar imagens correspondentes aos significados dos termos que descobrimos²⁴.

Quando damos fé às realidades corporais “objetos do” que lemos ou ouvimos sem os ter visto, é necessário que nosso espírito forje delas alguma “imagem” por meio de linhas e de formas corporais, como ela se apresenta ao nosso pensamento; ou esta imagem não é verdadeira, ou é verdadeira (mas isso não ocorre senão que muito raramente); e, todavia, o que importa não é que nós lhe demos fé, mas que ela sirva a atingir outra coisa, que nos é sugerido por ela. De fato, qual leitor, qual auditor dos escritos do Apóstolo Paulo ou do que se escreveu sobre ele não forja em seu espírito (*non fingat in animo*) o rosto do Apóstolo e de todos aqueles que são nomeados “em seus escritos”?

Tratando-se de realidades sensíveis, não há palavra sem imagem. A leitura ou a audição de uma mensagem são sempre acompanhadas, no ato da interpretação, de uma imagem sensível. Ao mesmo tempo em que compreendemos o que significa um discurso ou um texto, nosso espírito nos representa sempre seus significados por meio de imagens. Não mais do que podemos conhecer, não podemos ler ou escutar um discurso sem representar a nós mesmos, em imagem, os objetos e as personagens que ele evoca. Quando estes objetos ou estas pessoas nos são desconhecidos, produzimos um fantasma ou uma ficção. Toda compreensão de um texto é acompanhada pela visão de uma imagem.

Elas provêm de uma construção do espírito humano, não de uma transcendência externa ao espírito daquele que medita a Escritura²⁵. “O rosto de carne do próprio Senhor varia, ele é forjado por inumeráveis representações (*cogitationum*) diferentes, mesmo que ele tenha sido único, não importa como tenha sido”. A verdade não é a imagem que o espírito forma para ele mesmo, tendo em vista representá-la para si. Esta permanece privada, sem dúvida muito diferente da pessoa real.

²⁴ *De Trinitate*, VIII, 4, 7 (BA 16, 41).

²⁵ *De Trinitate*, VIII, 4, 7 (BA 16, 41).

Pouco importa: a função dessa representação não é nos apresentar a verdade, mas de dar ao nosso pensamento um conteúdo imagético.

Agostinho aplica sua teoria dos três gêneros de conhecimento à leitura²⁶.

O único preceito, “Tu amarás o teu próximo como a ti mesmo” (evangelho segundo Mateus, capítulo 22, versículo 39), quando o lemos, supõe três sortes de visão: a primeira, pelos olhos, graças aos quais lemos estes escritos; a segunda, pelo espírito humano (*spiritus hominis*), graças ao qual nós nos representamos (*cogitatur*) nosso próximo, mesmo ausente; a terceira, por uma intuição (*contuitio*) da alma intelectual (*mens*), graças à qual nós consideramos o próprio amor como objeto do pensamento.

Agostinho evidencia três níveis na interpretação de um texto.

1. A decifração das “letras” como signos (a materialidade do texto), que se associa à expressão de um som vocal.
2. A representação dos significados sensíveis veiculados pelo texto (o conjunto dos signos); isso implica a formação de uma representação pelo *spiritus*, uma *phantasia* ou um fantasma (quando o objeto é desconhecido).
3. A compreensão do sentido inteligível. A inteligência ou o espírito produz então um “verbo” mental, inteligível e não sensível. Passa-se assim da decifração material dos signos à construção de uma imagem interior, depois a um conhecimento da verdade, em uma hierarquia que vai do signo visível ao invisível – ao inteligível sem imagem. Tal é o último degrau ao qual nos conduz a Escritura. Meditar é, pois, ir da visão exterior do texto à visão interior em imagens e, em seguida, à contemplação sem imagem.

A meditação monástica foi por muito tempo compreendida nesse sentido.

²⁶ AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral* XII, 6, 15 (BA 49, 346-348, tradução modificada).

O que chamamos “aprender de cor” era antes um aprendizado pela boca, pois é ela que “medita a sabedoria” (*Os justí meditabitur sapientiam*, Salmo 36, versículo 30 - Vulgata).

Em certos textos, tratar-se-á apenas de um “murmúrio” reduzido ao mínimo, um murmúrio interior, puramente espiritual. Mas a significação primeira é sempre ao menos suposta: pronunciar as palavras sagradas, para retê-las em si; trata-se, ao mesmo tempo, de uma leitura acústica e de um exercício de memória e reflexão, em relação ao qual ela é preliminar: falar – pensar – recordar-se são três fases necessárias de uma mesma atividade; exprimir o que se pensa e repeti-lo permite imprimi-lo em si. [...] Para os antigos, meditar é ler um texto e aprendê-lo “de cor” no sentido o mais forte possível desta expressão, quer dizer, com todo o seu ser: com seu corpo, pois a boca o pronuncia, com a memória que o fixa, com a inteligência que compreende seu sentido, com a vontade, que deseja colocá-lo em prática²⁷.

Na classificação medieval dos exercícios espirituais, a *meditatio* está a meio caminho entre a *lectio* e a *oratio* (oração). Em contexto cristão, a Escritura é o texto lido por excelência, bem como seus comentários. Após a meditação, o espírito pode se voltar a Deus, para reunir o que revelaram a auscultação e a meditação do texto. É o tempo da oração propriamente dito. A *oratio* ocorre quando o espírito, sem passar diretamente pelas palavras de um texto, dirige-se a Deus, une-se a ele. A oração é por natureza breve, deseja-se que seja pura (sem distração) e frequente.

A grande ruptura parece vir de Elredo de Rievaulx²⁸: a palavra grega *phantasma* conhece três traduções latinas possíveis: *phantasma* (Agostinho), *visio* (Cícero e Agostinho, mas este admite também uma

²⁷ J. LECLERQ, *L'Amour des lettres et le Désir de Dieu*, Paris, Cerf (1957), 3^e ed., 1990, p. 23. Cf. J. LECLERQ, “Exercices spirituels. Antiquité et haut Moyen Âge”, *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 4, col. 1903-1908, Paris, Beauchesne, 1960.

²⁸ Ver o livro de P. NOUZILLE, *Expérience de Dieu et Théologie monastique au XIII^e siècle*, Paris, Cerf (Philosophie et Théologie), 1999.

teologia da *visio* sem imagem) e *representatio* (Quintiliano). Ora, Elredo escolheu colocar em primeiro plano o conceito de *representatio*, ligado à visualização de uma cena da Escritura. Assim, na origem, a “representação” é o ato de pôr em presença, não uma reprodução, mas ela possui um duplo sentido. Primeiramente, trata-se da representação pela imaginação da cena narrada pelas Escrituras, mas não se trata somente de um cortejo de imagens suscitadas pelas palavras do texto, como em Agostinho: as imagens surgem não segundo o desenvolvimento linear do texto, elas se imobilizam e compõem uma cena, de modo que o leitor torna-se presente e mesmo participante da cena. Não é mais o tempo da escrita que liga as imagens, mas o espaço da cena. Pode-se dizer, a propósito do método de Elredo, de um “fixar-se sobre a imagem”²⁹. Mas, uma vez a cena imaginada (tornada presente) pelo espírito, é a pessoa que representa que “se torna presente” na cena, que se projeta nela.

Tendo presentes essas considerações, podemos afirmar que a *representatio* supõe três caracteres:

- é uma leitura do texto em seu sentido “literal” (e não numa perspectiva alegórica ou moral);
- implica a contemplação da cena “passada” como presente (e não uma verdade intemporal de natureza divina);
- é acompanhada pela “atividade” do leitor: este não é um simples observador, mas um ator da cena.

Assistimos a uma nova organização antropológica, sem dúvida ligada ao desenvolvimento da leitura da leitura silenciosa, onde o visual torna-se onipresente e superior perante o escrito. Ao mesmo tempo em que a generalização da leitura silenciosa, que toma o lugar de uma leitura articulada (mas sem que se possa estabelecer uma relação de causa e efeito, e menos ainda em que sentido esta causalidade se exerce), passamos de uma meditação do texto (no registro de sua temporalidade) a uma meditação sobre a cena (compreendida em um estado fixo). Não é mais “a boca do justo” que medita a sabedoria, mas seus olhos!

²⁹ P. NOUIZILLE, *op. cit.*, p. 144.

A invenção da *representatio* inscreve-se precisamente aí. Ela articula três elementos: a representação mental (imaginária), a representação exterior, sob a forma de imagens materiais, e a representação litúrgica. Esses três tipos de representação vêm ao encontro do renascimento da arte visual no século XII: aqueles fornecem uma justificativa teológica a este. A representação mental constitui o ponto primordial, permitindo uma visualização e uma intimidade. Depois, vem a representação litúrgica, que permite a imitação do Cristo a partir de signos e gestos visíveis. Enfim, mesmo para aquele que sabe ler, a memória será apoiada em um objeto exterior, por meio da similitude das imagens visíveis³⁰.

3 DESSEMELHANÇA E FIGURAÇÃO: AGOSTINHO CONTRA DIONÍSIO

Para Agostinho, o acesso a Deus começa pela contemplação da criação, mas continua através de um retorno a si mesmo, a fim de contemplar, no centro de si, aquele que é maior e mais íntimo que si mesmo. Deve-se, pois, preferir o pensamento à visão sensível:

A obra é manifesta (*patet*), mas o artesão está escondido (*latet*); pois o objeto da visão é manifesto (*unde videtur patet*) e o objeto do amor, escondido (*unde amatur latet*). Quando, pois, vemos o mundo e amamos Deus, o objeto de nosso amor é melhor que o de nossa visão. Prefiramos, portanto, o espírito aos olhos, pois aquele que amamos e que está escondido (*de occulto*) é melhor que sua obra, que vemos claramente (*de aperto*)³¹.

O que é invisível é maior do que aquilo que é visível; o Criador é maior que sua obra, é ele quem deve ser amado, enquanto a criatura deve ser apenas contemplada. Deus não deve ser amado senão como irrepresentável, pois ele é melhor que todas as coisas representáveis.

³⁰ Hugo de São Victor irá no mesmo sentido. Ver notadamente I. ILLHICH, *Du lisible au visible, Sur l'Art de lire de Hugues de Saint-Victor*, Paris, Cerf, 1991.

³¹ *Sermon Denis II* (pour la vigile pascale 399), trad. G. Madec em *Le Dieu d'Augustin*, Paris, Cerf (Théologie et philosophie), 1998, p. 170 (ligeiramente modificada).

O espírito, porque se eleva para além de si mesmo em direção ao melhor, pelo amor, é, pois, melhor que a visão. O espírito atinge o divino invisível pelo amor, e não pela visão.

Que ninguém pense (*cogitet*) Deus como um corpo, que ninguém pense Deus como um homem, que ninguém pense Deus como um anjo; mesmo que ele tenha se dignado mostrar-se assim aos Pais [aos patriarcas], de modo algum em sua própria substância, mas através da criatura, que lhe é submissa. Pois de outro modo, invisível, ele não apareceria aos olhos dos homens³².

Agostinho aborda aqui o problema das aparições de Deus, ou teofanias bíblicas: como o invisível se torna visível? Para Agostinho, as teofanias nada revelam da substância divina. Corpo, anjo ou homem não são absolutamente aptos a revelar algum aspecto da divindade. O que nelas importa é o fato de que, por meio delas, Deus se dirige aos homens, mas elas nada revelam quanto ao seu sentido ou à sua essência. Tratam-se apenas de criaturas, diferentes do invisível que manifestam, simplesmente porque de outro modo Deus nunca se manifestaria à visão dos homens, pois não é a vista que pode ser tida como órgão apropriado para o conhecimento de Deus.

Contudo, Deus possui uma forma inteligível. Na vida futura, ele será visto face a face. Agostinho, numa carta que circula durante a Idade Média sob o título de “Tratado da visão de Deus”, sustém essa possibilidade. Nessa vida, Deus não pode ser visto senão como quis aparecer, sob figuras visíveis, não dependendo tais aparições que de sua vontade todo-poderosa; mas na vida futura, será visto face a face. Uma passagem da “Cidade de Deus” examina a crença em uma visão corporal de Deus nesta vida. Agostinho tende a uma resposta negativa, e insiste sobre a visão face a face após a ressurreição³³. O caso de São Paulo permanece uma notável exceção.

³² *Sermon Denis II*, trad. G. Madec, p. 171 (ligeiramente modificada).

³³ *La Cité de Dieu*, XXII, 29, 6 (BA 37, 698), baseado em Jó 29, 26: “Em minha carne, verei a Deus”.

A tal ideal de transparência opõe-se uma teoria da mediação: uma outra tradição, transmitida pelos Padres gregos, insiste sobre a invisibilidade absoluta de Deus. Deve-se, portanto, interrogar-se por meio de quais intermediários Deus tornou-se visível, manifestando-se aos homens. A autoridade mais hostil à visibilidade de Deus é a de Dionísio Areopagita, cuja obra, oferecida a Luís I, o Piedoso, pelo imperador do Oriente, no século IX, acaba de ser descoberta no mundo latino, e, em seguida, novamente traduzida e comentada por João Escoto Erígena.

Dionísio exprime o essencial de sua posição numa passagem da “Hierarquia Celeste”:

Se objetarmos que, também dele mesmo e sem intermediário, Deus apareceu a alguns santos (*eggenesthai tisi tôn hagiôn theophaneias*), ao mesmo tempo aprendemos o que ensinam com bastante clareza as Palavras sacratíssimas: o que é *em si* o segredo de *Deus*, ninguém o viu *nem o verá*, mas algumas aparições divinas (*theophaneiai*) são manifestadas aos santos segundo as modalidades de revelação que convêm a Deus, por meio de visões santas e proporcionais às capacidades dos videntes. Ora, a sapientíssima teologia [ou seja, a palavra de Deus], considerando que esta visão – que manifestou, como dando-lhe forma, a semelhança divina (*anephaine tèn theian homoiôsin*) das realidades sem forma que nela estavam inscritas – que elevou, assim, os videntes ao divino, chama-a, de modo correto, aparição de Deus (*theophaneia*), pois é por ela que os videntes recebem uma iluminação divina e que lhes é dada uma certa santa iniciação às próprias realidades divinas. Mas tais visões divinas, nossos ilustres pais receberam-nas pela mediação das potências celestes: mesmo a santa instituição da Lei, [...] a Palavra de Deus não ensina ela também, e de modo claro, que é pelo intermédio de anjos que ela desceu até nós, em virtude desta regra instituída pela ordem da lei divina, e que exige que os seres de segunda categoria sejam elevados em direção ao divino pelo intermédio dos seres de primeira?³⁴

³⁴ DENYS, *Hiérarchie celeste* IV, 2-3 (PG 3, 180 C), trad. M. de Gandillac (SC 58bis, 97), levemente modificados. Destaques de nossa parte.

A essência de Deus “em si”, seu “segredo”, é absolutamente invisível, em todas as circunstâncias, tanto as passadas quanto as futuras. Deus é invisível e impensável, porque *não possui forma*. Ele é invisível por essência, inacessível a todo intelecto, em qualquer estado: no presente (“Deus, ninguém jamais o viu”), mas *também na visão beatífica* (daí o futuro: “nem o verá”). Nem os profetas do Antigo Testamento viram esta essência, nem os bem-aventurados a verão. A aparição de Deus, a teofania, não é um simples aparecer da coisa mesma, mas seu escondimento. A teofania permite preservar a invisibilidade de Deus; ela encobre desvelando; ela esconde ao mesmo tempo em que manifesta. Mostrando o visível, ela preserva o segredo em sua distância inultrapassável; de modo que ela revela, no final das contas, o invisível como invisível. Chegar a Deus é o fim da ascensão que conduz aos mistérios divinos, “envolvidos na treva mais que luminosa do silêncio”. Mas, mesmo se ela está para além de toda forma, de toda teofania positiva, essa percepção permanece além de toda visibilidade; trata-se de uma não visão e de um desconhecimento: não se atinge Deus sem forma senão negando todo conhecimento. A negatividade é radical: “E se alguém, vendo a Deus, pensa (*intelligit*) no que ele viu, não é a Deus que ele viu”³⁵. Ela tem suas raízes na teologia procloliana, para a qual o divino é sem forma.

João Escoto, leitor e comentador de Dionísio, defende essa transcendência absoluta. Deus não é um ser; ele não é, portanto, submisso às categorias do ser: “Deus não se conhece no que ele é (*quid est*), pois ele não é algo (*quid*)”³⁶. Como a natureza divina poderia pensar ela mesma no que ela é (*quid sit*), sendo que ela não é nada? Deus mesmo não se conhece!

Mas, se Deus não possui essência, a imagem de Deus também não. Assim, o homem não tem essência. Ou, ainda mais radicalmente, como o diz João Escoto, na sequência dos Padres gregos, a alma é sem forma e sem essência, o que constitui sua semelhança para com Deus.

³⁵ DENYS, *Lettre I* (PG 3, 1065 A); trad. lat. *Dionysiaca*, p. 600.

³⁶ *Periphyseon*, II, 589 B (ed. E. JEAUNEAU), CCLCM 162, 87; JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *La Division de la Nature*, trad. modificada, F. Bertin, Paris, PUF (Epiméthée), 1995, p. 375; ver J.-C. BARDOUT e O. BOULNOIS, *Sur la science divine*, Paris, PUF (Epiméthée), 2001, p. 19-20.

A noção própria de homem, na inteligência divina, não se identifica a nenhuma destas propriedades. “Esta” é uma noção simples, da qual não se pode dizer nem que seja isso ou aquilo, pois ela excede toda definição e toda coleção das partes, pois podemos dela predicar somente sua existência, mas de modo algum sua quiddidade. Pois a única e verdadeira definição essencial é aquela que se limita a afirmar a existência, mas que nega a quiddidade³⁷.

João Escoto também confronta a posição de Agostinho com a de Dionísio:

*Se alguém objeta, diz “Dionísio”, que as teofanias nem sempre foram transmitidas a nós homens pelos anjos, mas sim a partir dele, quer dizer, a partir da causa de todas as coisas, pela única divindade, elas foram reveladas e formadas, frequentemente de modo imediato, quer dizer, sem nenhuma natureza interposta ou transmissora, que ele aprenda sabiamente das divinas Escrituras, [...] o que está escrito: “o segredo de Deus, ninguém o viu nem o verá”. É como se ele dissesse a fim de nos convencer: se o segredo de Deus ninguém o viu nem o verá, como alguém poderá afirmar que as teofanias se manifestaram ou se manifestarão a certos santos? Ora, algumas teofanias se manifestaram e se manifestarão aos santos: não por elas mesmas, mas pela economia (*administratio*) dos anjos que elas existiram, que elas existem e que elas existirão. É esta interpretação que defendem Ambrósio e Agostinho em seus comentários à frase do Evangelho: “Deus, ninguém nunca o viu”; pois o que se segue: “o Filho único, que está no seio do Pai,*

³⁷ JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *La Division de la Nature* IV, 768 C; cf. 771 B-772 B. Ver JEAN SCOT, *Expositiones in Ierarchiam celestem* IV, 380-418, citando AMBROISE, *Expos. Evang. sec. Luc.* I, 24-27, éd. M. ADRIAEN (CCL 14, p. 18-20; PL 15, col. 1543-1545); e AUGUSTIN, *Epistola 147 (De videndo Deo)* 17-18, éd. A. GOLDBACHER (CSEL 44, p. 288-292; PL 33, 603-604). João Escoto encontra uma convergência entre Dionísio e Agostinho, explorando, a partir do que este diz sobre as teofanias do Antigo Testamento, *De Trinitate* II, 7, 12 – 10, 18; II, 18, 35; III, 11, 22-27 (BA 15, 212-228, 268, 320-334).

o manifestará” (evangelho segundo João, capítulo 1, versículo 18) não apresentará dificuldades.³⁸ Com efeito, deve-se crer que o Filho único não o exprime por si mesmo, ou seja, por sua própria divindade, mas pela criatura que lhe é submissa. É o que também ensina Agostinho nos livros sobre “A Trindade”, por meio de numerosos argumentos.

Apesar da referência a Agostinho, é Dionísio quem prevalece. A interpretação erígiana, confrontada com a inacessibilidade absoluta da essência divina segundo Dionísio, retorna, no entanto, aos argumentos agostinianos, concluindo que a essência não se manifesta em si mesma, mas em e pela criatura, numa mediação que é ao mesmo tempo obstáculo e comunicação, interposição e transmissão. Esse conhecimento de Deus no que ele não é transmite-se por meio da ordem e da hierarquia angélicas, segundo a condescendência de um Deus que aceita de se dar em uma história singular: a economia divina – e não segundo a teologia de sua natureza. Pode-se recordar a objeção de Agostinho: é Deus mesmo, na pessoa do Filho, que manifesta ao mundo a essência divina. Mas esta pode ser interpretada em sentido dionisiano: não é por meio de sua própria divindade, em si mesmo, mas por formas criadas, na alteridade, que o Filho transmite ao mundo o conhecimento de Deus.

João Escoto não ignora que Agostinho critique toda mediação por meio da imagem. Ele pretende, contudo, retomar esta observação, assinalando que essa observação não rejeita a invisibilidade *objetiva* de Deus, nem a necessidade de supri-la por um conjunto de mediações (as teofanias), mas que ela assinala a ausência de limites “subjetivos” naturais daquele que conhece.

Para João Escoto, não há visão imediata de Deus, nem teofania sem intermediário, pois Deus se revela por meio de um outro e de um modo finito: segundo a via hierárquica (pela mediação dos anjos), e sob algumas formas limitadas. Fiel à tradição de Proclo e de Dionísio, ele sustém a inacessibilidade à essência divina.

³⁸ AMBROISE, *Expositio Evangelii secundum Lucam* I, 24-27, ed. M. ADRIAEN, CCSL 14, p.18-20; PL 15, col. 1543-1545); AGOSTINHO, *Epistula 147 (De videndo Deo)* 17-18, ed. A. GOLDBACHER (CSEL 44, p. 288-292; PL 33, 603-604).

A impossibilidade de uma visão face a face conduz João Escoto a reabilitar a imagem material (e não a imagem que é a alma). Toda visão é uma aparição do invisível e do incompreensível numa imagem finita, sensível e distinta do objeto. A manifestação das realidades sensíveis e a aparição das inteligíveis ocorrem da mesma maneira, pois é a mesma realidade eterna que se torna um corpo sensível no mundo e imagem mental no espírito. O espírito apenas reencontra na imagem sensível uma realidade inteligível, a qual ele traz em si em germe. Há, portanto, uma continuidade entre a visão de Deus na vida futura e neste mundo. Ambas conhecem a Deus a partir das figuras que o encobrem. Toda criatura percebida pelos sentidos é uma manifestação de Deus. Toda *phantasia* é uma *théophanie*, e esta se manifesta hierarquicamente, a começar pelos anjos. Toda manifestação sensível é uma manifestação de Deus: “as fantasias, quer dizer, as teofanias, [...] pois não se deve duvidar que tudo o que é formado na memória, a partir da natureza das coisas, deva sua origem a Deus”³⁹. Tudo é aparição, e aparição de Deus. Cada um de nossos fantasmas é uma visão de Deus. A diferença entre o conhecimento do mundo e a visão de Deus não é mais uma diferença de natureza, mas de grau.

É a dessemelhança e não a semelhança que nos conduz a Deus, pois nada lhe é similar. Por isso, a verdadeira teologia é simbólica: a dessemelhança conduz melhor ao transcendente.

Mas a posição de João Escoto não foi aceita por todos; longe disso. Ao contrário, a posição de Agostinho será reabilitada por Hugo de São Victor, cujo comentário de Dionísio é uma verdadeira réplica agostiniana a João Escoto.

Entretanto, é a posição agostiniana que triunfa em 1241, com a condenação das teofanias.

O pensamento de Dionísio era transmitido através de uma obra excepcional, o *Corpus Dionysiacum* da Universidade de Paris,

³⁹ *Periphyseon* III, 661 B (trad. F. Bertin modificada, p. 137): *phantasias, imo etiam theophanias [...] omne enim, quod ex natura rerum in memoria formatur, occasiones ex Deo habere non est dubitandum.*

conservado em vários manuscritos, que apresenta as obras de Dionísio acompanhadas das glosas de seus principais comentadores gregos e latinos⁴⁰. Esse *Corpus Dionysiacum* testemunha as lutas doutrinárias de seu tempo. Suas margens trazem consigo os traços dos conflitos do início do século XIII sobre as teofanias, ou seja, do debate sobre a *visibilidade* de Deus.

Face ao comentário de João Escoto sobre a “Hierarquia Celeste” de Dionísio: “Ela ‘a essência divina’ não é compreensível de nenhuma criatura, nem racional, nem inteligível, elevada para além de todo sentido e de todo intelecto, distante para além de toda criatura visível e invisível”⁴¹, – uma mão escreveu na margem: *Cave hic ab errore* (“Aqui, atenção ao erro!”). Diante da frase “Mesmo os anjos não conhecerão o que Deus é em si mesmo”⁴², lê-se: *iterum cave* (“atenção, ainda!”). É então inserida uma longa passagem do comentário de Hugo de São Victor⁴³, como um tipo de antídoto agostiniano à interpretação de João Escoto. Uma mão que aprova a crítica de Hugo – as teofanias são “os simulacros do erro” – acrescentou: “porque Deus será visto em si sem intermediários”⁴⁴. Claramente posteriores às condenações de 1241, esses acréscimos são um notório traço do conflito que despertava animosidades em relação à interpretação de Dionísio, no século XIII. Eles mostram como a via agostiniana da visão de Deus na outra vida opõe-se à erigeneana da transcendência absoluta do Deus invisível *em si mesmo*.

⁴⁰ Máximo Confessor, o Pseudo-Máximo (João de Scythopolis), João Escoto Erígena, João Sarrazin et Hugo de São Victor; cf. H.-F. DONDAINE, *Le Corpus dionysien de l'université de Paris au XIII^e siècle*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1953.

⁴¹ *Expositiones in Hierarchiam coelestem* (CCCM 31) ed. J. BARBET, Tournai, Brepols, 1975, p. 17 (PL 141 A), citado no manuscrito BN lat. 17341, f. 20 vb (este manuscrito estava, no século XIII, no Convento dos dominicanos de Saint-Jacques, em Paris. Foi, portanto, lido por Alberto Magno, Tomás de Aquino e Mestre Eckhart).

⁴² *Expositiones in Hierarchiam coelestem* (CCCM 31), ed. J. BARBET, Tournai, Brepols, 1975, p. 17 (PL 141 B).

⁴³ PL 175, 953 D- 956.

⁴⁴ Todas essas passagens são citadas por A. CÔTÉ, *L'infinité divine dans la théologie médiévale (1220-1255)*, Paris, Vrin, 2002, p.35.

Após essa condenação, os teólogos da Universidade de Paris, como, por exemplo, Alexandre de Hales, refutaram os argumentos de João Escoto recorrendo sistematicamente a Agostinho. – À invisibilidade divina, responde Alexandre, apoiando-se na “Carta sobre a visão de Deus” de Agostinho: “ele é invisível por natureza, mas visível por sua vontade”, pois ele se mostra quando e como quer nas suas teofanias⁴⁵. À sua inacessibilidade imutável, ele responde com a mesma “Carta”: “ele não frustrará os corações puros da contemplação de sua substância, pois esta recompensa suprema é prometida por Deus àqueles que o amam”⁴⁶. – À ideia segundo a qual o conhecimento do infinito será também infinito, ele opõe a distinção entre ver e compreender:

Uma coisa é ver, outra é compreender a totalidade vendo-a. É visto o que é sentido, quando presente; mas a totalidade é compreendida ao vê-la, quando é vista de tal maneira que nada dela seja escondido àquele que vê ou que pode encerrar os limites pelo olhar (*circumspici*); é assim que nada é escondido à tua vontade, e que tu podes pelo olhar encerrar os limites de teu anel.⁴⁷

Esse argumento permite opor a visão de Deus, parcial e acessível, à sua compreensão, total e inacessível. Permite também o desenvolvimento de uma teologia da infinidade divina, que não apresenta mais obstáculos à visão de Deus, como em João Escoto.

Em relação à invisibilidade de Deus em si, ele questiona o argumento de Boécio: “o que é conhecido não o é segundo sua natureza, mas segundo a capacidade do conhecedor”⁴⁸. É possível ter um conhecimento que não seja ao modo de seu objeto; Deus, que é *invisível em si*, pode paradoxalmente tornar-se *visível para nós*.

⁴⁵ ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologia* I, 16 a (§ 8), cf. AUGUSTIN, *Lettre 147*, ch. 15, n. 37.

⁴⁶ ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologia* I, 16 a (§ 8), cf. AUGUSTIN, *Lettre 147*, ch. 20, n. 48

⁴⁷ ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologia* I, 16 a-b (§ 8), cf. AUGUSTIN, *Lettre 147*, ch. 9, n. 21.

⁴⁸ BOÈCE, *De consolatione* V, pr. 4 (PL 63, 848; Stewart-Rand-Tester, p. 410, 1.75). Citado por ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologia* I, 16 b (§ 8).

Guilherme de Auvergne, então bispo de Paris (e responsável pelas condenações), observa igualmente:

Por isso, te é manifesto que a virtude intelectual da alma humana não alcança seu criador, nem é capaz de penetrá-lo por sua apreensão, *segundo esse erro*; e não é lhe possível conhecer o criador ou de vê-lo, senão à maneira como um rei é conhecido sob sua couraça (*operimentum*), pois esta é a única coisa a ser conhecida e vista, propriamente e por ela mesma (*per se*). E damos como exemplo o corpo de uma mulher envolto em vestimentas sem veste ou ornamento. Outro exemplo é o sol ofuscado por uma nuvem, cuja luminosidade aparece fracamente e de modo atenuado, através da nuvem. Assim, segundo os que defendem esse erro, o criador bendito somente aparece e é visto sob a nuvem ou a couraça do universo. Ora, é evidente que o conhecimento ou a visão não apenas será uma visão completa e em plena luz, mesmo que não pudesse ser verdadeira e propriamente chamada de uma visão; é por isso que ela também não será uma perfeição completa da potência intelectual. [...]. Por isso, a alma não será inteiramente passiva de ser feliz, ou inteiramente glorificável, mas somente segundo uma potência motriz superior (*nobilis*)⁴⁹.

Segundo a doutrina das teofanias, e como bem compreendeu Guilherme, todo conhecimento de Deus, de um rei, de uma mulher nua ou do sol permanece indireto e se limita ao objeto criado que o envolve, seja uma couraça, uma roupa ou uma nuvem. Trata-se, finalmente, de um conhecimento da natureza, que pode proporcionar a felicidade àquele que a possui.

Por razões teológicas, em razão da proibição bíblica sobre as imagens, o estatuto da imagem não é de modo algum figurativo. “Se tomássemos o termo figura no sentido próprio, tal como se encontra

⁴⁹ GUILLAUME D'AUVERGNE, *De anima* VII, pars 1, ed. F. HOTOT, B. LE FERON, Orléans-Paris, 1674, II, p. 203 b.

nos corpos, não falaríamos de imagem de Deus”⁵⁰. A imagem de Deus não pode ser senão abstrata, e não figurativa.

A ascensão em direção a Deus progride em três etapas, que correspondem aos três graus da visão segundo o *De Genesi ad litteram* de Agostinho: visão abstrata das coisas sensíveis (as criaturas), visão nas substâncias espirituais (a alma), visão face a face (de Deus). A elevação do espírito para Deus, sendo a ascensão à visão de uma presença,

a primeira etapa consiste na consideração das coisas visíveis; a segunda, na consideração das invisíveis, como a alma ou outra substância espiritual; a terceira é pela alma em direção a Deus (*ab anima in Deum*), pois a imagem é formada pela própria verdade, e ela é imediatamente associada a Deus⁵¹.

O estudo das criaturas é aquele que considera os traços; a contemplação da alma, uma imagem; a visão de Deus é sem imagem. O traço, a imagem e a visão reconduzem de maneira hierárquica a Deus.

Aqui encontramos a estrutura da teologia escolástica dos séculos XIII e XIV.

Ao longo deste estudo, mantivemos um ponto de vista intencionalmente limitado. Não tínhamos intenção de percorrer todo pensamento medieval a respeito da imagem, nesta exposição. Poderíamos (ou deveríamos) ter falado também da mística especulativa de Mestre Eckhart, e teríamos visto que, como em Agostinho, a mística consiste em se desfazer das imagens sensíveis e visíveis, para identificar-se à imagem invisível de Deus, ou seja, o Verbo divino. Poderíamos (ou deveríamos) ter falado do estatuto da obra de arte, e teríamos visto que, também para Agostinho, a beleza sensível tem a função de reconduzir à beleza inteligível. No entanto, limitamo-nos ao período entre o século VIII e o início do século XIII, e, numa temática complexa, à oposição entre a tradição de Agostinho e aquela de Dionísio.

⁵⁰ ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa Theologica* II, § 336 (Quaracchi, 1928, p.409).

⁵¹ BONAVENTURE, *Sentences* I, d.3, p.1, art. Um., q.2 ad 4 (ed. minor, Quaracchi, 1934, t. I, p. 52 a).

Um elemento se destaca de modo decisivo: naquele período, Agostinho, Padre da Igreja, é primeiramente lido como um filósofo, que produziu uma teoria geral da imagem, mesmo se sua intenção fosse constituir uma doutrina da Trindade (possuindo, assim, uma função importante na constituição da teologia como disciplina), mais exatamente porque ele foi o primeiro a construir uma teoria filosófica geral da imagem, compatível com a teologia, é que Agostinho foi a principal fonte das reflexões medievais sobre a imagem.

Em segundo lugar, as teorias alternativas, como a de Hilário de Poitiers, a de João Damasceno e de Niceia II, mas, sobretudo, a de Dionísio, são conhecidas, citadas e estudadas, mas são sempre rejeitadas, criticadas ou retomadas a partir da posição agostiniana.

Tratava-se de uma releitura racional e filosófica de Agostinho, praticada na Idade Média. Era feita ao preço de uma mudança de área do pensamento. Foram utilizadas em questões que não eram as de Agostinho: a veneração das imagens, a relação entre a escrita e a imagem, a condenação das teofanias. Assim, a retomada de Agostinho é mais que uma reapropriação; é o que Kierkegaard chamava de uma repetição, quer dizer, uma criação de imprevisível novidade.

