

LINGUAGEM E NATUREZA NO PENSAMENTO DE JAKOB BÖHME *

Falar do pensamento da linguagem de Jakob Böhme (1575-1624) implica reflectir sobre um intrincado contexto de referências filosóficas, que permitem entrever algo acerca dos modos de pensar a linguagem no período que medeia entre o renascimento e classicismo iluminista do século XVIII. Estas questões remetem necessariamente para uma esteira de tradições anteriores que, a meu ver, carecem de alguma dilucidação prévia, ainda que de modo sumário. A exposição que se segue não tem um carácter especializado nem exaustivo sobre esta matéria, que se apresenta como um vasto campo de estudo, muitas vezes de difícil ou duvidosa documentação, exigindo obviamente uma dedicação mais aprofundada e um trabalho de pesquisa mais aturado do que o que subjaz a este ensaio. Visa-se unicamente propor à consideração do leitor alguns passos de uma possível investigação, ainda em curso e, por isso mesmo, limitada a uma breve enumeração de coordenadas, porventura até dispersas, que se consideraram historicamente pertinentes para referenciar o pensamento de Böhme.

Neste contexto, parece-me indispensável começar por identificar o pensamento de Heraclito de Éfeso (séc. VI aC.) como um dos alicerces mais consistentes da filosofia ocidental, nas suas ramificações pelas correntes ocultistas. Não deve ignorar-se a importante influência exercida pela filosofia e pela religião do antigo Egípto não só na cultura grega pré-socrática, mas igualmente nas posteriores tradições de raiz platónica. Esta tese não é desprovida de algumas dúvidas, incertezas e equívocos mas deve ser, contudo, observada e analisada em aspectos que se afiguram praticamente irrefutáveis. São notáveis as equivalências que se estabeleceram entre os principais deuses egípcios e gregos (Amon-Zeus; Ptah-

* Texto elaborado a partir da comunicação apresentada pela autora no Encontro da APEAA – Abril 2002 – realizado na Fac. Letras da Universidade de Coimbra.

Hefestos; Horus-Apolo; Thot-Hermes; Khonsu-Héracles; etc.) mas, fundamentalmente, deve atender-se à repercussão da mística ocultista egípcia nos mistérios de Eleusis. Já quase no período helenista, a fusão entre Diónisos e Osiris, bem como entre Deméter e Ísis era tão assumida que os Ptolomeus chegaram a considerar-se filhos de Diónisos. Toda a doutrina osíriaca perpassa os mistérios gregos, transmitindo a concepção egípcia da alma e da vida para além da morte. Com efeito, o pensamento egípcio envolve a complementaridade dos pólos místico e metafísico na concepção do homem: este é constituído por um corpo – *keht* – um espírito – *ka* – e uma alma – *ba*; *ka* é a inteligência divina que anima todos os seres vivos e *ba* é a personalidade espiritual, a vontade, a alma humana.¹ Nos mistérios de Eleusis, por seu turno, o homem compõe-se de um corpo ou imagem – *eidolon* –, de um espírito – *nous* – e uma alma – *psyche*. *Nous* corresponde ao intelecto e *psyche* à vontade.

Heraclito opera uma importante transformação da metafísica egípcia ao adaptá-lhe os moldes mais rigorosos e abstractos da filosofia grega. Para Heraclito, o mundo não fora criado, mas existe desde sempre e existirá perpetuamente, pois a sua essência é um eterno devir, um 'fluxo' contínuo. A célebre doutrina heraclitiana do 'fluxo', pela qual não podemos entrar duas vezes no mesmo rio, porque as suas águas estão em constante fluir, pode implicar, em extremo, a impossibilidade de se estabelecerem categorias para as coisas. No entanto, é a partir destas premissas que se explica a sucessão da morte à vida, a transformação de todas as coisas, fruto de um perene conflito de contrários. Estes, porém, só são vistos como tal pelos seres finitos, pois todo o aparente conflito se resolve na harmonia superior divina que se sobrepõe a todas as harmonias visíveis.² Este Deus-harmonia de Heraclito é o princípio do universo e da sua eternidade, o princípio da verdade única e eterna, o 'logos'. Lei suprema que governa todas as coisas e unifica todos os opostos, o 'logos' é susceptível de ser escutado pelos homens, sendo normalmente associado ao fogo, o primeiro entre todos os outros elementos.³ A verdade não se instala nos elementos sensíveis mas é apenas, em parte, acessível (por aproximação) ao espírito por meio da especulação. Tal como mais tarde Platão irá afirmar sobre a Ideia, a verdadeira realidade não é o mundo mas o Verbo de onde este procede.

¹ PIRENNE, J. – *Historia de la civilización del antiguo Egipto*, Barcelona, 1964; esp. III, cap. 12-13.

² No pensamento egípcio o processo contínuo da criação é a vitória de Ra sobre Apófis e de Horus sobre Seth, ou seja, do bem sobre o mal. A dissolução do conflito de opostos em virtude de uma harmonia divina superior é dada através da teologia solar em torno de Heliópolis tomado como ser absoluto, no qual se fundem o conhecimento do ser e do não ser, do passado, do presente e do futuro.

³ V. ROOB, Alexander – *Alquimia e Misticismo*, Colónia, Taschen, 1997.

Obviamente, poder-se-iam traçar analogias do pensamento heraclítico com Empédocles, Xenofanes, Anaxágoras, por exemplo, mas é de relevar sobretudo a grande influência exercida em Platão e, posteriormente, nos Estóicos. É sabido que Platão se desloca ao Egípto depois da morte de Sócrates e toma conhecimento directo com os mistérios da religião egípcia, algo que irá determinar alguns traços essenciais do seu pensamento. Em paralelo com as teorias heliopólicas do antigo Egípto, o mundo sensível de Platão é uma cópia do mundo das Ideias, a única realidade, a que preexiste a toda a manifestação material dos objectos 'reais' (sensíveis). A Ideia é para Platão um absoluto, identificando-se com a divindade, tal como no Egípto, Ra, o deus de Heliópolis, é a pura consciência que dá a sua 'forma' ao mundo, concebendo-o.⁴ Por sua vez, para Platão, o homem é um microcosmo composto – à semelhança do universo – de espírito e matéria. O espírito, ou alma, detém uma parte imortal, a inteligência, *Nous*, como emanção da alma do mundo, que é justamente a alma de Deus; a contraparte mortal da alma é a vontade, adstrita a uma estrutura material (*Fédon*, 61). Em ambas as doutrinas, egípcia e platónica, o homem aproxima-se de Deus pela ascese da matéria, pela purificação dos sentidos, pelo desprendimento do corpo, algo que vem a repercutir-se sistematicamente na longa tradição das correntes ocultistas, entre as quais o pensamento de Böhme não é excepção. Tal como em Heraclito, também em Platão alcançar e conhecer a Ideia era impossível. A Ideia é unicamente avistável e, mesmo assim, a custo (*República*, VII).

Uma outra referência a incluir, neste breve síntese de tópicos que possam contribuir para um melhor entendimento do contexto do pensamento ocultista de Böhme, é a de *gnose*, tal como esta se manifestava na cultura grega clássica tardia de Alexandria, já nos primeiros séculos da era cristã. Neste sentido, Alexandria assumia a face obscura e supersticiosa do homem em solo egípcio, local de congregação de uma amálgama de povos e raças, entre os quais se contavam colonos gregos e romanos, egípcios e judeus. Para além dos princípios do cristianismo nascente, convergiam para Alexandria todas as correntes tradicionais que compõem o complexo aparato do hermetismo:⁵ desde a alquimia à magia astral, passando pela Cabala. Aí afluíam igualmente formas mais ou menos híbridas das filosofias helenistas, das religiões orientais, dos cultos dos mistérios, todas elas numa espécie de simbiose de conceitos gnósticos e neoplatónicos. Caracterizavam-se pelo animismo que cultivavam, na proliferação de criaturas angelicais ou demoníacas

⁴ V. csp. *Timeu* (24,34,41) e a *República* (VI, VII, X).

⁵ Conjunto de textos datados dos três primeiros séculos da era cristã, atribuídos – crê-se erroneamente – a Hermes Trimegisto, autor egípcio antigo.

que exerciam uma influência determinante no destino humano. No entanto, o mito platónico da criação do mundo (p. ex. em *Timeu*) não é inteiramente assimilável à cosmogonia gnóstica. Em Platão, o demiurgo, também designado de Poeta, forma um universo harmónico, de proporções perfeitas, a partir do mundo primordial. Trata-se de um organismo com alma, contendo em si as coisas mortais e imortais, em oposição aos caos horrendo gerado pelo demiurgo gnóstico. Criação imperfeita e corrupta, este universo terá de ser aperfeiçoado e acabado, cabendo esta tarefa preferencialmente aos alquimistas, mediante a sua ‘arte’ reorganizadora. No entanto, competiria a todos os homens em geral a missão criadora autónoma de regenerar o organismo enfermo do mundo, procurando encaminhar centelhas de luz divina, o chamado ouro espiritual, até à pátria celeste, atravessando as sete esferas palnetárias do universo ptolomaico, associadas também à filosofia pitagórica (séc. VI aC.), reconduzindo-as seguidamente para a pátria terrena. A gnose, normalmente identificada com o conhecimento da magia astral, facilitava a passagem através dos sete portões guardados pelos demónios planetários. Inúmeras referências desta natureza, na identificação e hierarquização do planetas e das forças ou propriedades a eles associadas, podem encontrar-se recorrentemente na obra de Böhme, por exemplo, em *Signatura Rerum* (Cap. 9).

Na Idade Média, o neoplatonismo à mistura com elementos heterogéneos dos gnósticos, dos alquimistas, dos mágicos e místicos, encontrou acolhimento na Igreja do Oriente, levando uma existência marginal e obscura no Ocidente, em virtude do sistema escolástico que dominava a Igreja de Roma. O massacre dos Cátaros e dos Albigenses no século XIII, a perseguição de toda a espécie de ‘heresias’ por parte da Inquisição – desde a feitiçaria à heterodoxia dos gnósticos e dos filósofos ocultistas – veio a impor limites e reservas à evolução destas linhas de tradição, que só no Renascimento voltariam a emergir de forma determinante. Em 1463, Ficino, figura proeminente da Academia Platónica de Florença, por encomenda de Cosimo de Medici, traduziu um importante conjunto de catorze tratados gnóstico-platónicos, datados dos primeiros anos do cristianismo em Alexandria. Eram textos atribuídos a ‘Hermes, Três Vezes Altíssimo’, ou ‘Trimegisto’, ficando a ser conhecidos como o *Corpus Hermeticus*. Foi de grande repercussão a influência destes tratados no mundo renascentista humanista, pois neles se supunha encontrar toda a antiga doutrina pagã dos mistérios, mesclada de saberes mágicos e ocultos, provenientes do judeísmo remoto, por via de Moisés e da Cabala,⁶ e imbuída do

⁶ A responsabilidade pela divulgação destes conhecimentos junto de Ficino é Pico della Mirandola (1463-1494). Curiosamente, a Cabala só vem a ser propriamente conhecida no Ocidente, a partir dos

espírito cristão do Novo Testamento. São notórias as semelhanças entre o homem representado no *Corpus Hermeticus* e o homem renascentista: se um é dotado de poderes criadores divinos, o outro está em processo de libertação das grilhetas medievais, aspirando a aceder ao centro do Universo.⁷ Muito particularmente, já no século XVII, o pensamento gnóstico – a centelha de luz divina, a saída das trevas, o conhecimento sem mediação de Deus – tem um apelo único na luta pela redenção da alma levada a cabo pelos protestantes não ortodoxos. Eram correntes visionárias – como os Weigelianos, os Rosacrucianos e os Böhmistas – que se alimentavam das doutrinas alquímicas e cabalistas, em oposição à Cristandade maçónica e ao dogmatismo. Interessa realçar a indelével marca que estas correntes deixaram no misticismo anglicano – Blake é um caso paradigmático -, no pietismo protestante da Alemanha do século XVIII, bem como na subsequente evolução de algumas tendências do idealismo alemão, por exemplo, em Goethe, em Novalis, em Schelling.

Assim, é neste contexto de referências – tão sucintamente descritas, sem pretensão alguma em dominar e exaurir o complexo de matérias envolvidas, como desde logo houve o cuidado de salvaguardar – que surge o pensamento ocultista de Böhme, na estreita ligação da linguagem e da natureza. Num período imediatamente anterior ao classicismo iluminista dos séculos XVII e XVIII, que viria a ser dominado pelo Deus deísta, ao qual Blake obsessivamente se opõe, as linguagens estabelecem com o mundo relações de analogia e não tanto de significação. Estavam, por isso mesmo, solida e profundamente inscritas no mundo, situando-se a meia distância entre as figuras visíveis da natureza e os símbolos secretos dos discursos esotéricos. Assim, a linguagem era estudada como um objecto natural, pela aplicação das leis da afinidade e da conveniência que regiam todo o sistema da natureza, nas suas analogias obrigatórias.⁸

Distinguiam-se, então, três termos essenciais no relacionamento da linguagem com o mundo: 1- as marcas ou assinaturas; 2- os conteúdos dessas marcas; 3- as similitudes das marcas ou assinaturas com as coisas designadas. É neste preciso

dados alexandrinos, nos séculos XII e XIII, em Espanha e no Sul de França. Também a alquimia surge na Europa cristã, via Espanha, nos séculos XII e XIII, todavia, mais enriquecida em saberes do que nos escritos dos primeiros alquimistas alexandrinos. O saber técnico, a codificação dos nomes, os aforismos e alegorias é já fruto da tradição dos alquimistas árabes aos quais se veio juntar a teorização da filosofia natural grega, cujos fundamentos remontam ao século V aC.

⁷ *Hermes Trimegisto. Tres Tratados*. Trd.do grego por Francisco SARAMANCH. Buenos Aires: Aguilar, 1980.

⁸ FOUCAULT, Michel – *Les Mots et les Choses*, Paris: Gallimard, 1966. Há indícios desta estrutura do pensamento em Espinoza.

contexto que se verifica o absoluto privilégio da *escrita* sobre a *fala*, no momento em que a história da cultura ocidental é palco de inúmeras descobertas e invenções surpreendentes: o surgimento da imprensa é um marco determinante neste processo de reificação da escrita, num modelo de reprodução textual que abala o sistema da cópia manuscrita; afluem também à Europa importantes manuscritos orientais, que são interpretados a partir do conhecimento da escrita; a exegese dos textos religiosos adquire igualmente este carácter objectivo na análise das escritas, sobrepondo-se à tradição da 'vox' característica do magistério da Igreja. A linguagem tem por natureza primeira *ser escrita*. Os sons da voz são uma tradução transitória e precária, pois Deus colocou no mundo as palavras escritas. Adão, ao nomear em primeira instância os animais e todas as coisas apenas leu as assinaturas visíveis e mudas neles inscritas. Aduzia-se ainda em favor do primado da escrita que, no Antigo Testamento, a Lei fora confiada às Tábuas e não à voz de Moisés: significativamente, nos momentos de profunda revelação, o profeta evidencia mesmo uma notável incapacidade de expressão. A verdadeira Palavra não é sequer confiada à memória dos homens mas encontra-se num livro que urge reencontrar.⁹

Em Böhme, este conjunto de referências é perfeitamente visível e serve de enquadramento às suas propostas doutrinárias na análise da linguagem no seu relacionamento com o conceito mais amplo de assinatura. Muito curiosamente, o pensamento físico-matemático de Newton não é alheio à filosofia natural, ao observar a unidade das leis e dos princípios que regem todo o universo, como o título da sua obra máxima pode ilustrar: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica (Princípios Matemáticos da Filosofia Natural)*, publicada em 1687. Todavia, o ponto de partida de Newton não é o da estrutura dicotómica de opostos, dos processos alternativos de dissolução e coagulação, de desintegração e combinação, de destilação e condensação, sistole e diástole, de 'sim' e 'não', que encontramos na natureza concebida por filósofos da linha naturalista de Böhme. Este universo é o mesmo que se lia em Paracelso e se encontra em místicos como Swedenborg ou em poetas como Blake, mas já não pode confundir-se com as representações newtonianas ou leibnizianas de um tempo linear absoluto e de um espaço igualmente linear absoluto, para inscrever um acontecimento ou definir a natureza do fenómeno em Kant. O transcendentalismo kantiano, com base nos princípios de Newton, é uma outra esteira de pensamento alheia ao sistema de similitudes analógicas entre macro e microcosmos das correntes ocultistas. Não

⁹ P.ex. VIGENÈRE, Blaise – *Traité des Chiffres*, Paris, 1587; DURET, Claude – *Trésor de l'histoire des langues*, Paris, 1613.

obstante, Leibniz estuda Böhme ao procurar encontrar a linguagem universal – a *lingua philosophica* – por via regressiva, ou seja, rumo a uma hipotética língua original, miticamente identificada na linguagem adâmica. No racionalismo iluminista do século XVIII, dissolve-se o ordenamento analógico do mundo e da linguagem, estabelecido pelas marcas ou assinaturas, e as linguagens transformam-se em sistemas de significação, como tal, representações do mundo significado. Já no século XIX, na evolução das correntes idealistas ao longo das sequências do cientismo positivista, estas questões adensam-se, à medida que se reitera o pensamento da linguagem como significação, já não tanto em representação do mundo, mas em representação autônoma, autotélica de si própria. A visão idealista da ontologia do ‘logos’ dá lugar à epistemologia do signo autoreferencial, sobretudo nos contextos da linguagem poética.

É chegado o momento de inverter o discurso contextualizante desta exposição e prosseguir com a reflexão centrada no pensamento da linguagem de Böhme. No confronto nem sempre muito claro das tradições gnósticas da filosofia natural, quase sempre assumidas ao longo dos tempos de forma um tanto inquestionada, como um conjunto de referências mais ou menos homogêneas no seu todo, a reflexão de Böhme sobre a linguagem, a natureza e o homem consegue sintetizar três correntes algo contraditórias entre si, sobretudo quanto às respectivas origens: 1- a doutrina das assinaturas de Paracelso; 2- as representações teológicas tradicionais da linguagem adâmica; 3- as especulações cabalísticas sobre a linguagem. Na confluência destas três vias Böhme consegue construir uma teoria que redefine – em termos naturalistas – a tese teológica da linguagem adâmica, actualizando e aprofundando a reflexão sobre os problemas por ela formulados. Por sua vez, a obra de J. Böhme pode ser interpretada como uma complexa teorização fundada na profunda experiência mística do seu autor, bem como na sua reconhecida competência em práticas linguísticas relacionadas com a glossolália e a xenoglossia.

Refira-se apenas que a glossolália se associa facilmente a práticas do conhecimento gnóstico e mágico ao apresentar-se como uma língua ou pseudo-língua, inconscientemente produzida por um falante que acredita ser o representante e porta-voz de forças sobrenaturais, divinas ou espirituais, e que é suposto revelar directamente o pensamento e as coisas na sua verdade essencial – é uma língua de imediato acessível e, como tal, universalmente comunicável. De resto, a glossolália parece constituir um dos componentes do xamanismo e da feitiçaria em sociedades arcaicas, frutificando igualmente em certos rituais greco-romanos, como por exemplo na adivinhação oracular. Embora vivamente condenado por S. Paulo (Coríntios I. 13-14), a glossolália é um fenómeno que desempenha um papel fundamental na tradição cristã, em particular na Igreja Pentecostal, e que, invariavelmente, na sua forma herética, espiritualista ou até patológica, parece

reaparecer ao longo da história da civilização ocidental, com total abstracção do seu grau de desenvolvimento e progresso.¹⁰ Com remissões, muitas vezes indiferenciadas, à glossolália surge a xenoglossia, como um fenómeno que denuncia o conhecimento miraculoso de um sujeito quanto à existência de uma língua que ele ou ela não aprenderam e que, não obstante, é capaz de falar. Mais directamente que a glossolália, a xenoglossia procede de uma interpretação particular do relato bíblico do milagre de Pentecostes, o dom das línguas (Actos dos Apóstolos, II, 3,4), vindo a ser só mais tarde condenada pelos poderes institucionalizados da Igreja católica romana, após ter prosperado livremente durante toda a Idade Média. Sto. António de Lisboa (1195-1231) e S. Francisco de Assis (1182-1226) são exemplos canónicos, na origem da fundação da Igreja Pentecostal já anteriormente mencionada.

Dom genuíno ou inspiração reveladora de intenso valor religioso, como mera prática espiritualista ou como sintoma patológico, como a manifestação de uma competência linguística autêntica, reprimida na maioria dos seres humanos socialmente adaptados e só irrompendo nas raras mentes excepcionalmente dotadas, a glossolália, bem como a xenoglossia, em instâncias mais restritivas, é sempre experimentada como uma Palavra inspirada e original, uma língua muito remota, de há muito esquecida mas, não obstante, verdadeira, transparente e adequada e, na sua imediaticidade e naturalidade, capaz de desocultar e descobrir os segredos do mundo. É com base nestes fenómenos, assumidos de forma inteiramente natural na época, embora considerados como modelos excepcionais das faculdades humanas, dons concedidos pela graça divina, que o biógrafo de Böhme, Hogenicht, afirma que aquele tinha o dom de compreender o significado das palavras de qualquer língua, baseando-se apenas nos seus mecanismos sonoros e articulatórios.

No entanto, entre o 'dom' de Böhme (ou iluminação) e a estrita competência linguística requerida para entender as várias línguas existentes há que introduzir o conceito de Linguagem da Natureza – *Natursprache* – pois só nesta base se pode fundamentar toda a estrutura do seu pensamento. O conceito de *Natursprache* é, de facto, um dos temas centrais da obra böhmiana, sendo, contudo, mais apropriado entendê-lo o primeiro de uma complexa hierarquia de conceitos que estabelecem as relações recíprocas entre Deus, o universo, a linguagem e o homem, dispostos em três níveis distintos, a definir mais adiante. Convém, talvez, especificar que o

¹⁰ Todorov (TODOROV; 1972 – «Le sens des sons», *Poétique*, II: 446-462) caracteriza a glossolália como uma mera falha linguística, resultante da deformação de palavras estrangeiras ou nativas. A glossolália de Santa Hildegarda de Bingen (1098-1180), p. ex., seria apenas a combinação do latim com o alemão.

termo *Natursprache* utilizado por Böhme é o equivalente alemão para o grego *physei*, o que não significa que Böhme tenha tido um conhecimento directo do pensamento antigo, sobretudo na vertente platónica da reflexão sobre o Ser e a Linguagem.¹¹ Creio que não será impertinente relacionar este uso böhmiano da acepção grega do termo *natureza* com a mescla do pensamento hermético dos primeiros séculos da era cristã, o qual – como oportunamente se referiu – constitui uma das bases tradicionais da filosofia natural do ocidente.¹²

Böhme parte do princípio do carácter essencialmente criativo da Palavra Divina, vista como objectivação, corpo ou manifestação secundária da própria Divindade. Origem de todas as criaturas, a Palavra Divina habita cada ser criado (*Signatura Rerum*: 8.49) e determina a sua forma interior – *Gestaltnis* – que, por sua vez, se exprime exterior e analogicamente na sua *assinatura* – *Signatura* – ou forma exterior: «...the internal holds the external before it like a glass, wherin it beholds itself in the property of the generation of all forms; the external is its signature».(*SR*:: 9.3)¹³

Assim, o primeiro nível da linguagem, o da *Natursprache*, compreende a significação absoluta e imediata das coisas em si. Está-se perante o caso limite de uma linguagem que não necessita de qualquer tipo de mediação estritamente linguística, ou seja, a linguagem das próprias coisas: «Everything has its mouth to manifestation; and this is the language of nature, whence everything speaks out of its property, and continually manifests, declares, and sets forth itself for what is good or profitable; for each thing manifests its mother, which thus gives the essence and the will to the form» (*SR*: 1.15). À semelhança de outros filósofos naturais, como ab Indagine (Johannes von Hagen do séc. XV), Agrippa von Nettesheim, Hieronymus Cradanus, Lavater, Giambattista della Porta, A. Kircher, e sob a influência marcante do hermetismo recuperado no renascimento, Böhme entende que todo o mundo natural consiste numa rede de relações e correspondências secretas que podem ser reveladas através de analogias: «there is nothing that is created or

¹¹ KAYSER, W. - «La doctrine du Langage naturel chez J. Böhme et ses sources», *Poétique* 11: 337-366.

¹² Platão opta pelo carácter *physei* – fuscí – da linguagem, segundo o qual ela será uma criação humana e, como tal, convencional, sendo no entanto proveniente da essência das coisas que representa, pelo que todo o sentido de criação se estabelece como natural. Igualmente, a linguagem detém uma função didáctica, enquanto instrumento do conhecimento e, por isso mesmo, ela assume-se como obrigação – lei – para a sociedade. Nesta acepção, o nome – nomos – significa ‘lei’, ‘costume’, ‘uso’, pelo que o seu conhecimento implica também o conhecimento das coisas: quando conhecemos o nome conhecemos também as coisas.

¹³ BOEHME, Jakob – *Signatura Rerum. The Signature of All Things and Other Writings by Jakob Boehme*, London, Cambridge: James Clarke, 1969.

born in nature, but it also manifests its its internal form externally, for the internal continually labours or works itself forth to manifestation: As we know it in the power and form of this world, how the one only essence has manifested itself with the external birth in the desire of the similitude, how it has manifested itself in so many forms and shapes, which we see and know in the stars and elements, likewise in the living creatures, and also in the trees and herbs.

Therefore the greatest understanding lies in the signature wherein man (viz. the image of the greatest virtue) may not only learn to know himself, but therein also he may know the essence of all essences» (SR: 1.13-14).

Nas suas múltiplas facetas, a natureza é considerada como uma espécie de escrita cifrada, um imenso criptograma de Deus, que só indivíduo sábio consegue decifrar com recurso a determinadas técnicas. Paracelso, que largamente influenciou Böhme, incluía nestes processos de decifração a geomancia (arte divinatória pelos pontilhados da terra), a fisiognomonía, a hidromancia (adivinhação pela água), a piromancia (a adivinhação pelo fogo) a necromancia (o recurso à evocação dos mortos), a astronomia e a berilística (a adivinhação pelos cristais). Numa esteira nitidamente neoplatónica, Paracelso designa Arqueu, o forjador ou ferreiro do interior, como o *signator*; pois é ele quem transforma as informações das influências celestes intangíveis em tangibilidade física – é ele próprio quem traça todos caracteres do código genético das criaturas vivas. Böhme refere-se ao *faber* em Arqueu, na acepção idêntica a Paracelso (SR: 8.50).

O conhecimento desta linguagem de origem divina está inefavelmente inscrito em todas as criaturas, possibilitando ao homem alcançar a essência de cada ser particular e, através disso, alcançar a Essência das essências – ou seja, a Essência Divina. Neste primeiro nível, a linguagem ainda não possui uma dimensão sonora: «for the signature stands in the essence, and is as a lute that liest still, and is indeed a dumb thing that is neither heard or understood» (SR:1.4)

Só quando Adão, com o seu conhecimento superior e ciência paradisíaca, deu nomes às coisas de acordo com a sua essência, forma e propriedade, é que a linguagem da natureza ganhou a sua dimensão sonora (*Mysterium Magnum*, 19.22).¹⁴ É necessário esclarecer que no pensamento de Böhme, tal como em Paracelso, a figura de Adão é a de um Adão primordial, andrógino, homem e mulher em simultâneo, de raça muito pura. Podia gerar livremente por partenogénese e possuía um corpo que trespassava árvores e pedras. Ser-lhe-ia tão fácil encontrar o

¹⁴ *Mysterium Magnum oder Erklärung über das Erste Buch Mosis (...)*, in BÖHME, J.- *Sämtliche Schriften*, Hgb. von Will-Erich Peuckert, Stuttgart: Frommann, 1958. Referências seguintes indicadas com as iniciais MM.

nobre *lapis* filosófico como uma pedra para construção (*Vom dreyfachen Leben*: 1682)¹⁵. Antes de ser separado dele durante o sono, o lado feminino era essencial a Adão, e designava-se Sophia (sabedoria) a esposa celestial: Blake chama-lhe Emissão.¹⁶ Naturalmente, este episódio remete para o mito bíblico do pecado original – a primeira queda do homem – que, na versão ocultista, é descrito como o momento em que Adão, após se ter ‘imaginado’ no mundo exterior, perde o seu corpo astral luminoso e se converte numa ‘larva’ material, sendo imediatamente abandonado pela sua companheira e matriz. Surge então o homem em Adão como um espectro na vertente unicamente masculina, e a sua existência torna-se sombria e irreal, fantasmagórica

— Entra-se num segundo nível da linguagem, o da linguagem adâmica. Neste estágio já surge a mediação, todavia, verificando-se a total adequação entre o nome e a coisa, o que desde logo vem neutralizar qualquer tipo de ruptura que a mediação normalmente implica. Trata-se de uma transposição humana (para o domínio do audível) da linguagem da natureza, igualmente adequada e única, sendo falada por todos os homens e usada para estes compreenderem o mundo e se compreenderem entre si (*MM*: 35.48).

A segunda queda do homem – em Babel – identifica a perda da linguagem adâmica e da implícita harmonia das palavras com as coisas e com os homens. Böhme refere esta condição num terceiro nível da linguagem, assim designada de *sensualista* – *Sensualistische Sprache* – por se estabelecer no plano puramente sensorial: a mediação instala-se na sua espessura e opacidade, tornando-se agora possível reconhecer a proximidade da linguagem com o mundo apenas no domínio do significante. Com efeito, com a queda de Babel, a humanidade perdeu não apenas a linguagem adâmica mas – mais importante ainda – a inteligência da linguagem da natureza que era reproduzida pela linguagem adâmica: «... als sich aber derselbe Baum der einigen Zungen in seinen Eigenschaften und Kräften zertheilte (...) so hörte die Natursprache, daraus Adam allen Dingen Namen gegeben, (...) auf.» (*MM*: 35.12).

No entanto, embora apenas alguns indivíduos iluminados – entre os quais se incluía Böhme – fossem capazes de aceder sem mediação à linguagem da natureza, a componente sensualista das várias línguas pós-Babel permitia vislumbrar de algum modo a linguagem da natureza. Sendo o homem criado à imagem e semelhança de Deus e o seu espírito análogo à própria Natureza, as línguas vernáculas criadas

¹⁵ Cf. ROOB:1997, «A Divina Forma Humana».

¹⁶ Blake conhece a tradução inglesa de William Law dos escritos de Böhme – em 4 volumes contendo em apêndice, na publicação de 1764, as ilustrações: *Hieroglyphica Sacra*

pelo homem necessariamente reduplicavam, na sua própria forma de ser, o acto divino da criação pela Palavra. Böhme recorre então à descrição de alguns aspectos fisiológicos determinantes na articulação e pronúncia das línguas faladas pelos diversos povos, bem como elementos da sua estrutura significante, para comprovar as suas convicções teóricas – note-se que não é indiferente o espírito dominante na época de se valorizar cada vez mais o uso e o estudo das línguas vernáculas, um fenómeno que remonta já aos finais medievos.¹⁷ Assim, em termos bastante explícitos no contexto da filosofia natural, Böhme reconhece que os mecanismos articulatórios subjacentes às várias línguas humanas (correspondendo às passagens do espírito através dos lábios, dentes, língua e outros órgãos da fala) reproduzem na sua forma – embora de modo ténue e obscuro – a forma divina da criação/denominação. Por seu turno, as letras, sílabas e palavras em cada uma das línguas humanas são, no seu conteúdo, expressões do espírito humano por elas exalado, uma vez que este espírito reduplica o Espírito Divino, permitindo-nos entender ‘os espíritos das letras’ (MM: 36.75).¹⁸ É justamente a linguagem sensualista que legitima e permite a tarefa hermenéutica de descobrir os segredos ocultos nas línguas vulgares, pois é na componente sensualista – sonoridade, proporção, qualidade e forma – que ainda permanece uma estreita relação de co-naturalidade com as coisas do mundo por ela significadas. Böhme – tal como Leibniz mais tarde – admite a existência de uma língua original na base das línguas vernáculas, contudo, não identificada no hebreu ou no latim – que poderia ser descoberta muito embora se encontrasse praticamente perdida.¹⁹ Em particular o alemão, na perspectiva de Böhme, as línguas vernáculas são a mais fidedigna demonstração da característica naturalidade da linguagem original há muito perdida, pois derivam de um conjunto natural de processos de denominação (motivados – onomatopaicos) que desde foram sempre preservados no homem.

Continua a assistir-se ao inexorável processo de ruptura com os alicerces do latim como língua-mãe, em curso desde os finais da idade Média. O interesse do estudo da linguagem desloca-se para as línguas vulgares como pátrias-mãe do espírito que radica e se manifesta em cada ser: «(...) all human properties proceed from one; they all have but one only root and mother; otherwise one man could not

¹⁷ A este respeito v. KRISTEVA, Julia – *História da Linguagem*, Lisboa: Ed.70, 1983, esp. cap.XI e XII.

¹⁸ O mesmo tema recorre em *Aurora, oder Morgenrothe im Aufgang* (1612), em que Böhme se dedica a descrever e a interpretar os subtis movimentos articulatórios que subjazem como base da pronúncia e sonoridade das palavras, sílabas e letras, tentando descortinar a sua sabedoria divina.

¹⁹ V. POMBO, Olga – *Leibniz and the Problem of a Universal Language*, Münster: Nodus, 1987.

understand another in the sound or speech the form notes and imprints itself into similitude of another; a like tone or sound catches and moves another, and in the sound the spirit imprints its own similitude, which it has conceived in the essence, and brought to form in the principle» (SR: 1.2).

A via do conhecimento ocultista no estudo das relações do homem com a linguagem e a natureza continuará a ser, em épocas posteriores a Böhme, uma via marginal, subterrânea e que produzirá surpreendentes revelações sobretudo no âmbito das escritas poéticas, mas também na pintura, mais particularmente em correntes românticas de filiação alemã, no simbolismo e no surrealismo. O pensamento filosófico e o conhecimento científico a partir do século XVIII, como o domínio do racionalismo e, mais tarde, do positivismo, acentuam a marginalidade das correntes ocultistas como orientações legítimas para a objectividade do conhecimento. Sem abordar concretamente esta problemática, Boaventura S. Santos desloca a questão do pensamento científico moderno para a dicotomia que este estabelece com o pensamento do senso comum, ao afirmar que as leis da ciência moderna «são um tipo de causa formal que privilegia o *como funciona* das coisas em detrimento de *qual o agente* ou *qual o fim das coisas*» E conclui dizendo que, neste processo, o conhecimento científico, baseado na formulação de leis, «rompe com o conhecimento do senso comum», onde «causa e intenção convivem sem problemas».²⁰

No entanto, parece-me importante aludir – como leiga e mera observadora das superfícies mais acessíveis destas áreas – que, nos avanços da mecânica quântica do século XX e, por detrás da rigidez dos princípios universais de Newton, se pode entrever a dualidade do princípio oscilante dos opostos que as velhas alquimias sustentavam. É na mecânica quântica que se demonstra ser impossível determinar com exactidão e em simultâneo a posição das partículas mais ínfimas da matéria; de igual modo, a micro-física verifica que as formas exteriores das partículas subatómicas dependem da própria observação, uma vez que existirá uma indissolúvel ligação ontológica entre o sujeito e o objecto da percepção. Os alquimistas falavam da *projecção* imaginativa, no seu trabalho de transformação da matéria em ouro. No entanto a subjectividade imaginativa – indissociável do poder criador supremo («The Being of all beings is a wrestling power» SR: 9.2) – só tinha razão de ser pela acção concertada de determinados princípios naturais que manifestavam a força indispensável dos opostos, a um tempo modeladora e fixadora. Assim se entendia a oposição entre o mercúrio feminino e o enxofre masculino, aos quais

²⁰ *Um discurso sobre as ciências*, Porto: Afrontamento, 1999, 16.

Paracelso acrescenta um terceiro princípio, o sal.²¹ Pelas suas propriedades solidificantes o sal correspondia ao corpo, enquanto o enxofre, pela sua combustibilidade, agia como mediador em correspondência com a alma, e mercúrio, princípio fluido sublimável, era uma similitude do espírito volátil.

Ironicamente, os cientistas do átomo, não alquimistas, para cima de dois séculos após a refutação de todos os fundamentos das ciências naturais alquimistas e herméticas, produziram uma notável transformação elementar ao empreenderem a fusão do núcleo atómico.²² Para Böhme, e para os filósofos ocultistas que o antecederam e viriam ainda a suceder, tudo é uma questão de revelação e graça e não tem a ver com o conhecimento mas com a verdadeira sabedoria: «the light dwells in the darkness, and the darkness comprehends it not, also knows nothing of it; but when the light is manifest in the darkness, then is the night changed into day» (SR: 9.71).

Filomena Aguiar de Vasconcelos

²¹ Mercúrio, enxofre e sal são designados os *Tria prima* de Paracelso e não são considerados substâncias químicas mas forças espirituais actuantes. O mesmo tipo de conceitos recorre em Böhme (SR: 9.51, p. ex.). A partir de dosagens variáveis, os ferreiros ou artífices invisíveis da natureza geravam as propriedades transitórias do mundo dos objectos. Na alquimia tardia – nas dependências franco-maçónicas de cunho especulativo do século XVIII – o sal ocupará um lugar central no misticismo gnóstico-hermético. Os seus efeitos curativos levaram a que fosse interpretado em termos cristológicos como a 'luz coagulada do mundo', ou o 'fogo fulcral oculto' ou ainda o 'sal da sabedoria' (ROOB: 1997, 30).

²² Veja-se o acelerador linear da Sociedade de Investigação dos Iões Pesados, em Darmstadt: os núcleos atómicos com carga eléctrica – p. ex. do estanho, com n° atómico 50 – são acelerados a uma velocidade 10% da da luz, verificando-se que a força repulsiva de outros núcleos atómicos – cobre (n° atómico= 29) é superada, viabilizando a fusão. O resultado seria um núcleo de 79 protões, ou seja, o ouro.