

Alex Villas Boas Oliveira Mariano

**Teologia e Literatura como Teopatodiceia:  
Em busca de um pensamento  
poético teológico**

**TESE DE DOUTORADO**

**DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA**  
Programa de Pós-graduação em Teologia

Volume I

Rio de Janeiro  
Abril de 2013



**Alex Villas Boas Oliveira Mariano**

**Teologia e Literatura como Teopatodiceia:  
Em busca de um pensamento poético teológico**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Maria Clara Lucchetti Bingemer  
Co-orientador: Prof. Antonio Manzato

Volume I

Rio de Janeiro  
abril de 2013



**Alex Villas Boas Oliveira Mariano**

**Teologia e Literatura como Teopatodiceia:  
Em busca de um pensamento poético teológico**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof.<sup>a</sup> Maria Clara Lucchetti Bingemer.**

Orientadora

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Antonio Manzato**

Co-orientador

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

**Prof. Alfredo Sampaio**

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Luís Corrêa Lima**

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Ulpiano Vazquez Moro**

Faculdade de Filosofia e Teologia dos Jesuítas – FAJE

**Prof.<sup>a</sup> Denise B. Portinari**

Coordenadora Setorial do Centro de  
Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 12 de abril de 2013

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, da autora e do orientador.

### **Alex Villas Boas Oliveira Mariano**

Graduou-se em teologia pelo Instituto de Teologia João Paulo II, em 2005. Concluiu o Mestrado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em 2008 e o Doutorado pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 2013. É um dos membros fundadores da ALALITE – Associação Latino Americana de Literaturas e Teologias. Fundador e Editor da Teoliteraria – Revista Brasileira de Teologias e Literaturas e coordenador do Grupo de Trabalho de Religião, Arte e Literatura da SOTER – Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião.

#### Ficha Catalográfica

Mariano, Alex Villas Boas Oliveira

Teologia e literatura como teopatodiceia : em busca de um pensamento poético teológico / Alex Villas Boas Oliveira Mariano ; orientadora: Maria Clara Luchhetti Bingemer ; co-orientador: Antonio Manzato. – 2013.

2 v. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2013.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Teologia e literatura. 3. Sentido da vida. 4. Teopatodiceia. 5. Pensamento poético teológico. I. Bingemer, Maria Clara Luchhetti. II. Manzato, Antonio. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. IV. Título.

CDD: 200

À minha família, mistério *a priori* da Trindade,  
que se prolonga no insistente exercício poético,  
do êxodo de nossa contradição humana,  
em direção ao *ágape*.

À minha noiva, *Alexandra Pedro*, pelo qual o  
*Logos* se fez amor, amizade e companheirismo,  
convite à eucarístia de meu coração.

## Agradecimentos

À professora Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer, pela disposição sempre generosa, incentivo e pelos espaços que me confiou.

Ao professor Dr. Antonio Manzatto, na qualidade de co-orientador, honroso interlocutor, pela confiança, amizade e incentivo.

À PUC-Rio, CAPES e FAPERJ, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

À minha noiva, Alexandra Silva Pedro, pela presença carinhosa e pelo companheirismo, especialmente para o término desse trabalho.

À minha família, Benedito, Maria Neuza, Michelle, obrigado pelo apoio, carinho, e sobretudo paciência na elaboração deste trabalho.

A todos os meus familiares pela participação afetiva que se fez presente.

À nossa querida poeta, Adélia Prado, pelo modo como nos apaixona pelo Logos que se fez poesia, e pela contribuição nesse trabalho.

Aos meus colegas da PUC-Rio.

A todos os professores e funcionários do departamento, pela troca de experiência, de ideias e anseios, sobretudo pela amizade que nasceu.

Aos professores que participaram da Banca Examinadora.

Ao professor Dr. Antonio Manuel Ferreira, pelo convite à participação como pesquisador no Projeto Teografias junto a Universidade de Aveiro, Portugal.

A todos os amigos que se fizeram presente, e especialmente à família de Estevão e Aline Moreira, pela generosa e acolhedora relação de amizade.

## Resumo

Mariano, Alex Villas Boas Oliveira Mariano; Bingemer, Maria Clara Luchetti. **Teologia e Literatura como Teopatodiceia: Em busca de um pensamento poético teológico**. Rio de Janeiro, 2013, 475p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia e de Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho tem como *objeto material* da pesquisa a *busca de sentido da vida* ou *patodiceia* inspirada na logoteoria de Viktor Emmil Frankl, (1905-1997) e o que a teologia tem a contribuir com a questão, verificando a sua capacidade de recepção sensível à problemática a partir da construção de uma *teopatodiceia*, no qual a teologia é vista como pergunta pelo sentido [*logos*] de Deus [Theós] na busca de sentido humana, tendo por base a *lógica de conhecimento existencial* extraída da teologia dos *Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola*, na perspectiva de Karl Rahner (1904-1984), como forma de explicitar a dimensão da existência cristã presente em sua antropologia teológica. Também é parte da proposta deste trabalho encontrar critérios para formular uma “razão literária” como *elemento formal* adequado à proposta da patodiceia, e consequentemente, da teopatodiceia, resultando assim naquilo que chamamos de pensamento poético teológico, como forma de desvelamento de sentido, ou ainda, o elemento existencial das fórmulas teológicas, por um empréstimo de pensamento da Literatura.

## Palavras chave

Teologia e Literatura; Busca de sentido; Teopatodiceia; Pensamento Poético Teológico.

## Abstract

Mariano, Alex Villas Boas Oliveira Mariano; Bingemer, Maria Clara Luchetti (Advisor). **Theology and Literature as Theopathodicy: Search for a theological poetic thought.** Rio de Janeiro, 2013, 475p. Doctoral Thesis – Departamento de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The aim of this present research is examine the relation between of *the meaning of life* other the *pathodicy* inspired by the Viktor Emmil Frankl's logotherapy (1905-1997) and what contribution the theology can make about the question. The Theopathodicy theoretical construction results from the Theology's openness to issue understanding as *theo-logy* the query about the *meaning* [*logos*] of *God* [*Theós*], in the human search for meaning. The theological basis of the work is the *logic of existential knowledge* present in Karl Rahner's (1904-1984) Theology of the *Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola*, as a way to see the Theological Anthropology in the form of Christian existence. Also, a second aim, as long as part of this proposed study, is find criteria to develop a literary reason, as far as formal element concerned to pathodicy, and consequently even the theopatodicy. And thus resulting in what we call poetic theological thought as a way of uncovering meaning, as well a proper way to make explicit the existential element of theological formulas for a loan thinking of Literature.

## Keywords

Theology and Literature, Search for meaning, Theopathodicy, Poetic Theological Thought.



## Sumário

### Volume I

Introdução	15
1. Por um pensamento poético teológico	28
1.1. O <i>lugar</i> na Teologia e na Literatura	29
1.1.1. Teologia e Literatura entre a <i>Estética Teológica</i> e a <i>Estética da Recepção</i>	29
1.1.2. A origem híbrida da estética teológica a partir das categorias de <i>recepção</i> e <i>não-recepção</i> da Literatura	44
1.1.3. A redescoberta antropológica da Renascença e a recepção da Teologia na Literatura	47
1.1.4. A ruptura estética entre cultura e fé: sob os auspícios do Iluminismo	51
1.1.5. A reafirmação da separação: a <i>não-recepção</i> da Literatura no século XIX	54
1.2. Teodiceia e Niilismo entre a Teologia e a Literatura	55
1.2.1. A crítica literária de Voltaire à Teodiceia: a <i>não-recepção</i> da Teologia	56
1.2.2. Da teodiceia ao niilismo como trajetória do conceito à percepção	65
1.2.2.1. A morte de Deus: Do otimismo estético a estética da Tragédia	65
1.3. A categoria do <i>pathos</i> entre o niilismo e Deus	74
1.3.1. Do <i>pathos</i> à <i>Ursprung</i>	76
Conclusão: A questão estética entre a Teologia e a Literatura	91
2. o pensamento poético como forma de patodiceia	98
2.1. Fundamentos de um pensamento poético	98
2.1.1. A <i>poiésis</i> e a <i>rethoriké</i> de Aristóteles	99
2.1.2. A <i>lógica poética</i> de Giambattista Vico	103
2.1.3. O <i>pensamento poético</i> a partir de Martin Heidegger	106
2.1.4. A poética do Nada - nadificação e o papel da Literatura em Sartre	110
2.1.4.1. A poética do nada e o apelo à liberdade	112
2.1.4.2. A mística humana e a poética do nada	120
2.1.5. <i>Poiésis</i> e Hermenêutica entre Gadamer e Ricoeur	122
2.2. O <i>pensamento poético</i> como <i>patodiceia</i> a partir de Viktor Frankl	131

2.2.1. A patodiceia: a odisseia do <i>Homo patiens</i>	131
2.2.1.1. Vontade de Sentido	132
2.2.1.2. A Liberdade e a Responsabilidade como horizonte da patodiceia	134
2.2.1.3. Consciência como órgão de sentido	136
2.2.1.4. O inconsciente espiritual em Frankl ou dimensão noogênica	138
2.2.1.5. A questão do Sentido da Vida ou o <i>Logos</i>	144
2.2.1.6. Valores e o sentido da vida	147
2.2.1.6.1. Valores criativos ou o <i>sentido do trabalho</i>	148
2.2.1.6.2. Valores vivenciais ou o <i>sentido do amor</i>	149
2.2.1.6.3. Valores de atitude ou o <i>sentido apesar do sofrimento</i>	151
2.2.1.7. O Sentido último ou o supra-sentido	152
2.2.1.8. Deus e o Sentido da Vida	153
Conclusão: Da teodiceia a patodiceia - o projeto de uma patodiceia como poesia de si.	158
3. Da mística a poesia: Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola como lógica de conhecimento existencial em Karl Rahner	163
3.1. Mística e Antropologia Teológica	164
3.2. Antropologia Teológica e Existência Cristã	172
3.3. Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola como <i>Lógica de conhecimento existencial</i>	177
3.3.1. A dinâmica dos EE como <i>lógica de conhecimento existencial</i>	182
3.3.1.1. A oração na perspectiva antropológica de Karl Rahner	183
3.3.1.2. O ato da oração na perspectiva da antropologia teológica de Karl Rahner	187
3.3.1.3. Graça como provocadora do conhecimento de si em Deus	193
3.3.1.4. A dinâmica <i>logopática</i> do conhecimento existencial	200
3.3.2. A logopatia a partir da <i>poiésis</i> de Jesus Cristo nos EE	205
3.3.3. Princípio e Fundamento	210
3.3.3.1. O homem é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus, e assim salvar-se	211
3.3.3.2. E as outras coisas são para que o ajudem a alcançar o fim para que foi criado	213
3.3.3.3. Há de usar tanto quanto o ajudem a atingir	

seu fim e há de privar-se tanto quanto dele afastem	214
3.3.4. A <i>Primeira Semana</i> dos EE e a hamartiologia cristã	215
3.3.4.1. A hamartiologia inaciana como estruturação afetiva	219
3.3.4.1.1. A hamartiologia angelical	223
3.3.4.1.2. A hamartiologia adâmica	223
3.3.4.1.3. A hamartiologia como ameaça constante à redenção antropológica	224
3.3.4.1.4. A hamartiologia personalizada como despersonalização	225
3.3.5. A <i>Segunda Semana</i> dos EE – a descoberta do <i>magis</i> a partir da <i>poésis</i> de Jesus Cristo	228
3.3.5.1. Jesus como forma da <i>poiésis</i> cristã	230
3.3.5.2. A <i>poiésis</i> do Rei e seu Reino	233
3.3.6. A <i>Terceira Semana</i> dos EE – A paixão como fidelidade que liberta	247
3.3.7. A <i>Quarta Semana</i> nos EE – a glória de Deus e o sentido da vida cristã	250
3.3.8. Contemplação na ação – revelação na <i>práxis</i>	252
Conclusão: O projeto de uma <i>Teopatodiceia</i> da mística a poesia	254

**Volume II**

4. <i>A poiésis</i> cristã	267
4.1. <i>A poiésis</i> bíblica	267
4.1.1. <i>A poiésis</i> hebraica	269
4.1.1.1. Profecia e inspiração poética	272
4.1.2. Jesus poeta e a poesia neotestamentária	276
4.2. <i>Pathos</i> e <i>poiésis</i> na Teologia Patrística	280
4.2.1. <i>A theopoiésis</i> da Teologia Alexandrina	285
4.2.2. <i>A poiésis</i> da Teologia Capadócia	293
4.2.3. A retórica da “alma poética” de Agostinho de Hipona	300
4.3. Tomás de Aquino Poeta Theologus	313
4.4. A teopatodiceia de Dante a Kazantzákis	318
Conclusão: O <i>pensamento poético teológico</i> como forma da <i>teopatodiceia</i>	357
5. Com licença poética: A teopatodiceia pradiana como recepção da patodiceia drummondiana	365
5.1. Da morte da teodiceia para um Deus na poesia da vida	366
5.2. A mística poesia não religiosa de Carlos Drummond de Andrade	367
5.2.1. A mística da poesia irônica de Drummond (1930-1940)	371
5.2.2. A mística da poesia social de Drummond (1940-1951)	376
5.2.3. A mística da poesia metafísica de Drummond (1951-1968)	379
5.2.4. Deus, o amor e a mística atéia do poeta	385
5.2.5. Deus e a patodiceia drummondiana	388
5.3. A poética bíblica, lírica e existencial de Adélia Prado	390
5.3.1. Dimensão Existencial em Adélia Prado: Recepção estética da poética drummondiana	391
5.3.2.1. Dimensão Bíblica em Adélia Prado	394
5.3.2.2. O <i>modo poético</i> da lírica pradiana	397
5.3.2.3. A dimensão existencial e recepção criativa da poética drummondiana	400
5.3.2. A recepção estética da imagem de Deus na trajetória poética de Adélia Prado	403
Conclusão: A teopatodiceia como recepção estética da patodiceia	434
Conclusão final	436
Referências bibliográficas	450

## Abreviaturas

ALALITE I	ALALITE: Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia. I Colóquio Internacional de Literatura e Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2007 CD-ROM.
ALALITE II	ALALITE: Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia. II Coloquio Internacional de Literatura y Teologia, Pontificia Universidad Catolica de Chile: Santiago, 2008 CD-ROM
ALALITE III	ALALITE: Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia. III Coloquio Internacional de Literatura y Teologia, Universidad Catolica de Argentina: Buenos Aires, 2010 CD-ROM.
ALALITE IV	ALALITE: Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia. VI Colóquio Internacional de Literatura e Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2012 CD-ROM.
EE	<i>Exercícios Espirituais</i> de Santo Inácio de Loyola
PG	MIGNE, Jacques-Paul. <i>Patrologiae Cursus Completus. Series graeca</i> . Montreal: Bibliothecae Cleri Uniuersae:1965. [ <i>Patrologiae graeca</i> ].
PL	MIGNE, Jacques-Paul. <i>Patrologiae Cursus Completus. Series latina</i> . Montreal: Bibliothecae Cleri Uniuersae: 1965. [ <i>Patrologiae latina</i> ]
ST (I-IX)	Tomás de Aquino. Suma Teologica. Volume I-IX

### *Obras de Karl Rahner*

BIE	<i>Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch</i>
DK	<i>Das Dynamische in der Kirche</i>
DWD	<i>Das Wort der Dichtung und der Christ In Schriften zur Theologie IV</i>
EPE	<i>Einübung priesterlicher Existenz</i>
ESKZ	<i>Element der Spiritualität in der Kirche der</i>

## *Zukunft*

GF	<i>Gnade als Freiheit</i>
GKG	<i>Grundkurs des Glaubens – Einführung in den Begriff des Christentums</i>
GW	<i>Geist in Welt: Zur metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin</i>
HdW	<i>Hörer des Wortes: Schriften zur Religionphilosophie und zur Grundlegung der Theologie</i>
OU	<i>Offenbarung und Überlieferung</i>
PIJH	<i>Palavra de Inácio de Loyola a um Jesuíta Hoje</i>
PuD	<i>Priester und Dichter In Schriften zur Theologie III</i>
SzT (I-XVI)	RAHNER, Karl <i>Schriften zur Theologie</i> . Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1962-1984. (16 volumen).
VNSG	<i>Von der Not und dem Segen des Gebetes</i>
23º SOTER	Anais do GT de Religião, Arte e Literatura da 23º Congresso Internacional da Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião. 2010.
24º SOTER	Anais do GT de Religião, Arte e Literatura da 23º Congresso Internacional da Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião. 2011.
25º SOTER	Anais do GT de Religião, Arte e Literatura da 23º Congresso Internacional da Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião. 2012.
TEOLITERARIA	Revista Brasileira de Literaturas e Teologia.

*La luz de la cocina em la mañana  
La luz de la cocina cuando el sol aparece  
Anaranjado entre las ramas negras  
y las flores celestes del jacarandá  
y el hombre hace el café, hojea un libro,  
se assoma al patio y piensa  
que es posible que llueva,  
que ya casi es la hora  
de despertar a su mujer, que hay ropa  
tendida de la soga, que el silencio  
con olor a humedad le recuerda su infancia,  
que la vejez se acerca  
y el poema se aleja  
y aún no sabe vivir.*

Pablo Anadón, *El trabajo de las horas*

## Introdução

*Como disseram alguns de vossos poetas*  
Paulo de Tarso, *Atos dos Apóstolos*, 17,28

*não há cegos, mas cegueiras*  
José Saramago, *Ensaio sobre a cegueira*

O presente trabalho tem como *objeto material* da pesquisa a *busca de sentido da vida* e o que a teologia tem a contribuir com a questão. Para compreender melhor essa categoria, adotamos o instrumental da logoteoria de Viktor Emmil Frankl no qual o *sentido* não é uma mera abstração teórica, mas algo que diz respeito à *essência* humana, uma vez que sua gênese não está na pergunta que o ser humano faz a vida, mas sim que a vida mesmo provoca. Deste modo, a questão do sentido da vida se impõe, ainda que nem sempre formulada desta maneira, quando o sentido da vida se esvai, quando a vida absurdamente não faz sentido, sendo, portanto, a tragédia, a categoria por excelência em que o ser humano toma consciência de sua condição, e que lhe obriga a mudar o seu olhar sobre a realidade de si e de seu entorno. O sofrimento é essencialmente humano, e permite se desvelar uma vontade de sentido. Outra categoria fundamental na logoteoria frankliana é a experiência do amor, como manifestação da capacidade humana de doar beleza ao mundo, e assim penetrar ainda *mais* na *essência* humana, no *Humano do humano*, que Frankl chama de *Logos*, e que compõe a sua perspectiva de *otimismo trágico*, sendo o amor a esperança para o sofrimento.

Por serem essencialmente humanos, o sofrimento e o amor são universais e permeiam a concretude mais real da existência, ao mesmo tempo que escapam do domínio humano, de modo que de ambos melhor se fala na forma de *enigma* do mistério humano, como necessidade de *responder* [*diké*] a questão do sentido *sofrida* como uma falta a ser preenchida [*pathos*]<sup>1</sup>, procurando descobrir um modo de ser *pessoal* [*ad personam*], nas circunstâncias que lhe são próprias [*ad*

---

<sup>1</sup> LEBRUN, Gérard. *O conceito de paixão* In NOVAES, Adauto (org). *Os Sentidos da Paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 17-34.



*situationem*], como modo de manifestar ou *des*-ocultar o que há de mais humano em si, em sua capacidade de amar e de sofrer. Dar sentido à vida é, portanto, *personalizar* um modo de viver que saiba amar e saiba sofrer, amando apesar do sofrimento, e manifestando assim o *Humano do humano*, em descobrir e dar sentido à vida, de si e de outrem. O *sentido da vida* na logoteoria é radicalmente concreto, o que exige um realismo da perspectiva como transparência da vontade e da consciência, que compõe o que se chama aqui de *patodiceia*<sup>2</sup> da existência, como forma de consciência crítica e autocrítica da busca de sentido.

A interlocução da teologia não se dá de maneira fortuita, mas epistemologicamente convergente a partir da categoria da *existência cristã*, como sendo outro modo de se falar do que se chama *antropologia teológica*, motivo pelo qual se elege a teologia rahneriana para composição de uma *teopatodiceia* da existência. A primazia da categoria filosófica da existência está implicada na própria raiz da Modernidade<sup>3</sup> enquanto movimento de refundação ontológica da existência transpondo a reflexão da metafísica para a ontologia, e assim a reflexão da essência para a existência, invertendo o procedimento da *analogia entis* da categoria da *representação* do *Ser* [*Sein*] no *ente* concreto, chamado metaforicamente de “cima para baixo” para incidir no des-velamento da *essência* do *Ser* no ser concreto [*Da-sein*], ou seja, a *existência* como modo de ser humano. A ideia de existência *autêntica* é o desdobramento da *Veritas* escolástica de encontrar a *essência* do *Ser*, para se procurar *para e na* existência um sentido *mais* verdadeiro, consequentemente nomeado pela metáfora de um pensamento de “baixo para cima”. Mudada a perspectiva do *Ser*, como pergunta fundante da filosofia, se altera o enfoque do *Logos*, de modo a revisitar a tradição filosófica, e inevitavelmente, teológica, procurando *outro logos*<sup>4</sup>. A patodiceia está radicada nesse movimento de refundação, e consequentemente, a presente proposta de teopatodiceia também, de modo a se entender que outra metafísica é possível<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> O termo fora utilizado por Viktor Frankl para fazer referência a sua visão antropológica do humano como *Homo patiens*, parafraseando o imperativo kantiano “*sapere aude*” por “*pati audi*” – “*atreve-te a sofrer*” cf. FRANKL, Viktor. *Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 243.

<sup>3</sup> VAZ, Henrique. C. Lima. *Raízes da Modernidade: Escritos de Filosofia, VII*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, pp. 105-110.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sobre a Questão do Pensamento*. Col. Textos Filosóficos. Petrópolis: Editora Vozes, 2009, pp. 85-93.

<sup>5</sup> Com efeito, o movimento de *reconhecimento* transcendental do Mistério teológico na imanência não é desconhecido na alta escolástica de Tomás de Aquino, presente, por exemplo, na fórmula

Uma vez que se muda a perspectiva do *logos* a releitura teológica de “baixo” aponta para afirmação da *essência* como sendo algo profundamente humano, e sendo assim o *Logos teândrico* patrístico, ou o *Verbum caro factum est* medieval, o *Humano do humano*, a existência concreta da essência divina, sob a forma de um *universal particular* por sua densidade [*excessus*] de sentido.

Deste modo, se o sentido da vida, dentro da patodiceia, consiste em captar a *essência de Ser* [*sein*] no humano, em sua existência concreta [*Da-sein*], a *existência cristã* [*Christ-sein*] é um modo de captar a *essência de Cristo* em seu *modo de viver* [*gestum et verba*], lido pela teologia cristã, como modo de concretizar na *existência* o *ágape*, sendo assim o desvelamento da essência do Mistério do Ser de Deus, que Jesus nomeou de *Abbá, Pai*, no qual a gratuidade do Seu amor é fonte agápica. A agapia da existência é o modo de realização da vontade de Deus em Jesus Cristo, como modo de dar sentido a vida, e por isso mesmo, é a fonte de toda a teologia, como sendo *logos* do *Mistério*. É de acordo com a compreensão de *logos* que o Mistério será nomeado. Assim, se o *logos* grego o chama de *Theós*, o cristão de *Trinitas*, aprofundando seu substrato semântico.

Sendo assim, a teopatodiceia é um modo cristão de dar sentido à vida, ou seja, de concretizar uma sabedoria no modo de lidar com o sofrimento e manifestar um amor autêntico, tendo como referência o que se chamou Mistério cristológico, enquanto na pessoa de Jesus Cristo, o pensamento teológico identificou um *Logos*, um modo de ser que manifesta o *Humano do humano*, e se nos deu a conhecer um *Nome* [*Abbá, Pai!*] para o *Abismo de Mistério* [*Abgrund*] como fonte de sentido, que permite amar apesar do absurdo, como *sem sentido* e de sofrimento na existência, absurdo esse identificado em chave hamartiológica, como capacidade para o sem sentido. A *nomeção* metafórica indica um sentido apreendido da essência deste *Grande Mistério* expressando a consciência de Sua autocomunicação que configura a existência no modo de ser desse *Logos*, resultando na concretização agápica da existência de Cristo. Essa autocomunicação do ser de Deus, como comunicação das suas *propriedades essenciais* [*communicatio idiomatum*], é para a teologia lida em chave

---

[*hoc dicimus Deum*]: “a isso chamamos Deus” cf. *Suma Teologica* (=ST), I, questão 2, artigo 3; cf. ainda HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009, pp. 369-418.

pneumatológica e, portanto, acontece fundamentalmente como experiência<sup>6</sup> que atua sob a forma de inspiração da existência. Mais que isso, ao entender hipostaticamente a autocomunicação divina, se atribui um modo de interpelação da vontade de sentido no mais profundo da própria existência, como interlocutor da consciência e do desejo, que a teologia chamou de Espírito Santo, ou ainda o *Espírito de Cristo*, como sendo o fundamento [*Grund*]<sup>7</sup> da existência cristã, entendida como vida no Espírito de Cristo, no qual se elege a categoria de diálogo com essa interpelação pneumatológica, para personalizar a existência *através* [*dia*] do *Logos*. Em sua dinâmica kenótico-soteriológica, se faz *sentido* em *verbum* e *factum*, um desvelamento de sentido e um projeto de vida como abertura à graça que conduz a um autêntico amor e assim, se realiza a salvação da história, como uma experiência de sentido e verdade salvífica. A adesão à fé cristã, portanto, se dá com a identificação de um desejo mais profundo que realiza a vontade de sentido, por meio da escuta da consciência, e consequentemente dessa mesma vontade, iluminada pela sabedoria cristã.

Destarte, o objetivo desse trabalho é precisamente identificar a teopatodiceia como recepção teórica da patodiceia frankliana afim de melhor explicitar a *existência cristã* como substrato teosemântico da antropologia teológica, ou ainda, como modo de recuperar a mistagogia como ato primeiro da teologia, reformulada como busca de sentido, e mesmo vendo a *teo-logia* como pergunta pelo sentido [*logos*] de Deus [*Theós*] na busca de sentido humana. Para esse diálogo, se elegeu a teologia de Karl Rahner, por sua concepção de mistagogia inaciana, como *lógica de conhecimento existencial*, e pelo fato de que o próprio autor indica o caminho da logoterapia frankliana, por sua capacidade de oferecer condições de possibilidade de mistagogia para o indivíduo após a Modernidade<sup>8</sup>:

<sup>6</sup> O'COLLINS, Gerald. *Teologia Fundamental*. São Paulo, Edições Loyola, 1991, pp. 159-194.

<sup>7</sup> *Fundamento* (Grund) aqui, não se trata de uma “síntese de pensamento” como “fácil solução consoladora”, mas um horizonte apesar da falta de garantia da existência e que aponta para si, um lógica de paixão, portanto, como *logos* ferido, em busca do que lhe falta. Na concepção de mística Inácio-rahneriana, o Fundamento passa também por um sentimento de desolação, também como efeito da graça Abismal (Abgrund), como se tratará mais a frente no Capítulo III. Cf. BARCELLOS, José Carlos. *O Drama da Salvação – Espaço Autobiográfico e Experiência Cristã em Julien Green*. Juiz de Fora: Editora Subiáco, 2008, p. 139 apud KUSCHEL, Karl-Josef, *In Spiegel in der Dichter*, p. 148. Contudo, *fundamento* se aproxima da obra posterior do autor naquilo que chamou de *tradições bíblicas de esperança* cf. KUSCHEL, Karl-Josef. *Os Escritores e as Escrituras: Retratos Teológico – Literários*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 227.

<sup>8</sup> “Eine solche Mystagogie, in der der einzelne Mensch darauf aufmerksam gemacht wird, daß sich in seiner unmittelbaren Hindwendung zur konkreten Welt immer wieder namenlos diese

Tal mistagogia que ajudasse a pessoa a se tornar consciente do fato de que essa experiência de transcendência [*Transzendenerfahrung*] ocorre, repetidamente e sem ser denominada, em seu trato imediato com o mundo concreto, poderia ser possível para cada pessoa em particular somente numa conversa individual, numa logoterapia [*Logotherapie*] individual.

Sendo assim, a proposta de teopatodiceia, tendo a mistagogia existencialista Inácio-rahneriana, como recepção teórica da patodiceia frankliana, são não somente convergentes como se iluminam mutuamente, e, arriscaria a dizer, que a categoria de *discernimento* dos *Exercícios Espirituais* inacianos pode lançar luz para a logoteoria no exercício de *ouvir a voz da consciência*, identificado teologicamente com o substrato existencial da antropologia pneumatológica, de modo que a formação crítica da consciência e o discernimento inaciano coincidem por ser, para a teologia, a consciência a morada do Espírito, por excelência, Mistério que ilumina a práxis<sup>9</sup>.

No tocante ao *elemento formal* da pesquisa sobre a possibilidade de uma teopatodiceia, é que se procura o diálogo entre teologia e literatura, vendo nesta uma *forma* privilegiada de desvelamento de *sentido*, por ser este um desdobramento da categoria ontológica da *Veritas*, como busca do sentido *verdadeiro*<sup>10</sup>, e se constitui assim, um transcendental, que juntamente com o *bom* e o *belo*, desvelavam os caracteres do Ser, na ontologia grega e de Deus na metafísica clássica<sup>11</sup>, de modo a não se opor entre si. Aqui concordamos com a perspectiva de que a teologia historicamente, como busca de um princípio de não

---

*Transzendenzerfahrung wirklich ereignet, könnte beim einzelnen Menschen nur im Einzelgespräch, in einer individuellen Logotherapie möglich sein*” cf. *Grundkurs des Glaubens – Einführung in den Begriff des Christentums* (=GKG). Freiburg im Breisgau: Herder, 1984, p. 68.

<sup>9</sup> BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Em tudo amar e servir – Mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola*. Col. Fé e Realidade, 28. São Paulo: Edições Loyola, 1990, pp. 321-332. \_\_\_\_\_ (org). *As “Letras” e o Espírito: Espiritualidade Inaciana e cultura moderna*. São Paulo: Edições Loyola, [s.d.], pp. 13-25.

<sup>10</sup> NUNES, Ruy Afonso C. *A Ideia de Verdade e a Educação*. São Paulo: Editora Convívio, 1978, pp. 18-19.

<sup>11</sup> A fim de não estender ainda mais a presente proposta, nesse trabalho não abordaremos a questão da onto-teo-logia, que atribui a Tomás de Aquino a identificação desta com a metafísica da escolástica tardia do “ente enquanto ente” [*ens inquantum ens*], desconsiderando a profunda intuição do Aquinate, porém não desdobrada sistematicamente, enquanto “Ser que subsiste em si mesmo” [*ipsum esse per se subsistens*] como adequada à compreensão de Deus (cf. ST I, q. 11, a.4). Distinção essa que Heidegger não tem presente, e consequentemente a crítica de Levinas e Marion ao filósofo alemão, de que Deus se tornou o Ser, estendido o equívoco, não faz jus ao pensamento tomásico, e sim ao tomismo posterior. Para aprofundar a questão indicamos o trabalho de PUNTEL, Lorenz. *Ser e Deus – Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, Ê. Levinas e J-L. Marion*. São Leopoldo: Unisinos, 2011, pp. 49-113; 264-278; 332-364. Para uma análise mais detalhada da onto-teo-logia e suas repercussões na teologia. Para a crítica da metafísica heideggeriana, como “corretivo ontológico” cf. LOPES GONÇALVES, Paulo Sérgio. *Ontologia Hermenêutica e Teologia*. Aparecida: Editora Santuário, 2011, pp. 49-58. Para uma distinção entre Ontologia e Metafísica, cf. verbetes respectivamente em ABBAGNANO. Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

contradição da questão de Deus, procura ser um “discurso verdadeiro”, e a literatura como “manifestação artística”, procura ser um discurso privilegiado da beleza, porém ambas, “podem se relacionar sem perder suas características específicas”, permanecendo para a teologia a “questão da verdade”, e para a literatura a “questão da beleza”. Sendo assim, a interação é possível, na medida em que, tal qual a metafísica tradicional, o Ser é o horizonte de convergência, a partir da teopatodiceia, o sentido da vida é para onde foca o *mirandum* da teologia e da poesia, ambas em seu modo próprio de ser responsável pelo mundo, porém fundando um discurso no qual se manifesta, *tanto* mais a beleza da verdade *quanto* maior for a verdade da beleza, revisitando as categorias de afirmações absolutas como portadoras de densidade de sentido, mas que “apontam para uma promessa” e não uma certeza empírica<sup>12</sup>, porém uma promessa que mesmo “ainda não” se realizando [plenamente], faz *sentido* “agora” doando verdade e beleza no tempo da existência, e eis a pertinência do diálogo entre Teologia e Literatura, em sua capacidade de dar forma ao Mistério, nomeado ou não, que se faz *factum*, e assim nos interpela pelo *affectum* como sendo este oriundo da reminiscência do fatos.

Ademais, para a patodiceia a poesia é a *forma* privilegiada de captar um sentido por proporcionar “vivências interiores e percepções”<sup>13</sup> que vão assim “adquirindo maior intensidade” para apreender os fenômenos essencialmente humanos. Ao falarmos, aqui de poesia<sup>14</sup> enquanto *forma* de patodiceia, não se trata somente de um “empréstimo de linguagem”<sup>15</sup>, mas de um empréstimo de uma forma de pensar, dentro da concepção estética no qual a função da forma é manifestar a beleza, e assim se fala aqui de um pensamento poético, enquanto *forma* de manifestação crítica da beleza na existência, enquanto busca por um sentido verdadeiro, como modo de apreensão de categorias de discernimento para

<sup>12</sup> MANZATTO, Antonio. *Em torno da questão da verdade* In *Horizonte. Dossiê: Religião e Literatura*, v. 10, n. 25, jan/mar.(2012), p. 15.

<sup>13</sup> PINTOS, Claudio G. *Logoterapia em Contos: O livro com recurso terapêutico*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 22s.

<sup>14</sup> Ao falarmos de poesia o fazemos em sentido lato, ao modo de fazer referência a *poiésis* como resultado da criação literária, comportando assim, os demais gêneros literários, mesmo que nesse trabalho se privilegie o gênero do poema. MOISÉS, Massaud. *A Criação Literária: Poesia*. 18ª Edição. São Paulo: Editora Cultrix, 2003, pp. 103-226; cf. ainda BRUNEL, P.; PICHOS, Cl.; ROSSEAU, A. M. *Que é Literatura Comparada*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1983, pp. 1-18; 125-138.

<sup>15</sup> Ibidem, *Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo*, op. cit., pp.9-30.

a formação da consciência e da práxis. Rúperez bem descreve o que aqui se propõe, ainda de modo introdutório, por pensamento poético<sup>16</sup>:

É o pensamento que se deriva por um profundo e intenso sentimento ou, mais que o pensamento mesmo, o conhecimento que ele é capaz de gerar (pois todo sentimento profundo é também um profundo ato de conhecimento) [...] Os pensamentos que surgem em seu interior como consequência das percepções iluminadoras é pensamento poético. O que um poeta pode dizer no interior de um poema como consequência de uma intensa percepção da realidade, seja qual for sua parcela, isso pode ser pensamento poético.

Deste modo, o pensamento poético visa não somente uma aproximação da consciência ao mais verdadeiro, mas uma aproximação que atinja a subjetividade, essencialmente afetiva, pela experiência estética ou ainda experiência poética do texto ou da imagem, para uma recepção performativa do sentido textual ou artístico como iconográfico de um sentido existencial, contido na *poiésis*, como maiêutica do *Logos*, pois “*a verdade subjetiva faz parte da verdade objetiva para se tornar eficaz*”<sup>17</sup>. Diferente do texto ou da imagem poética de *per se*, o pensamento poético visa uma mediação discursiva, oferecendo assim condições para a hermenêutica<sup>18</sup>, de modo a dar lentes para que a visão seja lúcida, a fim de não somente compreender o texto, mas se compreender diante do texto.

Sendo a proposta de teopatodiceia uma recepção da patodiceia, há que se pensar em uma teopatodiceia sob a forma de um pensamento poético teológico, enquanto leitura teológica da busca de sentido que se dá a conhecer na *forma* de experiência estética da poesia. Logo, não se trata de uma relação ancilar<sup>19</sup>, mas de

<sup>16</sup>“*es el pensamiento que se deriva de las percepciones marcadas por un profundo e intenso sentimiento. O mejor: es el pensamiento implícito en esse sentimiento o, más que el pensamiento mismo, el conocimiento que él es capaz de generar (pues todo sentimiento profundo es también un profundo acto de conocimiento) [...] Los pensamientos que surgen en su interior como consecuencia de las percepciones alumbradoras son pensamiento poético. Lo que un poeta puede decir en el interior de un poema como consecuencia de una intensa percepción de la realidad – sea cual sea su parcela –, eso puede ser pensamiento poético.*” cf. RÚPEREZ, Ángel. *Sentimiento y Creación – Indagación sobre el origen de la literatura*. Madrid: Editorial Trotta, 2007, pp. 67-68.

<sup>17</sup> RATZINGER, Joseph. *Dogma e Anúncio*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 57. Cf. ainda sobre a relação Subjetividade e Revelação LIBANIO, João Batista. *Teologia da Revelação a Partir da Modernidade*. São Paulo, Edições Loyola, 1992, pp. 162-194.

<sup>18</sup> GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: A Virada Hermenêutica da Teologia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004, pp. 29-64; \_\_\_\_\_. *Como Fazer Teologia Hoje: hermenêutica Teológica*. São Paulo, Editora Paulinas, 1989, pp. 53-56.

<sup>19</sup>Sobre esta questão, se nos parece que a crítica apontada inicialmente na obra de Manzatto, *Teologia e Literatura* em 1994, por Magalhães em 1997 em *Deus no Espelho das Palavras*, e reafirmada por Barcellos em 2000 em *Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo* já não se sustenta, e sim se concretiza como método de afirmação do antropológico como ponto de convergência do diálogo entre Literatura e Teologia, pois sendo a Literatura radicalmente antropológica, e a Teologia com seu discurso voltado ao ser humano, encontra-se ali um ponto de diálogo. Sobre este ponto, que coincide com Manzatto neste

uma *convergência* das perspectivas, devido à *afinidade íntima*, entre poesia e teologia, segundo Rahner, pela comum natureza de *escuta* ou de conhecer a si mesmo por identificação mimética. Ao falarmos de *convergência teológica literária*, é outra maneira de dizer aquilo que chamamos em outro trabalho de *arrebol teológico-literária*<sup>20</sup>, e diz respeito a uma complexificação teórica que integra *poiésis* [indiferente ao fato de serem religiosas ou não, pois, permanecem poéticas], e *logos* com seus respectivos discursos críticos, teológicos e literários, com o mesmo fim da lucidez da visão, a fim de se alcançar a transparência para a transcendência, sendo já a transparência parte da transcendência, enquanto disposição afetiva para auscultar a vontade de sentido.

Dito de outro modo, enquanto pensamento poético teológico, o sentido da vida é o horizonte a ser mirado, pelas lentes da poesia, polidas pelas críticas literárias e teológicas nos respectivos e distintos temas teológicos ou tópicos literários. Enquanto, horizonte, o sentido da vida comporta a função de

---

trabalho, já tratamos em *Teologia e Poesia*, op. cit., pp. 25-54, bem como Manzatto vem reafirmando a sua perspectiva desde então cf. *Teologia e Literatura: aproximações pela antropologia* In ALALITE, 2007; *O Messias do Texto* In *Ciberteologia – Revista de Teologia & Cultura*, Ano VII, n. 36 (2011), pp. 5-22; *Em torno da questão da verdade*, op. cit.(2012), pp. 12-28; *Literatura e Teologia da Libertação* In *Teoliteraria*, v.2, n.4 (2012), pp. 73-86. Ademais, nos encontros da Associação Latino Americana de Literatura e Teologia que percorrem seis anos de diálogo entre essas duas grandes áreas do saber (ALALITE 2007, ALALITE 2008, ALALITE 2010, ALALITE 2012) se nos parece, salvo engano, que fica claro à crítica literária, que ao menos algumas teologias contemporâneas procuram um autêntico diálogo entre fé e razão, tendo como pressuposto uma mútua honestidade intelectual, valorizando o interlocutor em seu discurso com uma escuta atenta e respeitosa, de modo que a literatura não precisa ter reservas, ao menos com as tendências que se dispõe a dialogar, de que teologia tenha uma postura neocolonial visando *batizar* seus autores e tão pouco ter uma relação ancilar, se entendermos que ambas detêm uma tarefa comum de responsabilidade pelo mundo, e assim se interpelam mutuamente para melhor apreender o dado antropológico (Manzatto), ou o que aqui chamamos de sentido da vida. Esperamos assim que a Teologia possa enriquecer a Literatura, tanto quanto esta nos enriquece. Sendo assim, julgamos desnecessário para o presente trabalho voltar a essa questão, que, insisto, salvo engano, parece superada, ao menos nos termos em que foram colocadas inicialmente, orientando-se os debates para a questão hermenêutica. Entretanto, para quem quiser uma leitura mais atenta, ou mesmo revisitar a questão, além das menções supracitadas cf. para a posição inicial de Manzatto In MANZATTO, Antonio. *Teologia e Literatura – Reflexão Teológica a partir da Antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Editora Loyola, 1994, pp. 63-92; para a crítica de Magalhães In MAGALHÃES, Antonio Carlos. *Deus no Espelho das Palavras – Teologia e Literatura em Diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000. pp. 83-89; 92-93; para a crítica de Barcellos In BARCELLOS, Jose Carlos. *Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo* In *Numem: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, v.3 n. 2, jul/dez. 2000, p.9-30, e publicado posteriormente in *Ibidem*, *O Drama da Salvação*, pp. 109-144. Cf. ainda VILLAS BOAS, Alex. *Teologia e Poesia – A busca de sentido em meio às paixões em Carlos Drummond de Andrade como possibilidade de um pensamento poético teológico*. Sorocaba: Editora Create/Instituto de Teologia João Paulo II, 2011, pp. 25-43.

<sup>20</sup>*Ibidem*, *Teologia e Poesia*, p. 14.

hipodigma<sup>21</sup> no dialogo entre teologia e literatura, que se desenvolvem em paradigmas distintos (verdade e beleza), porém para enxergar a mesma realidade que excede e, portanto, como que se retrai a uma univocidade exclusivista da verdade, permanecendo assim Mistério que se re-vela, e assim volta a colocar a existência em dinâmica de busca. A categoria de hipodigma, salvo melhor juízo, permite o respeito do diálogo, de olhar para a mesma realidade e tendo a possibilidade de nomear de modos distintos, com igualmente distintos desdobramentos significativos, de modo que a Literatura por razões históricas pode chamar de *algo*, aquilo que a teologia tende a chamar de *Alguém*, e ainda assim ser possível uma experiência de sentido para um e outro se assumirmos um *Logos* maior que a lógica.

Cabe ainda mais uma nota introdutória. Ao falarmos de pensamento poético teológico assumimos a perspectiva de um *otimismo trágico*, distinto, porém não totalmente do que se chamou de *estética teológica* para mediar às discussões entre literatura e teologia, muito mais com a função de distinção metodológica do que de uma *quaestio disputata*. Ao falarmos de um *otimismo trágico* como categoria advinda da patodiceia de inspiração logoteórica, estamos assumindo como ponto de partida uma perspectiva do imanente ao transcendente, ao passo que a *estética teológica* tem a perspectiva do transcendente ao imanente. Estas duas perspectivas teóricas do ponto de partida (imanente e transcendente) do labor teológico tem se dividido, na teologia cristã, tal qual fosse uma encruzilhada teórica, ou ainda um divisor de fronteiras, que não raro, para alguns serve de critério de juízo valorativo. Tal encruzilhada se apresenta a partir de baluartes teológicos de grande envergadura, como na tradição católica, Rahner e Balthasar, e na tradição protestante, Barth e Tillich. Isso não nos parece muito apropriado à busca de honestidade intelectual, até porque a crítica se estabelece no que se diz, e não em quem, enquanto pessoa distinta da obra, que lhes é maior. Há desdobramentos insuspeitos e inesperados que contradizem certa lógica de cultura de litígio, como

<sup>21</sup> *Hipodigma* é uma categoria da biologia sistemática, e de modo geral diz respeito às características comuns entre determinadas espécies, utilizadas para a taxonomia da classificação biológica. Hipodigma diz respeito então às características em comum entre o ser humano, a baleia e os macacos, que os classifica como mamíferos. Cf. ATRAN, Scott. *Cognitive foundations of natural history: towards an anthropology of science*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. 1990. Cf. ainda SCHULTZ, Adilson. *Agenciamentos teórico-metodológicos básicos para o estudo do lugar do Protestantismo no imaginário religioso brasileiro a partir do encontro da Teologia com a Literatura (na Casa de João Guimarães Rosa)* In *Protestantismo em Revista*, v. 01, n.01, out/dez., São Leopoldo:NEPP, 2002.



por exemplo a teodramática balthasariana que inspira a teologia política de Moltmann, e ainda a teologia barthiana que inspira a ética teológica de Dietrich, como a antropologia teológica rahneriana inspira a antropologia de Alfaro, e a teologia trinitária de Ladaria. Com isso, não queremos que as razões de escolha do percurso teórico sejam lidas em uma insuficiente e inadequada, quando não infantil, divisão de heróis e vilões. Com efeito, é possível que dentro de um universo eclesial, de inevitável aproximação com o universo acadêmico em se tratando de um diálogo com uma área do saber que nasce nesse âmbito, as leituras preconceituosas tenham origem quer seja, pelas tentativas de inovações que resultaram em insucesso, quer seja, por alimentar contradições por trás de discursos triunfalistas da fé, e que por inferência são atribuídas a esses baluartes. Há que se dizer que entre a nascente e o percurso da foz, as águas podem ter outros efluentes. No diálogo entre teologia e literatura, muitos bons trabalhos se desenvolveram a partir da matriz transcendente balthasariana<sup>22</sup> na tradição católica, bem como na matriz imanente tillichiana da tradição protestante. E até mesmo as históricas divisões confessionais, interreligiosas e até não religiosas se diluem, e se interpelam sintagmáticamente nesse campo teórico, a nosso ver, exatamente pela aproximação literária que permite explicitar o dado existencial, como sendo hipodigmático<sup>23</sup>.

Na perspectiva imanente que chamamos de *otimismo trágico*, pensa-se em privilegiar a patodiceia e, portanto, a tensão entre percepção da tragédia e da beleza do sentido, de modo que a tragédia permanece algo sem sentido, evidenciando os contornos do eu-lírico em sua realidade dramática, que pode se abrir a uma atitude de superação e transcendência, ao passo que na *estética teológica* os contornos evidenciados visam à presença do Mistério para além de qualquer absurdo, explicitando esteticamente temas teológicos. Ambas as perspectivas são oportunas, ricas e necessárias à pluralidade cultural, e mesmo religiosa e eclesial. O que não se faz necessário é um cultura de litígio, e nesse sentido o respeito acadêmico pode servir como catalisador aos universos

<sup>22</sup> Cf. Além do já mencionado trabalho de Barcelos (*O Drama da Salvação*) cf. ainda PALUMBO, Cecilia Inés Avenatti. *Lenguajes de Dios para el siglo XXI – Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*. Juiz de Fora: Edições Subiáco/ Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de Teología Universidad Católica Argentina, 2007.

<sup>23</sup> A classificação de Yunes sobre a poesia moderna em *confessional, religiosa e não-religiosa* mostra esse fato não altera o fato ambas serem literatura de diálogo. cf. YUNES, Eliana. *Dimensões da Fé na Poesia Modernista Brasileira* In *Teoliteraria*, v. 1, n.1 (2011), pp. 29-44.

religiosos. Com esse respeito, queremos apenas apontar esta tênue distinção como que para uma pequena fenda que paulatinamente resultou no rompimento de uma grande barragem, estando aí a origem da recusa da teologia por parte da literatura após a modernidade. A diferença de perspectivas não reside sobre a negação de uma a outra, mas sim da identificação de insuficiência em determinadas circunstâncias.

A *estética teológica* incorre em um risco de não-recepção por ser lida como atual forma daquilo que Harnack chamou de “otimismo estético”<sup>24</sup> da visão de mundo de Agostinho em que a contemplação do mundo privilegia, mesmo em seu aspecto sinistro, a Providência divina advogando uma maestria para a condução de um jogo de conflitos, em que o “menos bom” está em “consonância com o melhor” de modo que “até o imperfeito contribue para a perfeição” da “beleza do universo”. Harnack identifica formas de teodiceia como forma de representação divina resultantes do temor acentuado da Escolástica decadente de que a cristandade fosse destronada, fazendo da teologia uma lâmina afiada para eliminar os espaços de decisão política adversários, e procurando vincular os interesses da teocracia a uma tentativa de dizer que ali estava a vontade de Deus. O que aqui se chama de *otimismo trágico* não atenua o drama do conflito humano, privilegiando a patodiceia em oposição à teodiceia. Se hoje a situação histórica é outra, nossa contribuição fica na tentativa de apontar o risco de aproximar a estética teológica a uma forma atual de *otimismo estético* a fim de exorcizar velhos fantasmas da imagem de Deus<sup>25</sup>, que como dizia Eckhart, sempre voltam em momentos de fragilidade como tentação.

Disso trataremos como ponto de partida no Capítulo I (*Por um Pensamento Poético Teológico: Entre a Estética Teológica e a Estética da Recepção*), distinguindo o *otimismo trágico* como transposição da logoteoria, na forma de uma categoria estético-teológica. Dito isto, a *forma* do desenvolvimento do presente trabalho é precisamente, identificar os elementos que compõe uma razão literária ou ainda uma *lógica poética*, se pensarmos em Vico, a fim de se obter um possível pensamento poético teológico como *forma de pensar* mais pertinente a

<sup>24</sup> “*ästhetisch Optimismus Weltbetrachtung*” cf. HARNACK, Gustav Adolf von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte* – Vol III. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, p. 112.

<sup>25</sup> Sobre a relação entre imagem de Deus e formas de pensar cf. ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus: A Filosofia ante a linguagem religiosa*. São Paulo: Editora Paulinas, 2007, pp. 266-269.

teopatodiceia. Assim revisitamos a tradição literária em busca de autores que trataram de uma metapoética a fim de compor o que chamamos no Capítulo II de (*O Pensamento Poético como forma de Patodiceia*), para em seguida apreendermos os elementos poéticos “potencialmente mistagógicos” presentes no ensaio *Das Wort Der Dichtung und Das Christentum* em relação aos elementos *explicitamente mistagógicos* da teologia rahneriana dos *Exercícios Espirituais*, o que delimita em um escopo menor a investigação dentro da vasta obra do autor, a partir do que Spadaro identificou no projeto rahneriano como servindo de inspiração para pensar uma “teologia poética como uma forma de teologia mistagógica”, a partir da escuta de uma “antropologia textual”<sup>26</sup>, constituindo assim, o Capítulo III (*Da Mística a Poesia – Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola como Lógica de Conhecimento Existencial em Karl Rahner*), para em seguida visitar o edifício da tradição teológica verificando a relação histórica entre *poiésis* e cristianismo, presente no Capítulo IV (*A Poiésis Cristã*), para então, em forma de *ensaio conclusivo*<sup>27</sup>, apresentarmos uma possibilidade de pensamento poético teológico no Capítulo V (*Com licença poética: A Teopatodiceia Pradiana e a recepção estética da Patodiceia Drummondiana*).

Se tivermos tido sucesso em nossa exposição poderemos afirmar ao final do texto, com maior consistência teórica, dada a afinidade de naturezas, que o diálogo entre Teologia e Literatura pode ser uma forma de ajudar o indivíduo contemporâneo a dar sentido à vida, se conhecer melhor e conhecer o mundo em que se está situado como produto do meio, mas também como produtor, resgatando o valor de um pensamento poético, como lógica de pensamento existencial e sedimentação de formas de unidade cultural, base da vida comunitária, e dos espaços de cooperação social, por sua condição essencialmente hipodigmática, condição essa que dispensa o pré-conceito de mútua recusa, é verdade que não de toda forma de teologia, mas reconhecendo em outras que são essencialmente afins, e dirigem seu horizonte como duas formas de se responsabilizar pelo mundo e dar sentido a vida, em que a literatura tem seu direito de *não-recepção* das imagens de Deus, quando estas não conduzem a

<sup>26</sup> SPADARO, Antonio. *La Grazia dela Parola: Karl Rahner e la Poesia*. Milano: Editoriale Jaca Book, 2006, pp. 85-98.

<sup>27</sup> De acordo com a ideia de valorizar a *estética* e a *narrativa* no texto científico cf. RODRÍGUEZ, Víctor Gabriel. *O Ensaio como Tese: Estética e Narrativa na composição do texto científico*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, pp. 31-98.

humanização do mundo, e assim fazendo reafirmam os laços com a teologia em seu dever de formular um consciência teológica pertinente à vida concreta, dever ainda de garantir esse direito de liberdade humana em escolher como trilhar seu próprio caminho e destino, não sem ser provocada a uma busca verdadeira de um sentido a própria existência. Quando a literatura recusa as idiossincrasias da fé, em nome de uma existência mais autêntica, ali já está a transcendência, e seu inevitável diálogo com a teologia, uma vez que o *ver* da fé não é *oftalmo-lógico*, mas sim *oftalmo-pático*, e onde se aponta a beleza do humano, aí está a possibilidade de ver algo do Mistério que chamamos Deus.

## POR UM PENSAMENTO POÉTICO TEOLÓGICO ENTRE A ESTÉTICA TEOLÓGICA E A ESTÉTICA DA RECEPÇÃO

*Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*<sup>28</sup>  
Santo Tomás de Aquino, *Suma Teologica* I, q. 75, a. 5

A pesquisa em teologia e literatura tem crescido significativamente e estabelece uma ponte profícua na investigação e hermenêutica do sentido de Deus. Tal tarefa não é exclusiva da teologia, mas também sempre esteve no horizonte epistemológico da literatura na medida em que esta se centra na vida humana. Deste modo, a literatura sempre teve presente a questão de Deus, independentemente do papel que esta questão ocupou na sociedade e na formação do imaginário cultural de cada época. Com efeito, há uma *biografia de Deus*<sup>29</sup> que vai sendo composta não somente pelas *letras da teologia*, mas também pelas *letras da literatura*. A visão literária de Deus não é menos importante que a visão teológica que foi se construindo ao longo dos séculos. Ainda que a teologia não raro seja reticente em relação a essa afirmação, a primeira forma de teologia e fonte da mesma é de gênero literário. Aqui, não se trata de estabelecer se o “Deus” de São Tomás de Aquino é o “verdadeiro Deus” em detrimento ao “Deus” de Voltaire, por exemplo, mas importa perceber que, sendo Deus visto por ambos, o olhar interdisciplinar não raro se entrecruza e tece um novo aspecto da biografia desse Deus. Tal como a teologia de São Tomás é recebida pela pena de Dante, a pena de Dostoiévski é recebida pela teologia de Guardini.<sup>30</sup>

Na medida em que vai sendo redescoberta tal interpenetração, faz-se necessário distinguir essa *união sem confusão*. Portanto, aqui se impõe de per si a questão do método, a fim de salvaguardar a legitimidade de ambas as áreas, em que a teologia, ao dialogar com a literatura, permanece teologia, assim como a literatura não deve ser instrumentalizada pela teologia. Contudo, também é verdade que o teólogo não permanece o mesmo depois de assimilar algo do autor

<sup>28</sup> “aquilo que é recebido, é recebido de acordo com a condição do receptor”. Cf ainda. “Cogitum... est in cognoscente secundum modum cognoscentis” In ST I, q. 12, a. 4.

<sup>29</sup> MILES, Jack. *Deus: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

<sup>30</sup> GUARDINI, Romano. *El universo religioso de Dostoyevski*. 1954; cf ainda ADROGUÉ, Eduardo Maria. *Pueblosdistantesnontandistintos* In ALALITE, 2008;

ou do crítico literário, como ocorre o mesmo com estes ao descobrir que tem algo do teólogo. Ao longo dos séculos o pêndulo da história não raro favoreceu a autonomia de uma à custa da instrumentalização da outra. Isso exige encontrar uma liceidade epistemológica para ambas as áreas desviando das sendas que conduziram às aporias hermenêuticas da história dessa relação.

### 1.1.

#### **O lugar na Teologia e na Literatura**

A questão de per si que se impõe da história dessa relação é de saber se a literatura é um *lugar* teológico, ou se a teologia é um *lugar* literário. Teólogos tendem a afirmar que a literatura deve ser entendida como *locus theologicus* ao passo que críticos literários veem a teologia e seu universo ressonante nas tradições de fé como um dos *topoi* da literatura. Dentro do fórum acadêmico restrito das respectivas áreas, tais afirmações podem ser sustentadas sem grandes dificuldades. Contudo, ao se interpelarem mutuamente, há um risco de relativização e/ou instrumentalização por ambas as partes que deve ser superado em seu radical epistemológico<sup>31</sup>. Portanto, ao se falar sobre teologia e literatura e não somente teologia *na* literatura, ou vice-versa, faz-se necessário escolher um método que faça jus tanto a uma quanto à outra, a fim de que na busca de uma honestidade intelectual, nenhuma delas seja submetida a uma epistemologia ancilar para que a outra se sobressaia.

#### 1.1.1.

##### **Teologia e Literatura entre a *Estética Teológica* e a *Estética da Recepção***

Hans Urs von Balthasar (1905–1988) atenta para o fato de que o *nascimento da forma teológica* como *logos* ganha sua forma mais influente na Antiguidade Cristã com Irineu de Lion (cc. 130–202 dC) no combate ao gnosticismo, com aquilo que o autor haveria entendido como absurdo lógico dos gnósticos de um dualismo radical entre o mundo divino da Plenitude (Pleroma) e o mundo material

---

<sup>31</sup> *Lugar teológico* não deve ser entendido como na compreensão dos *loci theologici* de Melchior Cano como um “testemunho alheio” que confirma outras fontes, no qual a literatura apenas confirmaria a teologia medieval, como bem aponta Barcellos (cf. Ibidem, *O Drama da Salvação – Espaço Autobiográfico e Experiência Cristã em Julien Green*, pp.53-144), mas como um “lugar” capaz de captar a profundidade humana e, portanto, capaz de apreender um sentido para existência, modo como Deus se dá a conhecer, e portanto, *lugar* que exige da teologia uma reflexão em busca de uma fé mais autêntica.

corrupto, da realidade humana. Destarte, o *logos* de Irineu visa combater as fantasias gnósticas afirmando a realidade a partir do Deus Criador e da Encarnação do Verbo, bem como da Redenção do Espírito de modo que a teologia nesse contexto “ou é realista ou não é nada”, resultando em uma concepção de fórmula teológica que se consagrou como um “modo de pensar realista”<sup>32</sup>, e nisto incide a orientação da fé para a busca da *Veritas*. Deste modo, Agostinho, embora reconheça a comum natureza cognitiva entre ideia e imagem, endossa a predileção da *filosofia* (amor a sabedoria) em relação a *filocalia* (amor a beleza), cabendo àquela a tarefa de distinguir a ficção da mentira. Sendo a ilusão a verdade da arte, a imagem da beleza pode ludibriar, pois a filocalia, mesmo sendo irmã gêmea da filosofia, na medida em que “ignora qual sua origem” (*unde genus ducat agnoscit*), “ama a falsa beleza” (*falsae amator*) e uma vez ludibriada por esta não escuta a inquietação do coração<sup>33</sup>. No cristianismo a *Veritas* constitui-se uma condição *sine qua non* para o *Pulchrum*, e o modo privilegiado de se aproximar da Verdade das coisas foi pela adoção da filosofia de um princípio de não contradição, o que em determinado momento da história dificultou não somente o diálogo com a literatura, pelo modo ficcional desta de fazer uso da imagem e da imaginação para falar da realidade humana.

Optando pela “precisão do âmbito conceitual”, não raro, em detrimento da imagem, uma vez que “o conteúdo dos sentidos e a fantasia dão a conhecer de forma imprecisa e perifrástica”, se entendeu que “a imagem carece de verdade” e com isso, ao longo da história da teologia quando o pensamento “carece da dinâmica erótica” dessa imagética, também “cai necessariamente em cartesianismo, idealismo, matematicismo”<sup>34</sup>, o que leva o teólogo suíço ao projeto de uma Estética Teológica, que não se trata de uma pesquisa sobre os ornamentos estéticos na teologia, que resultaria em uma teologia estética, mas a presença mesmo do elemento estético na inteligência teológica como manifestação da harmonia entre a imanência e a transcendência. O ponto ápice dessa estética como harmonia entre imanência e transcendência acontece com a

<sup>32</sup> BALTHASAR, Hans Urs von. *Gloria – Uma Estética Teológica. Vol. 2: Estilos Eclesiásticos*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1986, pp. 46-56; GONZÁLES, Justo L. *A History of Christian Thought, vol. 1: From the Beginnings to the Council of Chalcedon*. Nashville: Abingdon, 1970, p. 170.

<sup>33</sup> “*Quid est enim philosophia? Amor sapientiae. Quid philocalia? Amor pulchritudinis*” cf. AGOSTINHO, *Contra academicos* III, 7.

<sup>34</sup> *Ibidem*, *Gloria* I, pp. 125-126.

Encarnação de Cristo, e, portanto, a estética teológica balthasariana tem como principal objetivo dar visibilidade à beleza da presença de Cristo no mundo. Com isso, o projeto de estética teológica é constituído de duas partes, a teologia Fundamental e a teologia Dogmática. A teologia Fundamental de Balthasar incide sobre a teoria da percepção, ou seja, como *estética* ou *doutrina da percepção da forma de Deus que se revela* abrindo a questão sobre quais as condições de possibilidade para se “ver bem” ou seja, *perceber* a beleza de Cristo no mundo. Balthasar recorre ao que chama de “forma eclesiológica-existencial” de Anselmo de Cantuária para formular uma “razão estética” como “razão contemplativa cristã” cujo objeto é a “realidade verdadeira”, uma vez que os autores patrísticos detiveram mais atenção ao conteúdo bíblico da Revelação. Ademais, o teólogo suíço entende que o teólogo da Cantuária vive em um “*kairós*” em que a Revelação Bíblica é recebida como conclusão da filosofia antiga, e ressalta o autor, que “jamais foi filosofia no sentido moderno da palavra, senão teologia em suas linhas fundamentais: discurso do divino, da eternidade, do ser e do ente”<sup>35</sup>, e portanto, nesse momento é que se pode formular uma *pluchritudo rationis* anselmiana tendo por base três pontos: 1) uma vida fundada na verdade e disponível a verdade, devendo para isso eliminar a “insensibilidade” letal distanciando tudo o que impede o espírito de captar o que é justo; 2) o esforço conceitual para atingir o *intel-lecus*, a captação da coisa por dentro, e; 3) o puro deleite, a felicidade (*delectatio, beatitudo*) na verdade descoberta, que vem tanto por graça como por mérito. Na leitura que Balthasar faz de Anselmo, a fé cristã tem uma função de buscar a verdade das coisas, de modo a atingir sua beleza original, e esta coincide com as imagens bíblicas, cabendo à teologia oferecer uma razão que apresenta a beleza profunda destas imagens, especialmente a mais bela que é a de Cristo, como imagem perfeita de Deus que se dá a conhecer e a essa tarefa se chama metafísica ou como prefere o suíço, estética teológica, que visa à percepção da manifestação divina.

O teólogo suíço remete a noção de *Gestalt*<sup>36</sup> ou *figura* que toma *specie* ou *forma* e *lumen* ou *splendor* da teologia comportando na figura a *integritas*, *proportio* e *claritas*. A *figura* é uma manifestação da beleza pela qual configura

<sup>35</sup> Ibidem, p. 211.

<sup>36</sup> Sobre o conceito de *Gestalt*, ligado a literatura. cf. LEITE, Dante Moreira. *Psicologia e Literatura*. São Paulo: HUCITEC: Editora Unesp, 1987, pp. 34-36.



(*Gestalt*) a existência ao Ser. Na fenomenologia balthasariana a *figura aparente* [*Erscheinende Gestalt*] só é *bela* porque há uma *complacência* [*Wohlgefallen*] com aquilo que não somente *se dá a mostrar* [*Sich-Zeigen*] mas também *se doa* [*Sich-Schenken*] nessa manifestação. A beleza da figura se dá na *profundidade da verdade e bondade da realidade* que se manifesta como algo inesgotavelmente precioso e fascinante<sup>37</sup>.

O que distancia a *visão* da *percepção* dos “olhos da fé” está fundado na alienação metafísica e na racionalidade individual que reduz a Verdade a uma opinião pessoal, a uma verdade do ego. A questão da morte de Deus em Nietzsche indica que as pessoas organizam o mundo como se Deus não existisse ou pelo menos que não faz diferença, e que, portanto, acreditar em Deus tem um ínfimo impacto na existência. Uma das tarefas principais da estética teológica, portanto, é promover uma consciência *metanoética*, reintegrando epistemologia e metafísica, entendida como ontologia. Assim, o primeiro ponto de partida de uma *metafísica*, como pergunta pelo “fundamento inerente e sentido” do Ser, diz respeito ao modo como conhecer. A consciência metanoética é uma metafísica do conhecimento, como uma forma de pergunta de Quem (Ser/transcendência) se conhece, quando se conhece algo (ente/imanência). O cristianismo deve ser guardião da metafísica, da beleza de Deus no mundo<sup>38</sup>.

Por isso, para que a figura seja recebida como manifestação da beleza divina, há que se ter uma inteligência teologal da figura, por meio de uma justa interpretação, de dupla evidência: 1) objetiva, em que Deus está patente entre os homens de modo que haja bastante luz para ser incitado a crer; 2) subjetiva, pela factibilidade da consciência que reconhece em sua aparição, a aparência mesma de Deus. É na subjetividade que a fé tem olhos para perceber o que foi posto a luz, então a noção de figura se multiplica e diversifica como figura espiritual, figura de vida, de beleza, do verdadeiro e do bom. Ela sempre remete a figura arquetípica de Cristo, como os sacramentos são figura de Cristo, seguindo a tradição agostiniana, a *forma* exterior que se *manifesta* corresponde ao conteúdo de uma *profundidade interior*<sup>39</sup> que se manifesta, ao estilo heideggeriano, no

<sup>37</sup> Ibidem, p. 111.

<sup>38</sup> Ibidem, *Peace in Theology In Communio*, 12, 1985, p. 401.

<sup>39</sup> “For classical theology, God transcends the world, but figures as a depth within it” cf. EAGLETON, Terry. *The Meaning of Life*. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 174-175.

desocultamento (*aletheia*), como “abertura ao Ser”<sup>40</sup>.

Para Balthasar a única figura que pode alcançar a totalidade gloriosa é a *figura crística*, pois a encarnação é a aparência na origem de toda aparência, Cristo é a visibilidade de Deus que traz uma nova *forma* de visibilidade e aí se funda a *teologia dogmática* como *doutrina do arrebatamento e extase*, ou, melhor dizendo, a *estética* como *doutrina da encarnação e da glória de Deus* e da *elevação do humano a participação nela* em que o caráter *irradiante* da forma é uma *abertura à verdade*. Tal como Karl Barth<sup>41</sup>, Balthasar entende que a teologia deve voltar-se sobre si mesma, sobre seu ponto de partida, a saber, a encarnação, pois ali se dá a manifestação histórica e irrepetível da vontade de Deus, tornando-se uma “norma histórica”, pois “a partir da existência individual de Cristo, deriva-se a doação de sentido a todas as demais existências”<sup>42</sup>. A cristologia balthasariana entende “*existência*” como “*recepção*” teológica<sup>43</sup>, como abertura à doação do ser no “tempo”, ou seja, na História, ou ainda “abertura à vontade do Pai”, de modo que o tempo seja disponibilidade para fazer a vontade de Deus. Existir é ter tempo para Deus, aberto a fazer a Sua vontade, procurando o *verum*, o *bonum* e o *unum*, e assim o *pulchrum* no tempo da existência ao passo que o pecado é o “tempo perdido”<sup>44</sup>. Por isso, Cristo como supremo *protótipo* do humano se faz *arquétipo*<sup>45</sup> e uma espécie de *cânon estético* que forma a História, mantendo Sua presença por meio de sua *esposa*, a Igreja, por sua “participação da personalidade de Cristo”, e assim se constitui em sua “expansão” e “comunicação”<sup>46</sup>. Existência é recepção da *graça* que é forma cristológica de existir, *figura de Cristo* e toda a figura autêntica da vida individual ou da História deve confluir para essa configuração cristológica, que tem sua expressão cabal no batismo, na eucaristia e de modo ainda que imperfeito, na Igreja. Deste modo, na medida em que não se percebe a beleza de Cristo “*quanto mais procura o homem*

---

Cf. ainda “*Se existe uma história e uma política ocultas na palavra 'cultura', há também uma teologia*” In *A Idéia de Cultura*. São Paulo: UNESP, 2003, p. 16.

<sup>40</sup> BALTHASAR, Hans Urs von. *Teologia da História*. São Paulo: Novo Século/Fonte Editorial, 2005, p. 93.

<sup>41</sup> HOWSARE, Robert. *Hans Urs von Balthasar and Protestantism – The Ecumenical Implications of His Theological Style*. London: T&T Clark International, 2005, pp. 77-99.

<sup>42</sup> Ibidem, pp.19-25; p. 58.

<sup>43</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 29; 34.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>46</sup> Ibidem, *Ensayos teológicos*. II. Sponsa Verbi. 2.ed. Madrid: Encuentro, Cristiandad, 2001, p. 148.

*substituir seu eidos [forma] de graça ou mesclá-lo com um eidos encontrado por ele mesmo, mais débil, mais pálido e mais aniquilado fica aquilo que adquire forma de sua vida*”<sup>47</sup>. A *convertio ad phantasmata* deve ser a *conversio ad Scripturam*<sup>48</sup>, especialmente *conversio ad Evangelium*. A figura crística não se revela em sua compreensibilidade, pois, como afirma Agostinho, se *comprehendis non est Deus*, mas sim em sua credibilidade, pois a estética crística como obra de arte, quanto mais se compreende algo dela, tanto mais brilha sua “incompreensível genialidade”<sup>49</sup>.

Outrossim, a ideia de *recepção estética* como forma de dar *sentido à existência* também fora desenvolvida com as mesmas influências germanistas por Hans Robert Jauss (1921 - 1997). A noção de estética de Jauss abrange a questão da “alteridade” e de seu “horizonte de expectativa” (*Sitz im Leben*)<sup>50</sup> extraído da literatura medieval e sua capacidade de produzir um prazer estético como forma de desvelar do texto uma significância para o cotidiano do leitor. Toda literatura medieval tem seu “*locus na vida*”<sup>51</sup> e apresenta uma “alteridade supreendente” pela capacidade de surpresa do prazer da experiência estética do texto, sendo o texto um verdadeiro interlocutor, em que o prazer e o desprazer do leitor revela a correlação entre o mundo do texto e a experiência do cotidiano. Jauss entende que a literatura medieval pode ser um modelo para a modernidade ou ainda um redescobrir a “modernidade da literatura medieval em sua alteridade” e pela capacidade da *poesia alegórica* de ser uma “poética do invisível” dando personalidade à virtudes, valores, ideias, bem como oferecendo um “senso do invisível” em um universo imaginário<sup>52</sup>. Com a literatura medieval, Jauss pretende recriar a própria imagem da modernidade, sendo a literatura capaz de promover o desenvolvimento de teorias e interdisciplinariedade acadêmica nas ciências humanas<sup>53</sup>, por meio das mudanças de paradigmas dos estudos literários, em que se pode apreender mudanças de percepção de época, tal qual as mudanças

<sup>47</sup> Ibidem, *Teologia da História*, p. 90.

<sup>48</sup> Ibidem, *Gloria I*, p. 486.

<sup>49</sup> Ibidem, *Gloria I*, p. 171.

<sup>50</sup> JAUSS, Hans Robert. *Historia calamitatum et fortunarum meorum* In COHEN, Ralph. (ed.) *The Future of Literary Theory*. New York: Roudedge, 1989, pp. 112-128.

<sup>51</sup> Ibidem, *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur – Gesammelte Aufsätze*. [s.l.]: München, 1977, p. 25. cf. por exemplo SALOR, Eustaquio Sánchez. *Fábulas Latinas Medievales*. Madrid: Ediciones Akal, 1992.

<sup>52</sup> Idem.

<sup>53</sup> Ibidem, p. 22.

kuhnianas das revoluções científicas, identificando em cada época sua ideia de beleza e sua percepção de arte, chegando a identificar pelo menos três paradigmas em que extrai suas intuições fundamentais: 1) o *humanismo* da Renascença em que se pode identificar a relação entre tradição e inovação, o que permanece e o que muda como um elemento da percepção da recepção estética; 2) A estética do *historicismo* do século XIX do qual extrai a ideia de função social da literatura; e, 3) o *formalismo* russo do qual lhe interessa a literalidade enquanto recursos empregados na obra que provocam mudanças efetivas no leitor, despertando-o de sua “percepção anestesiada” [*ana-aisthesis*]<sup>54</sup>. Por fim, a virada de percepção estética ainda inclui duas apropriações críticas. A primeira incide sobre salvaguardar a percepção do indivíduo, tecendo a crítica sobre a teoria literária marxista de Georg Lukács (1885–1971) e Lucien Goldman (1913–1970) em seu “dogma da superestrutura-subestrutura-determinação”<sup>55</sup> que vê a literatura como mero reflexo da sociedade, e portanto, formada pela sociedade, bem como a *Teoria Estética* de Adorno<sup>56</sup> em que só se pode chamar de arte o que é entendido como *autônomo* e nega a regra da indústria cultural como afirmação e manipulação do *status quo* da sociedade, e a outra diz respeito a situá-lo enquanto indivíduo reflexivo sobre a sociedade, tecendo a crítica ao *New Criticism* especialmente de Nortrop Frye (1912-1991) em que a arte é uma “reprodução dos desejo universais” e estes estão encapsulados em *arquétipos* que se manifestam na literatura, estendendo aquilo que chamou de “escola arquetípica” à *Nouvelle Critique* francesa de Gaston Bachelard (1884-1962) e Roland Barthes (1915-1980)<sup>57</sup>. Com isso Jauss rejeita o bipolarismo entre sociedade e indivíduo e compõe a sua síntese de formular uma História Literária a partir da “obra e seu afeto”<sup>58</sup> pelo qual se apreende uma identidade<sup>59</sup> a partir da *experiência estética*, mas também por uma noção intersubjetiva entre pessoa humana e sociedade, no

<sup>54</sup> Ibidem, *History of Art and Pragmatic History* In AMACHER, Richard; LANGE, Victor. *New Perspectives in German Literary Criticism*. Princeton: Princeton University Press, 1979, pp. 432-464.

<sup>55</sup> “das Dogma der Überbau-Basis-Determination” cf. JAUSS, *Paradigmawechsel in der Literaturwissenschaft* In *Linguistische Berichte*, vol. 1, Tübingen: Helmut Buske Verlag, 1969, pp.44-56.

<sup>56</sup> DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Mimesis e Racionalidade: A Conceção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. Col. Filosofia. São Paulo: Edições Loyola, 1993, pp. 117-156.

<sup>57</sup> “die archetypische Schule” cf. Paradigmawechsel in der Literaturwissenschaft, p. 53.

<sup>58</sup> “the work and its affect” cf. Ibidem, *Historia calamitatum et fortunarum mearum*, p. 117

<sup>59</sup> Sobre a identidade a partir da experiência estética cf. OUAKNIN, Marc-Alain. *Biblioterapia*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, pp. 95-122.

qual a literatura, por meio da imaginação literária provoca a História geral a uma mudança social como traço da personalidade subjetiva, e assim protege o indivíduo da manipulação institucional de predeterminar sua práxis, oferecendo-lhe uma capacidade de pensar a experiência em que se constitui o fato literário.

Assim a nova compreensão da história literária, reconduzindo-a a uma consciência estética da história, visa redescobrir a arte e a literatura com uma função formativa e reflexiva da sociedade ampliando a percepção de mundo em um processo comunicativo que envolve não somente a obra e seu autor, mas principalmente o leitor, ou seja, o receptor, porque é pela experiência [estética] que se abre e é continuamente reaberto afetiva e efetivamente à história. A leitura é, portanto, a atividade efetiva, porque afetiva, à abertura dos mundos do texto inaugurando uma lógica de perguntas e respostas, de obras atuais e do passado, em que mesmo perguntas e respostas antigas podem iluminar problemas novos (diacronicidade), não somente no caso de um movimento como da Renascença, mas do próprio indivíduo na medida em que o mundo do texto afeta o mundo do leitor correspondendo ao seu “horizonte de expectativas”, fundindo os horizontes (obra e leitor) e alargando a percepção em uma nova síntese com as demais obras de seu tempo (sincronicidade) para uma nova possibilidade, inaugurando um diálogo.

Jauss recupera o papel da literatura com a vida a partir daquilo que vai formular como *Experiência estética e Hermenêutica Literária*<sup>60</sup>. A *experiência estética primária* não se reduz ao prazer da leitura, mas diz respeito a um elemento adicional que é a atitude de “*disposição estética*” [*Bestimmungen der ästhetische*]<sup>61</sup> tal qual uma *ascese*<sup>62</sup> com uma certa “*rendição do ego*” [*Hingabe des Ichs*] diante do Objeto a ser contemplado, de modo que o valor estético não reside exclusivamente no objeto a ser contemplado passivamente, mas advem de um distanciamento [*Hiatus*] do objeto para apreendê-lo na imaginação [*Moment der Kontemplation*] como objeto imaginário. A experiência estética é resultado de uma ação recíproca da atitude subjetiva de uma forma criativa da consciência imaginária e a luz que o objeto estético lança, provocando o deleite pessoal no

<sup>60</sup> Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik – Band I: Versuche im Feld der ästhetischen Erfahrung. München: Willhelm Fink Verlag, 1977.

<sup>61</sup> Ibidem, p. 57.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 55.

deleite de algo outro [*Selbstgenuss im Fremdgenuss*]<sup>63</sup>, como seu correlato. A experiência estética como experiência primária de uma obra de arte se situa no efeito estético da percepção que é um deleite afetivo, e um afeto que é cognitivo. Dito de outro modo, a *experiência estética* antecede a *percepção* e a *interpretação*, mas constitui seu ponto de partida para pensar a existência, tanto para confirmar como para mudar o mundo do leitor em sua *aplicação*. Esses três atos (*percepção-interpretação-aplicação*) compõe a Hermenêutica Literária, em que a *recepção* é um processo de responder às próprias questões situadas em seu entorno por meio da obra de arte ou literária. A hermenêutica literária visa à reconstrução do processo histórico no qual o leitor recebe e interpreta o texto em diferentes níveis antes e depois da experiência estética. A recepção estética de uma obra permite um novo juízo em uma forma de estrutura antecipativa do conhecimento da estética da vida, enquanto funde e educa novas sensibilidades<sup>64</sup> e responde as expectativas bem como abre novas questões para ulteriores respostas<sup>65</sup>. A recepção estética de uma obra acontece pelo seu “grau de verdade”, como “em que medida reconhecemos nela alguma coisa, nos conhecemos e nos reconhecemos nela”<sup>66</sup>. Tal verdade pode ser tanto prazerosa e desveladora de possibilidades como também uma “frustração de expectativas”, semelhante à “experiência de um cego que choca com um obstáculo e apreende assim a sua existência”, constatando que as hipóteses eram “falsas” e entrando “verdadeiramente em contato” com a “realidade”, funcionando como “sentido criador da experiência negativa à *práxis* da vida”, conduzindo a “renovar” a “percepção das coisas”<sup>67</sup>:

O horizonte de expectativa da literatura distingue-se da *práxis* histórica da vida pelo fato de não apenas conservar os traços das experiências feitas, mas de antecipar também as possibilidades ainda não realizadas, alargando os horizontes do comportamento social, ao suscitar aspirações, exigências e objetivos novos, e abrindo assim as vias da experiência futura.

Com efeito, nos parece oportuno para o diálogo entre teologia e literatura, pensar as afinidades e distanciamentos entre *Estética Teológica* e a *Estética da Recepção* como ponto de partida para uma hermenêutica literário teológica.

<sup>63</sup> Ibidem, p. 59.

<sup>64</sup> Jauss fala de “formação das sensibilidades” cf. ibidem, *Literatura como Provocação – História da Literatura como provocação literária*. Lisboa: Veja/Passagens, 2003, p. 48

<sup>65</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>66</sup> Ibidem, p. 85.

<sup>67</sup> Ibidem, p. 109.

Primeiramente, se podem identificar certas afinidades, a começar pelo reconhecimento da percepção subjetiva na busca existencial e no processo cognitivo, bem como na valorização da experiência estética como modo de apropriação de dados objetivos, e com isso ambas detêm especial atenção à literatura medieval, como forma de iluminar a consciência moderna, e ainda admitem um legítimo papel da *traditio* em relação à *receptio*. Contudo, há nuances peculiares a cada proposta, como por exemplo, o enfoque que se dá, ainda que a relação cognitiva objeto-sujeito seja admitida por ambos, é distinto, sendo a *Estética Teológica* mais atenta a beleza do objeto, ao passo que a *Estética da Recepção* evidencia privilegiadamente a dimensão subjetiva, sendo o efeito estético no receptor o ponto de partida. Com isso, se desenvolve um natural desdobramento diferenciado para ambas, pois a *Estética Teológica* balthasariana na medida em que valoriza a dimensão objetiva estabelece um *canon cristológico* no qual se arquiteta algumas obras como modo de reafirmar a *traditio* e nesse sentido há uma ressignificação diacrônica da mesma. Por outro lado, a *Estética da Recepção* ao privilegiar a análise da subjetividade exige uma ressignificação sincrônica da *traditio* devendo esta responder ao horizonte de expectativas em uma forma estética que seja adequada a sensibilidade contemporânea. Aqui, salvo melhor juízo, nos parece que ambas são necessárias, ou ao menos encontram aceitação expressiva, bem como podem ser iluminadoras as críticas mútuas que permitem melhor aprofundar tais perspectivas<sup>68</sup>.

Por parte da *Estética Teológica*, não é exatamente a afirmação do dado objetivo como lugar de onde se pode apreender a experiência estética que ganha plausibilidade, mas a forma, ou o *estilo* no qual desloca o enfoque do dogma da autoridade pura e simples, para sua beleza refundando seus contornos *universais* para aprofundar o sentido existencial da cristologia como particular universal. Tal *Estética Teológica* contribui assim com a reconfiguração da retórica cristã de apologética e combativa para anunciar o *kerigma* da beleza de Deus no mundo em seu movimento kenótico de afirmação do humano, e nesse sentido se propõe como instância crítica a arbitrariedade do sentido hermenêutico, como fruto e

<sup>68</sup> O próprio Jauss reconhece como a crítica de Adorno da *negatividade* estética o provocou a melhor aprofundar a sua concepção de *identificação* na experiência estética. “weil ich Adorno den Widerpart verdanke, der mich zu dem Versuch herausforderte, die ungewohnte Rolle des Apologeten für die in Mißkredit geratene ästhetische Erfahrung zu übernehmen” cf. Ibidem, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, p. 19.

reafirmação da fragmentação da sociedade contemporânea, uma vez que se tudo faz sentido, nada faz sentido e que sendo assim entendida a estética teológica retroalimenta a necessidade de uma *atitude estética*, vista como uma *ascese* por parte da Estética da Recepção, o que implica um juízo valorativo a respeito da compreensão de beleza. A afirmação da centralidade da *figura crística* em Balthasar pode ser entendida como reafirmação da *identidade* da tradição em um momento de descridibilidade histórica, apostando na beleza no qual se esconde o Mistério apesar dos absurdos da História.

Entretanto, a partir do ponto de vista da Estética da Recepção apesar da *tradictio* emitir um juízo sobre a História, não está ausente da mesma, e a sua recepção está implicada na capacidade, não somente de responder as angústias humanas, mas talvez e mais ainda, pensando a primazia da subjetividade, em levantar questões, ainda que antigas, porém em formas novas. A *tradictio* alcança sua *receptio* por sua capacidade de *traductio*, em que não raro pode *trair* a forma histórica para *trazer* um alargamento de perspectiva, e assim, segundo Jauss, é que pode ser vista como clássica, por atingir a profundidade dos problemas humanos, mas a partir de quem os sofre, ou seja, o receptor/leitor/ouvinte/espectador.

A resposta da *tradictio* não é a resposta do receptor, mas luz e fissura de profundidade para que ele mesmo responda à própria existência, e nesse sentido Jauss identifica uma dificuldade histórica na hermenêutica teológica em seu risco de *dogmatismo* como uma espécie de *canon prescritivo* e não como *canon identitário*, que não atinge somente a instituição religiosa, mas constitui uma espécie de tentação institucional de legitimar formas de autoritarismo, não evidenciando a condição histórico-institucional em sua capacidade e limites para tarefa hermenêutica-valorativa da História, sobretudo o limite de não ver com o olhos do outro. A legitimação autoritária se dá por um discurso essencialista que fundamenta a práxis. Jauss tem em mente os regimes totalitários no entre-guerras, e tal experiência histórica provoca uma sensibilidade que não tolera quaisquer formas abusivas de autoridade e arbitrariedade institucional, tão pouco sua forma sofisticada de manipulação por uma cultura de massa. A *Estética da Recepção* visa *provocar* o efeito de ampliação da perspectiva da sociedade para salvaguardar o indivíduo de manipulações institucionais. A dificuldade



hermenêutica do dogmatismo incide sobre o fato de que Deus responde as questões humanas, e não o próprio indivíduo, mas sua resposta sempre é mediada por um grupo que delimita a percepção das possibilidades de beleza, no próprio paradigma estético, ao passo que a História geral pode descobrir novos paradigmas estéticos, que melhor atendam ao seu horizonte de expectativas. Nesse sentido a *tradictio* se trae em sua essência, ao recusar a mudança da forma. Aqui Jauss e Balthasar coincidem, contudo, ainda que a estética teológica caminhe por uma cristologia-existencial, a eclesiologia balthasariana, em sua tentativa de transcender o descrédito histórico, não sem considerar a condição de luta e empenho pela justiça e melhoramento do mundo, incluindo a reordenação econômica e social<sup>69</sup>, acaba por ser recebida como essencialista por seu método de transcendência, e isso soa ao menos como insuficiente para transformação de realidades históricas. Todo discurso essencialista, para Jauss, seja religioso, marxista, formalista, ou o arquetipismo das novas críticas não *provoca* a História a partir de sua base, ou seja, o indivíduo receptor, mas antes causa uma *percepção anestesiada* da realidade, por viver na prática o que rejeita na teoria. Nesse sentido, para Jauss não é somente o prazer, ou o fascínio para lembrar Balthasar que conduz a mudança, mas também a frustração oriunda da experiência estética e que permite perceber o equívoco da própria percepção de contradição, somente alcançada pela análise histórica. A dificuldade de recepção se dá pelas diferentes sensibilidades envolvidas em suas respectivas preocupações, ou seja, há distintos “horizontes de expectativas” que obstaculam a fusão destes horizontes, o que faz o discurso ser lido dentro de uma razão de recusa, por incompatibilidade de formas, mas sempre de percepção da realidade.

Com efeito, já Yves Congar havia apontado para a necessidade de uma *teologia da recepção* para uma *eclesiologia de comunhão*, em que aponta cinco áreas fundamentais: teologia da igreja como comunhão; teologia da igreja local, uma teologia do Espírito Santo; uma teologia da tradição e uma teologia dos Concílios<sup>70</sup>. Uma das questões levantadas por Congar para a recepção da fé é que cada igreja local preserva e transmite a tradição de acordo com sua realidade e

<sup>69</sup> Ibidem, *Teologia da História*, pp. 107-111.

<sup>70</sup> CONGAR, Yves. *Reception as an Ecclesiological Reality in Concilium*, n. 77 (1972) pp. 43-68; cf. ainda *La «Réception» comme réalité ecclésiologique* In *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n. 56 (1972), pp. 369-402.

história, ou ainda poderia se dizer, de acordo com os diferentes horizontes de expectativas que compõe a realidade local e os problemas de cada tempo e cultura. A recepção nunca é passiva, mas exige a pertinência de significação aos anseios do receptor. Há que se considerar que a não-recepção pode ser autêntica quando a consciência entende que não contribui para a própria edificação<sup>71</sup>. Deste modo, uma das tarefas da teologia da recepção é dar lucidez e perceber que a tradição não se reduz a uma mera transmissão de um depósito de fé, mas a um desocultamento em curso da tradição à luz da experiência histórica da vida cristã. Dito de outro modo, a ideia de uma estética ou poética teológica não pode resultar naquilo que Harnack chamou de *otimismo estético*. Ainda que Balthasar tenha consciência da crítica<sup>72</sup>, em seu projeto estético os elementos são mais ricos do ponto de vista teológico que esteticamente, mesmo em sua Teodramática<sup>73</sup> como busca de superação da imagem de Deus apática tributária da teodiceia leibniziana, a tentativa de uma *inenarrabilis pulchritudo* pode soar como uma sofisticada atenuação do conflito e do sofrimento humano, podendo ser lida por uns como ingenuidade, e por outros como justificativa de interesses escusos. Se nos parece que pós Leibniz toda forma de teodiceia<sup>74</sup> soa como forma de justificar anesteticamente um mal necessário<sup>75</sup> e se torna assim uns dos principais fatores

<sup>71</sup> Ibidem, *Reception as an Ecclesiological Reality*, p. 66.

<sup>72</sup> Ibidem, *Gloria II*, p. 128.

<sup>73</sup> Ibidem, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory – vol. I – Prolegomena*. San Francisco: Ignatius Press, 1988.

<sup>74</sup> *Teodiceia* é um termo criado por Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716) que pretende mostrar a *Theós diké*, (justiça de Deus), ou seja, a justificativa de Deus em relação a presença do Mal no mundo. Leibniz concebe o mundo como projetado por Deus para ser o melhor dos mundos possíveis, de um modo rigorosamente racional. O mal nele presente é resultado da imperfeição inerente à própria essência da criatura, pois só Deus é perfeito. Essa limitação constitutiva do ser humano é o que lhe falta para a perfeição do bem, e o mal é esta ausência do bem, que se manifesta de três modos: metafísico, físico e moral. O mal metafísico, raiz do mal moral e do mal físico, por sua imperfeição inerente, é inevitável na criatura, pois o mundo, como finito, é naturalmente imperfeito para distinguir-se de Deus, contudo pelo livre-arbítrio o mal moral e o físico podem ser evitados pelas escolhas responsáveis que a razão indicar. A matemática divina responsável pela determinação das leis do equilíbrio, exerce-se na própria origem das coisas. Assim numa espécie de equação lógica, a perfeição se alcança numa visão de conjunto, pois para que haja o bem é necessário que haja o mal, mas na bondade de Deus, o mal que existe no mundo é o mínimo necessário para que haja o máximo de bem, o que não implica, portanto, em Deus nenhuma contradição, dando Ele condições de o mal ser superado com o triunfo do bem, pois potencialmente o mundo comporta esse bem maior. Cf. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal : suivi de La monadologie*. Paris: Aubier, 1962; Para uma maior apreciação da questão da teodiceia cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar o Mal – Da Ponerologia à Teodiceia*. São Paulo: Paulinas, 2011; \_\_\_\_\_. *Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus. – Por uma Nova Imagem de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2001, pp. 181-264; ESTRADA, Juan Antonio. *A impossível teodiceia – A crise da fé em Deus e o problema do mal*. São Paulo: Paulinas, 2004.

<sup>75</sup> Mais interessante nos parece a posição do terceiro Ratzinger de constatar o sofrimento como

do distanciamento entre fé e cultura, como afirmara Duployé<sup>76</sup> que resultou seja um silenciamento de Deus na literatura<sup>77</sup>, seja em uma crítica a questão de Deus na medida em que é recebido sob a chave de uma teodiceia que justifica os abusos de uma teocracia.

A constituição da Revelação como objeto de reflexão da teologia é de natureza estética. O *primeiro estágio* de formação daquilo que se chama Revelação é a experiência fundante que o místico tem do Mistério. Essa experiência mística se desdobra em um *segundo estágio* na instituição de uma mistagogia, em formas de que outrem repita a experiência fundante do místico, e aqui a primeira instituição mistagógica se dá em forma de *Teografia*<sup>78</sup> como narrativa do Mistério na *patografia*<sup>79</sup> do místico, e que constitui uma literatura sagrada, uma mistagogia poética apropriada para provocar a experiência de Deus. Desta literatura sagrada, tida como fonte, é que se desdobra a formulação de princípios de sabedoria e uma inteligência de mundo que vão ganhando densidade semântica e reformulações a fim de manter a comunicação dessa sabedoria (dogma), ritos e símbolos que não somente expressam ou lembram esse Mistério, mas reavivam a experiência por meio da estética litúrgica, formulando uma consciência ética a partir de um desdobramento natural dessa busca de sentido para a vida (*logos*) de acordo com cada época e seus horizontes de expectativa. Há uma *poesia de Deus* que provoca uma *experiência* que alarga a percepção da vida e do seu entorno, levando a uma [re]interpretação teológica, e consequentemente

---

uma realidade histórica e com uma atitude responsável. Cf. “o sofrimento faz parte da existência humana. Este deriva, por um lado, da nossa finitude e, por outro, do volume de culpa que se acumulou ao longo da história e, mesmo atualmente, cresce de modo irreprimível. Certamente é preciso fazer todo o possível para diminuir o sofrimento: impedir, na medida do possível, o sofrimento dos inocentes, amenizar as dores, ajudar a superar os sofrimentos psíquicos [...] fazer tudo para superar o sofrimento, mas eliminá-lo completamente do mundo não entra em nossas possibilidades, simplesmente porque não podemos desfazer-nos de nossa finitude” (cf. BENTO XVI, *Spes Salvi*, n. 36, cf. ainda nn. 24-25) Dentro da mesma historicidade também reconhece a crítica atêia como depurador moral da fé cristã, especialmente sobre o mal social, não sem uma recepção crítica: “Forçoso é admitir que os representantes da Igreja só lentamente se deram conta de que se apresentava em moldes novos o problema da justa estrutura social” cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, n. 27.

<sup>76</sup> DUPLOYÉ, Pie. *La religion de Péguy*. Genebra: Slatkine Reprints, 1978, p. x.

<sup>77</sup> BARJON, Louis. *Le Silence de Dieu dans la Littérature Contemporaine*. Paris: Les Éditions du Centurion, 1955, pp.17-100.

<sup>78</sup> VILLAS BOAS, Alex. *Entre a Teografia e a Teologia* In FERREIRA, Antonio Manuel (org). *Teografias – Sentimento Religioso e Cosmovisão Literária*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2011, pp. 267-287. Cf. ainda MORO, Ulpiano Vázquez. *A orientação espiritual: mistagogia e teografia*. Col. Leituras & Releituras 3. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

<sup>79</sup> SCHRECKER, Paul. *La Estructura de la Civilización*. México:Fondo de Cultura Económica, 1975 pp. 73-74

antropológica na medida em que resulta em uma *aplicação* de novas práticas sociais re-significadas a partir da nova consciência. Deste modo a questão estética está naturalmente implicada na questão cultural, entendendo esta como fundação de modos elevados de unidade, em que o sentido tem uma dinâmica *revelacional* que vai desvelando o nexo entre os âmbitos humanos<sup>80</sup>. A Revelação é recebida como significativa por que atende aos anseios da busca de sentido, e desvela novas profundidades existenciais, e a experiência estética é um modo de personalizar de modo *performativo*, e não meramente informativo, os valores de uma cultura, enquanto esta se solidifica como busca de excelência.

Entretanto, dado a importância e a capilaridade das Tradições religiosas no mundo antigo em seu desejo de dar ao gênero humano condutas que carreguem um sentido maior, acabaram por serem cooptadas pelos processos civilizatórios como regras de conduta disciplinar da sociedade que passa a adotar uma religião oficial, ocupando assim um espaço entre a política e a legislação<sup>81</sup>, em que o exemplo mais clássico para a sociologia da religião é a cristandade, desde o momento em que o cristianismo se torna religião imperial<sup>82</sup>. Nesta circunstância a classificação religiosa se desloca da identidade existencial para a pertença a um território geográfico oficialmente religioso, de modo que se dispensa a necessidade da experiência, para mera assimilação do imaginário cultural da fé, enquanto senso comum e não enquanto experiência estética de provocação existencial. Deste modo, as instituições mistagógicas vão sendo anestesiadas pelo reducionismo teocrático<sup>83</sup>, de modo que os princípios vitais de sentido (dogma) são reduzidos à imposição de ideias (dogmatismo), os símbolos enquanto objeto da experiência estética da fé (ritos litúrgicos) passam a imposição de ritos, como condição de aceitação (ritualismo), bem como o amadurecimento ético como desdobramento natural da busca de sentido (moral religiosa) passa a ser imposição de costumes (moralismos) com obrigação legal (legalismo). Esse *terceiro estágio* da construção de uma consciência revelacional do Mistério não é fundamental,

<sup>80</sup> QUINTÁS, Alfonso López. *La Cultura y el Sentido de la vida*. Madrid: Ediciones RIALP, 2003, pp. 23-50. Cf. ainda Ibidem, *La Estructura de la Civilización*, pp. 83-101 para a apreciação do *estético* como setor estrutural da civilização.

<sup>81</sup> Ibidem, *La Estructura de la Civilización*, pp. 67-82.

<sup>82</sup> Cf. VEYNE, Paul. *Quando nosso Mundo se tornou Cristão* [312-394]. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2010.

<sup>83</sup> MARTELLI, Stefano. *A Religião na Sociedade Pós-Moderna*. São Paulo: Editora Paulinas, 1995, pp. 171-186.

mas de origem histórica, e alcança a sua plena cristalização com a formulação de uma teodiceia que lê tal processo civilizatório como “vontade de Deus”, que em seu substrato político diz respeito à “aceitação inquestionada” da teocracia.

Deste modo, o *sensus fidei* como sentido da vida é reduzido a um *senso comum*, porém que faz uso do mesmo idioma. A busca da vontade de Deus pode ser encontrada no amor aos pobres por São Francisco de Assis, na busca de uma verdade autêntica com a razão por São Tomás de Aquino, na postura crítica do discernimento da fé em relação à vida, por Santo Inácio de Loyola e Santa Teresa de Avila, porém também é lida como se dentro da mesma vontade de Deus coubesse a morte dos muçulmanos na cruzadas, a aceitação da injustiça social na Revolução Industrial, a intolerância religiosa, a identificação estrita com um regime social, e assim por diante como fruto do reducionismo da perspectiva, ainda que internamente sempre tenha existido uma crítica constante sob tais questões.

Destarte, é possível identificar a abertura e o fechamento da fé em relação à cultura, enquanto discurso pertinente as “alegrias e esperanças, angústias e tristezas”<sup>84</sup> do cotidiano em seu horizonte de expectativas, a partir do papel que uma *razão literária* ocupa na formulação da fé em uma literatura sagrada como teografia e seus desbobramentos hermenêuticos e praxiológicos, bem como a partir da crítica que a literatura faz da fé quando vê nesta uma mera formulação anestésica que reforça o senso comum da realidade.

### 1.1.2.

#### **A origem híbrida da estética teológica a partir das categorias de recepção e não-recepção da Literatura**

Não há somente uma afinidade temática entre teologia e literatura, mas uma verdadeira afinidade epistemológica que sustentara o diálogo entre a experiência de fé judaico-cristã e o mundo helênico-romano. Há um período de simbiose epistemológica entre esses dois âmbitos, a saber: aquele anterior a YHWH tornar-se *Theós* e de *Iesus Christós* ser entendido sistematicamente como *Logos*. Com efeito, a transposição do cânon bíblico de *diatheké* para *Testamentum* expressa essa consciência da literalidade do testemunho revelacional<sup>85</sup>, da vontade de Deus

<sup>84</sup> *Gaudium et Spes*, n.1.

<sup>85</sup> SCHÖKEL, Luis Alonso; ASURMENDI, Jesús; MARTÍNEZ, Florentino Garcia; CARO, José Sanchez. *Bíblia e Literatura* In SCHÖKEL, Luis Alonso; VV.AA. *A Bíblia e seu contexto – Col.*

deixada *por escrito*. É certo que foi primeiramente em forma de literatura que o mundo recebeu a fé judaico-cristã para num segundo momento, uma “hermenêutica” filosófica sofisticada estabelecer correlações entre a filosofia antiga e esta literatura teológica, a fim de criar a possibilidade de receber essa literatura como reveladora de Deus e de sua vontade.

A literatura bíblica é constituída em um processo semanticamente denso, culturalmente complexo, rico de significados que vão tecendo sentidos novos ao mesmo tempo em que mantém o mesmo referencial textual em novas recepções históricas e culturais as quais vão se amalgamando e permanecendo como obra aberta<sup>86</sup>. A literatura bíblica hebraica está radicada na história e cultura de seu povo, como *provocação* da literatura à sua história, e por isso mesmo, vista como um livro vivo. Esta literatura hebraica num período intertextual é recebida num interlúdio cultural pelo cristianismo que a re-significa ao mesmo tempo em que ela está sendo revisitada pela própria tradição judaica<sup>87</sup>, na qual é interpelada pelas novas categorias culturais que o helenismo provoca de modos distintos<sup>88</sup>, a saber o judaísmo rabínico e judaísmo helenista, sobretudo de Fílon de Alexandria. O *logos* posterior do cristianismo assumido da cultura grega teve como fonte para a interlocução, a *poiésis* da TaNaK, da literatura judaica intertextamentária<sup>89</sup>, do

---

*Introdução ao Estudo da Bíblia*. São Paulo: Edições Ave-Maria, 1994, pp. 349-408; \_\_\_\_\_. *La Palabra Inspirada – A Bíblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, pp.19-34; \_\_\_\_\_. *A Manual of Hebrew Poetics*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000, pp. 1-7.

<sup>86</sup> MALANGA, Eliana Branco. *A Bíblia Hebraica como obra aberta – uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica*. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP/FAPESP, 2005; ECO, Humberto. *Obra aberta*. 8ª. Ed. São Paulo: Perspectiva, 1991.

<sup>87</sup> Aqui surgem os textos halákicos; as literaturas escatológicas; a literatura rabínica em forma de comentários bíblicos como os Targumim, Pesharim e Midraxes; a literatura parabíblica ou apócrifa; as novas narrações bíblicas como o Livro dos Jubileus, o Terceiro Livro de Esdras, as Antiguidades Bíblicas ou também conhecido como Pseudo-Fílon, as Vidas de Adão e Eva; os textos litúrgicos; os textos poéticos como os *Hodayot* de Qumrã, os Salmos apócrifos, os salmos de exorcismo, as composições e outros. Entre estes se encontram as obras cristãs em forma de literatura judaica como *A Escada de Jacó*, a *História dos Recabitas*, e os testamentos de Abraão, de Isaac, de Jacó, de Adão e de Salomão produzidos na comunidade cristã que se encontram na literatura copta e siríaca. Cf. PÉREZ, G. A.; MARTÍNEZ, F. G.; FERNÁNDEZ, M. P. *Literatura Judaica Intertestamentária – Col. Introdução ao Estudo da Bíblia – Vol. IX*. São Paulo. Editora Ave-Maria, 1996; HARKINS, Angela Kim. *Reading the Qumran hodayot in light of the traditions associated with Enoch In Henoch – Studies in Judaism and Christianity from Second Temple to Late Antiquity*, n. 32, 2. Brescia, 2010, pp. 350-400; SCHULLER, Eileen. *A Hymn from a Cave Four Hodayot Manuscript: 4Q427 7 i+ii In Journal of Biblical Literature*. vol. 112, n. 4, 1993, pp. 605-628; \_\_\_\_\_. *Recent Scholarship on the Hodayot 1993-2010 In Currents in Biblical Research*, vol. 10, n. 1, 2012; MANSOOR, Menahem. *Studies in the Hodayot. IV In Journal of Biblical Literature*, Vol. 76, No. 2 (Jun., 1957), pp. 139-148.

<sup>88</sup> KOESTER, Helmut. *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age*. Philadelphia: Fortress Press/ Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983, pp. 336-362.

<sup>89</sup> BAUCKHAM, Richard. *The Early Jerusalem Church, Qumram and the Essenes*, pp. 63-89;

gênero Evangelho, da epistolografia neotestamentária e do gênero apocalíptico judaico e cristão.

É essa tradição literária que alicerça a fé no diálogo com o *logos* grego que, não só permite assegurar uma identidade de fé diante do interlocutor filosófico como permanece por toda a cristandade como *literatura*<sup>90</sup> atuando como *pathos erótikon* que atraia os pagãos para a vida cristã e seus mistérios<sup>91</sup>. A literatura cristã por sua capacidade de afecção é fonte ao mesmo tempo de inspiração literárias e teológicas que se desdobra no desenrolar dos sentidos literais, alegóricos, tropológicos e anagógicos da exegese patrística e medieval. Essa tradição literária não concorre com a *fides quaerens intellectus*, mas antes a alimenta, a começar da teologia alexandrina no segundo século<sup>92</sup>.

Desta forma de apreensão do *Theós* pela afecção da *poiésis* também está imbuído na estética teológica de Agostinho, como retórico que é, visando harmonizar as formas externas da arte com a vida interior. Por meio destas *formas* da beleza das coisas criadas, se pode evidenciar a beleza divina no interior da alma. E assim a linguagem da graça passa a se orientar pela *via pulchritudinis*<sup>93</sup>, pois o belo que encanta a alma é que permite que a razão se oriente para o Verbo. Tomás de Aquino, recebendo essa estética da graça, converte a beleza em elemento transcendental, e assim *converte* toda a criação em *verdadeira, boa e*

---

DAVILA, James. *Melchizedek, the "Youth", and Jesus*, p. 248-274; GOLITZIN, Alexander. *Recovering the "Glory of Adam": "Divine Light" Traditions in the Dead Sea Scrolls and the Christian Ascetical Literature of Fourth-Century Syro-Mesopotamia*, pp. 275-308 In DAVILA, James (edited). *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism & Early Christianity – Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001 (St. Mary's College, Scotland)*. Koninklijke Brill, Leiden, 2003; DANIELOU, Jean. *A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicea – Vol. I – The Theology of Jewish Christianity*. Philadelphia: Westminster Press, 1964, pp. 316-379.

<sup>90</sup> Sobre o início da literatura cristã cf. MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina – vol. I – de Paulo à Era Constantiniana*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, pp. 303-308.

<sup>91</sup> Pedro Ipiranga Júnior, por exemplo, avalia como é o *pathos* literário do cristianismo que mobiliza novas categorias de reflexão para a noção de povo, incluindo o pobre, o doente, o sofredor, as figuras femininas e a devoção aos mártires por meio do *pathos erótikon* da afecção do discurso literário cf. IPIRANGA JÚNIOR, Pedro. *O páthos das narrativas cristãs dos primeiros tempos* In AISTHE, n. 6, 2010, pp. 97-105.

<sup>92</sup> LUBAC, Henri de. *Exégese Médiévale – Les quatre sens de L'Écriture – Première Partie I*. Aubier: Editions Montaigne, 1959, pp. 171-304.

<sup>93</sup> Ibidem, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI, op.cit.*, pp. 37-162; 485-580; DE BRUYNE, Edgar. *Historia de la estética – vol. II - La Antigüedad Cristiana/ La Edad Media*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Católica, 1963, pp. 295-296. MAMMI, Lorenzo. "Cantico Novum": *Música sem Palavras e Palavras sem Som no Pensamento de Santo Agostinho* In: *Estudo Avançados*, 14 (38): São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da USP, 2000, pp.347-66; AMATO, Rita de Cássia Fucci. *A Música em Santo Agostinho* In: *Em Pauta*, vol. 16, n. 26, jan-jun, Porto Alegre, 2000, pp. 19-35. AGOSTINHO. *De magistro*, I, 2;

*bela* pelo simples fato de ter sido criada por Deus e, portanto, participante do Belo ontológico divino. Deste modo, o objeto de toda manifestação artística da cultura deveria ser *veritatis splendor*<sup>94</sup>.

Nesse contexto em que teologia e cultura estão umbilicalmente unidas é que surge a poesia medieval. As cantigas dos trovadores, que vão desde o amor ao maldizer, estão imersas em uma linguagem tipicamente cristã, bem como as *Novelas de Cavalaria* que pulularam todo o imaginário medieval, chegando até os nossos dias em forma de mitos lendários como *Tristão e Isolda*, o mago [profeta] *Merlin*, os *Cavaleiros da Távola Redonda* e o personagem que serviu de modelo régio ideal para o período Medieval: o *Rei Arthur*. Esse personagem tem sua criação atribuída possivelmente a Geoffrey de Monmouth, um arcebispo galês do século XII, em sua *Historia Regum Britanniae*. Essa novela servira de modelo aos reis ibéricos sob o título de *Demanda do Santo Graal*<sup>95</sup>, pois no Graal se escondia a vida eterna, e sob essa égide era que o rei cristão deveria viver. Nesse período, a teologia, por meio do discurso estético, constitui o imaginário social da cultura, servindo de fonte para a literatura.

### 1.1.3.

#### **A redescoberta antropológica da Renascença e a recepção da Teologia na Literatura**

A partir do ingresso do *corpus aristotelicum* na escolástica, redescobre-se a visão do Estagirita, de ver o poeta como teólogo<sup>96</sup> e sua *theologia poetica*. O proto-humanista Albertino Mussato (1261-1329 dC)<sup>97</sup>, dentro do universo escolástico, apresenta para o dominicano Giovannino de Mantua nove razões para reconhecer a *poesia* como *divina*, a saber: 1) desde suas primeiras manifestações a

<sup>94</sup> IVANOV, Andrei. *A Noção do Belo em Tomás de Aquino*, p. 31ss; FAITANIN, Paulo. *O Belo em São Tomás: Da apreciação sensível à contemplação* In: *Aquinate*, nº 5, 2007, pp. 18-43. SPEER, Andreas. *Tomás de Aquino e a questão de uma possível estética medieval* In: *Viso Cadernos de Estética Aplicada*, nº 04, jan-jun, 2008. Disponível em <[http://www.revistaviso.com.br/pdf/Viso\\_4\\_AndreasSpeer.pdf](http://www.revistaviso.com.br/pdf/Viso_4_AndreasSpeer.pdf)> Acesso em 23.fev.2011.

<sup>95</sup> ZIERER, Adriana. *Artur como Modelo Régio nas Fontes Ibéricas Medievais: A Demanda do Santo Graal* In *Revista Brathair de Estudos Celtas e Germânicos*. n. 3, vol. 2, 2003, pp.44-61 In <<http://www.brathair.com/revista/numeros/03.02.2003/ArthurPartI.pdf>>. Acesso em 16.jun.09 17h45; MONMOUTH, Geoffrey. *Britannie utriusque regum principum origo & gesta insígnia*, [s.l.], 1508 In

BNF – Bibliothèque nationale de France cf. <[http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k52604h.image.fl#](http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k52604h.image.fl#/)> Acesso em 16.jun.09 17h51.

<sup>96</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 3, 983b, 28-30.

<sup>97</sup> KALLENDOFF, Craig. *From Virgil to Vida: The Poeta Theologus in Italian Renaissance Commentary* In: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 56, n.01, jan., 1995, pp. 41-62.



*poesia* era chamada de *divina*; 2) a poesia trata de questões teológicas; 3) poetas são chamados de profetas; 4) a poesia nos foi dada por Deus; 5) a poesia nos causa maravilhas e deleites ao ouvi-la; 6) Moisés usou poesia para agradecer a Deus pela libertação de Israel da escravidão; 7) a poesia está em consonância com a Bíblia; 8) a beleza da poesia é eterna, e 9) a fé cristã foi anunciada através da poesia. Por tais motivos, os antigos poetas, como a Bíblia mesmo, foram inspirados diretamente por Deus. Assim, do mesmo modo que Moisés é o criador da *theologia poética*, Virgílio é redescoberto como *poeta theologus*, influenciando escritores desde a Idade Média até a Renascença, como o bispo de Cremona, Marco Girolamo Vida (1490-1566) que apresenta o cristianismo na poética virgiliana, e outros como Coluccio Salutati (1331-1406), Francesco da Fiano (1350-1425) que escreve uma defesa da poética clássica na cristandade sob o título de *Contra ridiculos oblocutores et fellitos detractores poetarum*<sup>98</sup>. A mais famosa aplicação da *teologia poética* de Virgílio se dá com a conversão da “*Écloga 4*” para “*Écloga Messiânica*” com profecias da vinda de Cristo, em que a mitologia é vista como preparatória da verdade cristã, à maneira da literatura veterotestamentária, que no poema se confundem<sup>99</sup>:

Agora, é chegada a última era, anunciada pela Sibila de Cumas  
 Poderosamente nasceu a época do Novo Milênio  
 Justiça, a donzela volta, e a antiga glória de Saturno  
 Nova é a semente do homem enviado de lugares celestiais.

[...]

Se alguns traços remanescentes do passado da perversidade do velho mundo nos atormentar, Eles perecerão, e o medo da Terra será banido para sempre

[...]

E toda terra será doce com o sopro das fragrâncias da Assíria

Essa *écloga* virgilianamente cristianizada influenciou o trabalho de Dante, bem como as Sibilas, que possuem poderes proféticos entram nas pinturas renascentistas de Rafael, como na Igreja de *Santa Maria della Pace*, cujo tema é a Ressureição, e na *Capela Cistina* de Michelângelo que retrata no teto junto com a

<sup>98</sup> WITT, Ronald. *Coluccio Salutati and the Conception of the Poeta Theologus in the Fourteenth Century* In *Renaissance Quarterly*, vol. 30, n. 4, Studies in the Renaissance Issue, 1977, pp. 538-563.

<sup>99</sup> *Now hath the last age come, foretold by the Sibyl of Cumae/ Mightily now upriseth a new millennial epoch/Justice the Maid comes back, and the ancient glory of Saturn/New is the seed of man sent down from heavenly places/[...]Should some lingering traces of old-world wickedness haunt us, They shall perish, and fear from the earth be banished forever.../[...]/ All the whole earth shall be sweet with the breath of Assyrian spikenard.* Cf. Ibidem, KALLENDORF, p. 46.

*Sibila de Cumas*, as sibilas *Prisca*, *Dafne*, *Libia*, *Sambeta* em meio aos profetas Isaías, Daniel e Ezequiel<sup>100</sup>.

A poética teológica avançou na história de modo a plasmar a cultura clássica, e esta por sua vez acabou por gerar, como reação, a criação de obras literárias de *propaganda fidei*, procurando evidenciar os laços de fundação de uma Europa cristã, como Dante Alighieri (1265-1321), e John Milton (1608-1674). Por meio da literatura, esses e outros autores, apresentam a teologia escolástica, na tentativa de manter a unidade entre fé e cultura. Desta unidade não se trata somente de mero uso apologético da literatura, mas uma verdadeira fusão que sacramenta a cultura, conferindo liceidade à arte em geral e a literatura de modo específico para veicular a teologia como é o caso de São João da Cruz, Santa Teresa D'Ávila, Pe. Antônio Vieira, José de Anchieta, John Donne. Entretanto, no período do Renascimento, as sementes que iriam dissociar a literatura dessa fusão entre fé e cultura foram irreversivelmente lançadas. Esse processo se dá muito lentamente, de modo que mesmo na tentativa de um novo paradigma estético que busca valorizar a cultura clássica e fazer renascer a imagem positiva do humano contra a caducidade do mundo medieval, ainda é muito patente a presença do espírito e do contexto sócio-político do teocentrismo medieval que adota o *modo de pensar realista* e a *precisão conceitual* como modo de regular a sociedade. Dada a ubiquidade entre teologia e literatura não bastaria a esta simplesmente proclamar seu desejo de independência, pois uma vez que Deus tornou-se um *topos* cultural seria necessário que a nova antropologia da Renascença fosse gestada dentro de uma *nova* teologia. Desse modo, a Renascença não somente apresentou uma visão nova do humano, mas também uma visão nova de Deus que também se relaciona diferentemente com esse [novo] humano, fato que alargará cada vez mais a relação da literatura com a teologia e que permite galgar autonomia no pensamento da primeira sobre a fé da segunda.

Os autores da Renascença não mais aceitariam a subserviência da literatura à verdade dos teólogos, e gradativamente iam rejeitando essa estética teológica que amalgama a cultura selando os laços entre Sociedade e Igreja. Por sua vez então, a literatura não mais aceitaria ser *ancilla*<sup>101</sup> da *veritatis splendor* dos

<sup>100</sup> ARGAN, Giulio Carlo. *Storia dell'Arte*. Firenze: Nuova Italia Editrice, 1994, pp. 426-598.

<sup>101</sup> A posição de entender a literatura como mera “pergunta antropológica” equivale à compreensão

teólogos para anunciar sua concepção de “verdade”, como por exemplo, a questão da salvação em Gil Vicente não é abordada nem pelo *sola gratia* do protestantismo, nem pela visibilidade jurídica católica do tridentismo<sup>102</sup>. A *soteriologia* vicentina em suas *barcas* parece antecipar os séculos de discussão entre católicos e luteranos, a qual atingiu o limiar do segundo milênio. Para o dramaturgo a salvação é obra da graça, que pede sua correspondência [responsabilidade] moral, de modo que nenhuma instituição ou cargo eclesiástico pode barganhar a salvação, dada somente por Cristo. Em o *Auto da Barca da Graça* todas as classes da cristandade medieval que detêm algum poder, civil ou eclesiástico e que acreditam ter a garantia de sua salvação pelo simples fato de receberem uma missão da Igreja vão para o inferno, com isso demonstrando a rejeição a qualquer forma de predestinação, seja católica ou protestante. Desde o nobre, passando pelo rei, imperador, bispo, cardeal ninguém escapa, nem mesmo o pontífice<sup>103</sup>:

(a morte)	Vos, Padre sancto, pensastes Ser immortal? Tal os vistes, Nunca me considerastes, Tanto en vos os enlevastes, Que nunca me conocistes.
(o diabo)	Venga vuessa sanctidad En buen ora, padre Sancto, Beatísima majestad De tan alta dignidad, Que moristes de quebranto.
(o papa)	Sabes tu que soy sagrado Vicario en el sancto Templo?

---

da filosofia como “a serviço da teologia” – *philosophia ancilla theologiae* – na qual, apesar de seu sentido existencial, deveria permanecer cristã. A partir do século XIII, com a entrada definitiva da razão aristotélica no universo teológico cristão, a filosofia provoca uma “interrogação fontal” à teologia, à medida que um novo e completo sistema de explicação do mundo, do ser humano e de Deus, independente e autônomo da teologia, i.e., oriundo da filosofia, ou mais propriamente falando, da razão natural, se consolida no seio de uma sólida cultura cristã e irá orientar os seus novos rumos. Pergunta-se: qual filosofia é compatível com a teologia enquanto expressão “intelectual” da fé? Serão oferecidas duas respostas que se contrapõem e uma via média, a saber: 1) Sieger de Brabant e Boécio da Dácia, mestres da Faculdade de Artes, que defendem a filosofia como saber autônomo da teologia; 2) São Boaventura, que via a filosofia subordinada à teologia (*ancilla theologiae*); e 3) Tomás de Aquino, com a via intermediária que concilia Razão e Fé, sendo Deus a única fonte das duas ordens da verdade, i.e., há uma concordância entre “a doutrina da Fé e a doutrina de Aristóteles”. cf. Ibidem, *Raízes da Modernidade*, op. cit.; São Paulo: Edições Loyola, 2002, pp. 39-73; cf. ainda para um detalhamento maior GILSON, Etienne. *La philosophie au moyen age: des origines patristiques a la fin du XIVe siècle*. Paris: Payot, 1952.

<sup>102</sup> BULMAN, Raimond; PARRELLA, Frederick (org). *From Trent to Vatican II – Historical and Theological Investigations*. Oxford: University Press, 2006, pp. 54-55.

<sup>103</sup> VICENTE, Gil. *Auto da Barca da Glória*, Cena VIII, v. 707-816 In *Obras Completas*. Porto: Lello & Irmão, 1965.

(o diabo)      Quanto mas de alto estado,  
 Tanto mas es obrigado  
 Dar á todos buen exemplo

#### 1.1.4.

#### A ruptura estética entre cultura e fé: sob os auspícios do Iluminismo

O germe do distanciamento entre literatura e fé incide, *a priori*, não sobre a rejeição de Deus, mas sobre a rejeição da teodiceia que enfoca a *apatia* de Deus diante do problema do mal no mundo, e justifica ingerências da cristandade. O deus apático da teodiceia vai sendo desmontado pelo Deus da literatura, que é capaz de amar, como no caso do movimento *Sturm und Drang* do qual Goethe fazia parte e que se concentraria na procura de uma “verdade” própria do humano, combatendo uma imagem inadequada desse humano submetido à fé do tridentismo enquanto mentalidade jurídico-ecclesial. A diferença da reação literária entre esse movimento e o Iluminismo é que este rejeitava a religião, e aquele tão somente os limites impostos pela religião à verdade, isto é, a verdade dos teólogos<sup>104</sup>. Se, para o Iluminismo, era a razão que revelava a verdade – fato que inclusive faria com que os teólogos reorientassem a exposição da verdade da fé nos ditames do racionalismo –, para aquele movimento do romantismo alemão é o sentimento que está acima da razão na busca da verdade, levando a questão “Deus” a ser re-elaborada numa mística poética, julgando insuficientes tanto o racionalismo filosófico quanto o teológico. Iniciara-se o combate entre o artista como *homo secundus deus*<sup>105</sup> e o Deus dos teólogos, entre o *Deus criativo* que atua na pessoa do poeta e o *Deus Criador*, apresentado em uma insistente teodiceia pelo racionalismo teológico.

Para Goethe, o sagrado e o espiritual estão impregnados na Natureza e a vida é sua “mais bela invenção”, dançando com a “morte” em um artifício que gera vida e cria os corações aos quais fala. Por isso, só através do amor é que Dela se pode aproximar. O “Deus” goethiano não é o *apático* da verdade aristotélica dos teólogos; portanto, não é arbitrário nem surdo às queixas de quem a Ele clama<sup>106</sup>. Convida o indivíduo à responsabilidade para com elas e a ouvi-la em seu

<sup>104</sup> COELHO, Roberto Schubert. *A Negatividade Religiosa no Pensamento de Goethe; E alguns apontamentos de sua relação com a constituição histórica do niilismo* In *Revista Fênix de História e Estudos Culturais*, jul/ago/set, vol. 5, no. 3, pp. 1-12.

<sup>105</sup> FRANKLEN, Clemens. *La relation entre littérature y teologia: hitos y problemas actuales visto desde la literatura (comparada)* In *ALALITE*, 2008.

<sup>106</sup> COELHO, Roberto Schubert. *A Religião de Goethe*. Dissertação (Mestrado) – Juiz de Fora:

interior, pois é o sentimento que aponta o divino<sup>107</sup>. Daí o trabalho da literatura em provocar a *catharsis* da *apatia* teológica para o *pathos* literário em sua busca pelo verdadeiro sagrado, a saber: o verdadeiro humano<sup>108</sup>:

Quando eu era menino  
e tudo ignorava  
volvia meus pasmos olhos  
para o Sol, como se no alto houvesse  
um ouvido, para minhas queixas escutar,  
Um coração como o meu  
Que se apiedasse do sofredor  
Quem me sustentou

contra o assédio dos titãs?  
Quem me salvou da morte,  
Da escravidão?  
Não hás realizado tudo por ti mesmo,  
Santo, ardente coração meu?  
E ardes jovem e bom  
Enganado de gratidão  
Ao que dormia lá em cima!

Eu honrar-te? Pelo que?  
Aliviastes as dores  
Daqueles que te suplicam?  
Enxugastes as lágrimas  
Dos aflitos?

[...]

Aqui sentado, modelo homens  
À minha imagem,  
Um gênero, que a mim se iguale,  
Para sofrer, chorar,  
Fruir e se alegrar  
E não mais te adorar  
Como eu!

Se o Deus do racionalismo teológico é *imóvel*, *perfeito* e *distante* do mundo e tem como teleologia escatológica e moral Sua vontade como fundamento teocrático, para a ontoteologia imanentista não-dogmática de Goethe o Deus-Natureza é *movimento*, pois não só gera a vida em movimento, mas está dentro do próprio movimento da vida. É completo, mas sempre *imperfeito*, pois está sempre se fazendo e se relacionando com sua obra. Ademais, Deus está no mundo escondido para ser achado pelo amor! Sendo assim, toda a teleologia aponta para

---

Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2007, pp. 47-83.

<sup>107</sup> Idem; DREHER, Luis Henrique. *As emanções do Grande Pagão: A religião na poesia de Goethe* In *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*. Juiz de Fora: UFJF, vol. 5, n. 1, 2002, p. 87s.

<sup>108</sup> *Prometeu*. Optamos pela tradução de Coelho cf. Ibidem, p. 50.

o amor e todo o processo de *revelação* não é abissalmente divino senão de descoberta do humano, que pode encontrar o amor assumindo a responsabilidade da imanência, pois a transcendência aqui é entendida como fuga ao sobrenatural. Essa presença de Deus na natureza é extraída do cristianismo pelo autor e amalgamada com a noção do paganismo de que o humano é mais importante que o divino<sup>109</sup>:

De onde nascemos?  
Do amor.  
Como nos perderíamos?  
Sem amor.  
Quem nos ajuda a superar?  
O amor.  
Pode-se também encontrar o amor?  
Através do amor.  
Que nos impede de chorar longamente?  
O amor.  
Que nos deve unificar?  
O amor.

Ninguém melhor que Goethe como figura emblemática da distância que a literatura toma cada vez mais da teologia dita ortodoxa nos séculos XVIII e XIX, seja ela católica ou protestante, sem deixar, contudo, de manter Deus como um *topos* literário, mas também elaborando sua maneira literária de ver Deus. A autonomia humana de percepção teologal em relação às tutelas eclesiais será apregoada pela literatura, a ponto de re-significar a própria teologia “dos teólogos” e, com isso, criar uma espécie de “teologia não teórica”<sup>110</sup>. Isso reforça cada vez mais o anticlericalismo da época, como se pode perceber, por exemplo, na obra de Camilo Castelo Branco, em que o clérigo é tido como desde maldito a corrupto<sup>111</sup>, alargando a distância entre teologia e literatura uma vez que teologia é coisa reservada aos clérigos. A literatura nesse período inicia a sua emancipação cultural da teologia, engendrando a estética moderna

<sup>109</sup> *Para Charlotte v. Stein*. Optamos pela tradução de Coelho cf. Ibidem, p.108.

<sup>110</sup> YUNES, Eliana. *Teopoética. Saberes Cruzados* In BINGEMER, Maria Clara & YUNES, Eliana. (org.) *Murilo, Cecília e Drummond – 100 anos com Deus na poesia brasileira*, São Paulo: Loyola, 2004, pp. 7-9; Idem, *Discípulo de Emaús, O Outro*, p. 99-106.

<sup>111</sup> MARINHO, Maria de Fátima. *Padres e Frades: de malditos a corruptos* In *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas*. II Série, vol. XXII. Porto: Universidade do Porto, 2005, pp. 221-234.

### 1.1.5.

#### A reafirmação da separação: a *não-recepção* da Literatura no século XIX

No século XIX a teologia sela essa ruptura condenando a arte e a cultura que fossem contrários à fé e aos costumes das tradições, ou que atacassem suas respectivas formulações teológicas e/ou as instituições eclesiais que as defendiam. Na teologia católica é o *index librorum prohibitorum*<sup>112</sup> que atacaria a literatura e obras como *Notre Dame de Paris*, de Victor Hugo, que fora *indexada* à condenação pela caricatura eclesial do personagem Claude Frollo, um clérigo inteligente, autoritário, com fortes paixões sexuais e que procura eliminar quem o atrapalha, como Esmerald, uma bela cigana por quem se apaixona e a quem, por não poder ter, procura matar. Do mesmo modo, o *index* condena *Les Misérables* por sua posição favorável à insurreição democrata. O mesmo aconteceria com outros grandes nomes da literatura do século XIX como Stendhal, George Sand, Lamartine, Flaubert, Balzac, Alexandre Dumas e Émile Zola por conterem elementos teológicos e morais, incluindo aqui questões econômicas, sociais e políticas que divergiam da teologia normativa, em ambiente de teocracia e, portanto, com a função de reguladora da sociedade. Assim a condenação mantinha a estética teológica como molde da cultura.

Na teologia protestante, apesar da tradução alemã da Bíblia por Martinho Lutero estabelecer a língua literária da Alemanha, a reação seria de descrédito na autonomia da cultura em relação à economia da salvação, separando estética e fé<sup>113</sup> uma vez que a condição estética se encontrava agora em sua relatividade. Kierkegaard (1813-1855) coloca o ético frente ao estético em *Ou isso ou aquilo* (*Entweder-oder*, 1843), considerando o primeiro como o único que possibilita encontrar um sentido para a vida. Para o filósofo dinamarquês, sob o “doce canto” do poeta se esconde sua melancolia, angústia e infelicidade, o que o leva a distinguir entre obras “humanas” e obras “de salvação”<sup>114</sup>. Como reação ao desejo

<sup>112</sup> Entre o período de 1600 a 1966, o *index* condenou em torno de 5.200 obras e 3.000 autores. Cf. *INDEX LIBRORUM PROHIBITORUM* In De BUJANDA, J.M. (dir). *Index des Livres Interdits (1600-1966)* – Centre d’Études de La Renaissance - Université de Sherbrooke. . Médiaspaul Montreal: Librairie Droz Genève, 2002, pp. 45-962.

<sup>113</sup> LANGENHORST, Georg. *Theologie und Literatur: Geschichte, Hermeneutik, Programm aus europäischer Perspektive* In *Teoliterária – Revista Brasileira de Literaturas e Teologias* (=Teoliteraria), v.1, n.1 (2011), p. 02ss. Disponível em <<http://www.teoliteraria.com/tlj/index.php/tlt/article/view/14/13>>.

<sup>114</sup> Idem, p. 5.

de autonomia da literatura, a teologia condena toda forma cultural que queira se desligar da teia estética da fé, chegando mesmo a negar o que os medievais entendiam como *via puchritudinis* da salvação, considerando que o Belo longe da fé é ledó engano. É aqui que o *memento mori* medieval é substituído pelo *carpe diem* de Horácio, sendo os dois tidos como inconciliáveis. Com a teologia anti-moderna, reforça-se uma literatura anti-cristã.

## 1.2.

### Teodiceia e Niilismo entre a Teologia e a Literatura

A questão da teodiceia não se deu somente no nível da *quaestio disputata*, mas sim ao fato de que um Deus apático pudesse fundamentar uma política igualmente apática, em que a categoria teológica “vontade de Deus” ocupava o lugar da consciência histórica e social da condição humana. O contato com o mundo helênico e o desafio de identificar o Ser em Deus pela teologia filosofante à uma abrangência universal da abstração teórica permitia comportar o cristianismo em sua forma social de cristandade. Na medida em que um foi se fundindo com o outro em uma confusão de intenções, foi-se gestando uma “teologização da política”, enquanto “ideologização da fé” que oferecia uma justificativa divina para as decisões políticas<sup>115</sup>. Nessa esquizofrenia eclesial a cristandade, desde então, tentou se auto-legitimar na medida em que se apresentou

<sup>115</sup> Aqui se deve diferenciar o compromisso político do cristianismo, enquanto desdobramento do sentido na totalidade da vida, incluindo a política. Elegemos aqui, um autor insuspeito para a distinção entre o compromisso político da teologia e a ideologia da fé, que o mesmo chama de “teologização da política”. Assim, no tocante a primeira: “a opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com a sua pobreza” Disponível em *Discurso Inaugural de Bento XVI a V Conferência Episcopal da América Latina e do Caribe*. <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2007/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070513\\_conference-aparecida\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida_po.html)>. Outra questão é a “teologização da política” ou “ideologia da fé”: “Exclui antes de mais nada a teologização da política, que viraria ideologização da fé. A política, de fato, não se deduz da fé, mas da razão, e a distinção entre a esfera da fé pertence realmente à tradição central do cristianismo: nós a encontramos na palavra de Cristo “Daí a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”. Nesse sentido, o Estado é um Estado leigo, profano, no sentido positivo. Vêm-me a mente, por exemplo, as belas palavras de São Bernardo de Claraval ao Papa de sua época: “Não penses que és o sucessor de Constantino, mas de Pedro. Teu livro fundamental não é o Código de Justiniano, mas a Sagrada Escritura”. Esta digamos, justa profanidade, ou também laicidade da política, que exclui portanto a ideia de uma teocracia, de uma política determinada pelo ditame da fé” cf. 30 GIORNI: nella Chiesa nel mondo. n. 5 (2003), pp. 44-47. Cf. ainda Recorda assim ao Regional Sul 3 e Sul 4, em sua visita *ad limina apostolorum* em dezembro de 2009, a respeito dos 25 anos da instrução *Libertatis nuntius* e suas restrições de uma “assunção acrítica” da política na fé deixando “suas seqüelas mais ou menos visíveis feitas de rebelião, divisão, dissenso, ofensa, anarquia fazem-se sentir ainda, criando nas vossas comunidades diócesanas grande sofrimento e grave perda de forças vivas” (Discurso do Papa Bento XVI aos Prelados da Conferência Episcopal dos Bispos do Brasil dos Regionais Sul 3 e Sul 4 em visita “Ad limina Apostolorum, em 05 de Dezembro de 2009. Disponível em <[http://www.vatican.va/news\\_services/or/or\\_quo/text.html](http://www.vatican.va/news_services/or/or_quo/text.html)>.



como legitimadora do cristianismo, dando-lhe a forma social de uma religião imperial que permitiu, sim, sua expansão, mas subverteu progressivamente seu modo de *Caminho* mistagógico e uma experiência de vida, entrando no jogo político entre Coroa e Mitra, para a redução de um cristianismo cultural, pintando o “paganismo” com cores cristãs. Nessa fusão social entre cristianismo e cristandade vai-se plasmando, ao lado de uma literatura cristã, também uma literatura caricata do cristianismo, imbuída das características próprias, que evidenciam aspectos salientes e os destacam, ampliando-os para que sejam mais perceptíveis. Na reação representada por este tipo de literatura, redescobre-se uma apologética, que se pauta por um *essencialismo* como forma de dizer o que é verdadeiramente o cristianismo. Esta tentativa é insuficiente para a percepção histórica do cristianismo que está presente em suas caricaturas literárias, as quais permitem ler sua realidade histórica, ao menos em seu impacto histórico e cultural. Se o cristianismo foi o principal responsável pela formação do universo imaginário da história do Ocidente, oferecendo elementos narrativos e conceituais que permitiam ler a vida, foi, ao mesmo tempo, refém das formas sociais que circunscrevem os limites da sua metafísica. Desse modo, o cristianismo que via o escravo como irmão igualmente amado e reconhecido como tal na liturgia, na forma social de *koinonia*, vai lentamente se transformando no instrumental que legitima a escravidão. De perseguido pelos louros imperiais, passa a perseguir em nome da Coroa; de portador de uma mensagem de esperança, passa a ser instrumento de resignação. De uma polissemia da metáfora do enigma – que permita a uma pluralidade cultural unir-se sob o signo de *Ecclesia* – passa a uma univocidade metafórica que causa divisões ao impor formas sociais, escusa e policialmente, sob a bandeira de única e autêntica cristandade intolerante.

### 1.2.1.

#### **A crítica literária de Voltaire à teodiceia: a não-recepção da teologia**

Refém da cristandade, o *katholikós* do cristianismo foi reduzido ao universo imperial e dividiu o mundo entre bons e maus, sob o signo de ortodoxia e heresia. E uma vez refém de sua forma cultural, não é somente o imperador que combate àquele que, questionando a doutrina, põe em risco a unidade imperial sustentada pela unidade religiosa; também o santo se põe em combate e julga ser seu caminho de santidade combater o herege. É sob uma cultura de litígio de tempos

imperiais que se plasma uma forma social de cristianismo apologético; não mais, porém, em defesa da vida e da melhora da condição imperial com a presença do cristianismo, como na *Carta a Diogneto* em que o cristão se apresenta como *cidadão [politai]*<sup>116</sup>, mas sim em defesa de suas ideias, insuficientes, contudo, para se libertar das intenções políticas do império e das monarquias cristãs, uma vez que a autêntica tarefa metafísica foi instrumentalizada para uma lógica de justificação política. Esse Deus, de mistério de vida, passa a ser motivo de morte ao ganhar a forma cultural da intolerância. Se o teólogo defendia a fé por sua pena, o imperador agora a defende com sua espada e, mais que isso, dá ao teólogo o direito de fazer do dogma sua espada para combater em nome da Verdade, em um combate fratricida e desumano em nome de Deus.

Esse Deus deixa de ser considerado pertinente em uma sociedade contemporânea cansada de mortes e sofrimentos causados pela intolerância, não havendo em tal sociedade espaço para um Deus intolerante. Ademais, a tentativa de explicar a aporia do mal em uma teodiceia, segundo a qual ao final da História se explicaria a posição apática de um Deus que não sofre porque sabe o que haverá no fim, beira um maquiavelismo teológico-político, que tentara se salvar em uma metafísica leibniziana de modo que, por Sua sabedoria e providência, permite meios incompreensíveis para se chegar a um fim, fato por que esse mundo, com todas as suas barbaridades, seria o melhor dos mundos possíveis. O mal metafísico, raiz do mal moral e do mal físico é, por sua imperfeição inerente, inevitável na criatura, uma vez que o mundo, sendo finito, é naturalmente imperfeito para distinguir-se de Deus. O otimismo estético criticado por Harnack é fortalecido por uma matemática divina<sup>117</sup> responsável pela determinação das leis do equilíbrio é exercida na própria origem das coisas. Assim, em uma espécie de equação lógica, a perfeição se alcança numa visão de conjunto, pois para que haja o bem é *necessário* que haja o mal. Na bondade de Deus, porém, o mal que existe no mundo é o *mínimo* necessário para que haja o *máximo* de bem, o que não implica, portanto, nenhuma contradição por parte de

<sup>116</sup> *Carta a Diogneto* 5,5 In JOURNEL, Rouët M.J. *Enchiridion Patristicum*. Herder Typographus Editor Pontificius: Friburg Brigoviae, 1913.

<sup>117</sup> A teodiceia de Leibniz nasce de uma transposição da linguagem matemática para uma linguagem metafísica, numa época em que a matemática se encontra “luz” e na metafísica “trevas”. Cf. LEIBNIZ, Willhelm. *Die philosophischen Schriften*. Band IV. Berlim: Weissmach Buchhandlung, 1880, p. 468s.

Deus, dando Ele condições de superar o mal pelo triunfo do bem, uma vez que potencialmente o mundo comporta esse *bem maior*.

Entretanto, na pena de Voltaire (1694-1778) tal metafísica resulta na justificação da forma social de um cristianismo burguês, de postura autoritária, moralista e apática, plasmado em uma “religião artificial” criada por uma teologia que é capaz de encorajar “todas as crueldades perpetradas em bando, conjuras, sedições, assaltos, emboscadas, ataques de surpresa, pilhagem, morticínios”<sup>118</sup>, uma vez que “ninguém se envergonha do que faz em conjunto”<sup>119</sup>. No olhar de Voltaire, a teologia cristã do século XIX deu liceidade aos interesses dos poderosos em manipular o povo ao seu bel prazer, através de uma cultura religiosa que tem um “domínio absoluto dos espíritos fracos” existentes tanto entre os “grandes” como entre as “criadas de hotelaria”<sup>120</sup>. O entrelaçamento entre cristianismo e teocracia é de tal maneira cimentado pela teologia que, para o filósofo escritor, esta cultura litigiosa não é um privilégio somente dos teólogos de seu tempo, mas “a discórdia foi o berço da religião cristã”<sup>121</sup>. Para ele, na busca da verdade a partir de uma “teologia filosofante”, quer-se “colocar a teologia no lugar da virtude”<sup>122</sup> desde as primeiras discussões conciliares. Aqui um bom teólogo é aquele que tem um “coração gelado”, por isso a admoestação<sup>123</sup>:

Acaso era necessário odiar-se, perseguir-se, degolar-se por essas quimeras incompreensíveis? Corram com os teólogos, e o universo ficará tranqüilo (pelo menos em matéria de religião). Admitam-nos, dêem-lhes autoridade, e a terra será inundada de sangue.

Nessa perspectiva, o principal instrumento da tirania do teólogo é o “dogma”, evidentemente não distinto do dogmatismo, causa de barbáries e interesses escusos nos países cristãos<sup>124</sup>.

Papistas, luteranos, calvinistas são facções igualmente sanguinárias. Os papistas são escravos que combateram sob a bandeira do papa, seu tirano. Os luteranos combateram por seus príncipes; os calvinistas, pela liberdade popular. Os jansenistas e os molinistas representaram uma farsa na França. Os luteranos e os calvinistas deram tragédias sangrentas à Inglaterra, à Alemanha e à Holanda. O dogma fez morrer nos tormentos dez milhões de cristãos [...] O dogma, leva, além

<sup>118</sup> VOLTAIRE, *Deus e os homens*. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2000, p. 208.

<sup>119</sup> Ibidem, p. 4.

<sup>120</sup> Ibidem, p. 144.

<sup>121</sup> Ibidem, p. 160.

<sup>122</sup> Ibidem, p. 159.

<sup>123</sup> Ibidem, p. 178.

<sup>124</sup> Ibidem, p. 189.

disso, a divisão, o ódio, a atrocidade, às províncias, às cidades, às famílias.

O ápice da crítica voltairiana se dá com a aplicação da teodiceia na interpretação do grande terremoto de Lisboa em 1755, tido como um mal menor em vista do grande bem que Deus tinha em mente, ou seja, a conversão de Lisboa. Escreve então “*Poème sur Le désastre de Lisbonne*” cujo subtítulo é “*Examen de cet axiome: tout est bien*”<sup>125</sup>. Nessa obra o autor condena esse “otimismo” apático da teodiceia que considera ser este o melhor dos mundos possíveis, não podendo aceitar nenhuma contradição. Algum motivo deve ter havido para a Providência divina ter causado tal catástrofe, por isso “tudo está bem” na cabeça dos filósofos e teólogos, mas não na vida dos milhares de miseráveis desafortunados pela tragédia<sup>126</sup>:

Oh infelizes mortais! Oh terra déplorable!  
 Oh assemblée horrible de tous les mortels!  
 De inutiles douleurs éternes se maintient!  
 Tolos philosophes que gritent: Tout est bien!  
 Apresse, contempler estas ruínas assustadoras,  
 [...]  
 Estas mulheres, estes filhos empilhados um em outro,  
 Sob seus mármore quebrados, seus membros espalhados:  
 [...]

<sup>125</sup>VOLTAIRE, *Préface du Poème sur Le désastre de Lisbonne*, In *Ouvres Complètes*. Paris: Garnier/Nendel; Kraus Reprint, 1967, vol. IX, pp. 467-468.

<sup>126</sup> Idem, p. 469.

“O malheureux mortels ! ô terre déplorable !/O de tous les mortels assemblage effroyable !/D'inutiles douleurs éternel entretien !/Philosophes trompés qui criez : " Tout est bien"/ Accourez, contemplez ces ruines affreuses,/Ces débris, ces lambeaux, ces cendres malheureuses./ Ces femmes, ces enfants l'un sur l'autre entassés,/Sous ces marbres rompus ces membres dispersés:/Cent mille infortunés que la terre dévore,/Qui, sanglants, déchirés, et palpitants encore,/ Enterrés sous leurs toits, terminent sans secours/Dans l'horreur des tourments leurs lamentables jours !/Aux cris demi-formés de leurs voix expirantes,/Au spectacle effrayant de leurs cendres fumantes,/Direz-vous : " C'est l'effet des éternelles lois/ Qui d'un Dieu libre et bon nécessitent le choix" ?/Direz-vous, en voyant cet amas de victimes :/"Dieu s'est vengé, leur mort est le prix de leurs crimes"/Quel crime, quelle faute ont commis ces enfants/Sur le sein maternel écrasés et sanglants ?/Lisbonne, qui n'est plus, eut-elle plus de vices/Que Londres, que Paris, plongés dans les délices/?Lisbonne est abîmée, et l'on danse à Paris./Tranquilles spectateurs, intrépides esprits, De vos frères mourants contemplant les naufrages,/Vous recherchez en paix les causes des orages : Mais du sort ennemi quand vous sentez les coups,/Devenus plus humains, vous pleurez comme nous./Croyez-moi, quand la terre entrouvre ses abîmes,/Ma plainte est innocente et mes cris légitimes. /Un jour tout sera bien, voilà notre espérance/Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion. Les sages me trompaient, et Dieu seul a raison./Humble dans mes soupirs, soumis dans ma souffrance,/Je ne m'élève point contre la Providence./Sur un ton moins lugubre on me vit autrefois Chanter des doux plaisirs les séduisantes lois:/D'autres temps, d'autres mœurs : instruit par la vieillesse,/Des humains égarés partageant la faiblesse,/Dans une épaisse nuit cherchant à m'éclairer,/Je ne sais que souffrir, et non pas murmurer./Un calife autrefois, à son heure dernière, Au Dieu qu'il adorait dit pour toute prière:" Je t'apporte, ô seul roi, seul être illimité,/ Tout ce que tu n'as pas dans ton immensité,/Les défauts, les regrets, les maux et l'ignorance."/ Mais il pouvait encore ajouter l'espérance”./

Você diz: “É o efeito de leis eternas”  
 O que de um Deus livre e bom necessita a escolha?  
 Você diz, vendo a pilha de vítimas:  
 “Deus se vingou, sua morte é o preço por seus crimes?”  
 Qual crime, qual pecado cometeu essas crianças,  
 sobre o útero esmagada e sangrenta?  
 Lisboa, que é maior, teve mais vícios  
 que Londres, que Paris, mergulhadas em delícias?  
 Lisboa está no abismo, e se dança em Paris  
 [...]

Tranqüilos espectadores, espíritos intrépidos,  
 De seus irmãos morrendo, contemplando seus naufrágios

Para Voltaire a *teodiceia* é o modo de pensar do *typos* voltairiano por excelência, o *jesuíta*. Especialmente, o filósofo francês tem em vista o jesuíta Gabriel Malagrida (1689-1761), como alguém costumeiramente cego por sua teologia que se cristaliza nos sermões distribuídos em forma de panfleto. Saudado como quase santo no Brasil e em Portugal, ele escreve um sermão intitulado *Uma opinião a respeito da verdadeira causa do terremoto sofrido pela corte de Lisboa em 1º de Novembro de 1755*, em que insiste na tese da punição divina e condena severamente os que estão construindo abrigos nos campos e trabalhando na reconstrução da cidade em vez de fazerem procissões e penitências<sup>127</sup>.

É aí que nasce o *Cândido* de Voltaire, em 1758, a fim de despertar a solidariedade para com os flagelados, chamando a atenção para: a caricatura de Pangloss, que encarna a teodiceia em seu jeito de agir e pensar, camuflando a realidade com um falso otimismo; a tipologia dos jesuítas, como principal exemplo da falácia que resulta da teodiceia; e para *Cândido*, como o próprio cristão ingênuo preso às suas paixões desordenadas e distante demais da realidade do mundo. O otimismo romântico cristão condenado por Voltaire é um sentimento de fuga das próprias responsabilidades, que apregoa que “tudo está bem” e com isso não é necessário fazer nada, pois o modo de solucionar o mal no mundo provém da Providência Divina. Sendo assim, é preciso acreditar que tudo aquilo que acontecia tinha mesmo que acontecer, e quanto maior a desgraça, mais abundam os argumentos para explicar que estamos no “melhor dos mundos”, e mais ainda, nada poderia ter acontecido de maneira diferente, inclusive o fato de haver um vulcão em Lisboa que não poderia estar em outro lugar, “pois é

<sup>127</sup> DE GUIBERT, Joseph. *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus – Bibliotheca Instituti Historici Societas Iesu – vol. IV*. Roma: Instituti Historici S. I., 1953, 425-439.

impossível que as coisas não estejam onde estão; pois tudo está bem”<sup>128</sup>. Em um diálogo entre Pangloss e Cândido, a pena voltairiana apresenta a tese do “otimismo” da teodiceia como uma doença em forma de *controvérsia* teológica. Assim, Pangloss adquiriu uma doença transmissível pelo contato com um tripulante companheiro de Cristóvão Colombo, mas que trouxe também “chocolate e cochinilha”. Dessa forma, todo mal é condição de um bem, e estabelece exatamente a relação desproporcional do “tamanho do mal” [doença adquirida] com o “tamanho do bem” [chocolate e cochinilha]. Cândido, ao constatar que Pangloss estava em tão “lastimável estado”, pergunta-lhe: “Como essa *bela causa* pôde produzir em vós tão abominável efeito?”<sup>129</sup>:

Ó Pangloss! [...] que estranha genealogia! Será que o tronco não foi o diabo? – Absolutamente, replicou o grande homem; era uma coisa indispensável no melhor dos mundos; pois se Colombo não tivesse apanhado numa das ilhas da América essa doença que envenena a fonte geradora, que amiúde até impede a geração, e que é evidentemente o oposto do grande objetivo da natureza, não teríamos o chocolate nem a cochinilha; cumpre observar ainda que até hoje, em nosso continente, essa doença nos é particular, como a controvérsia.

A metafísica de corte leibniziano é a expressão de uma matemática divina em que todo mal é necessário para se conseguir um bem maior, sem ainda adentrar a consciência histórica e social apregoada pelos iluministas, uma vez que o próprio cristianismo se encontra imerso dentro das estruturas sociais e, não raro, servindo de instrumento de legitimação.

Ademais, a gravidade do fato de o pensamento teológico servir de instrumento de legitimação da ordem social injusta não é vista por Voltaire como resultado de um mau caráter simplesmente, mas deve-se ao fato de o teólogo acreditar piamente em seu discurso sem se dar conta dos pontos cegos com os quais a cristandade o utiliza. Um exemplo típico do limite de uma consciência de época – que, por sua vez vai despertando para uma consciência histórica de que a sociedade é responsável por si mesma, e não por vontade de Deus – pode ser apreendida de uma espécie de *proto-teodiceia* belarminiana, pois para o santo cardeal Roberto Belarmino não está clara a relação complexa entre forma social de cristianismo e cristandade que gera problemas sociais: “*Onde estariam as obras de misericórdia, tão necessárias aos méritos dos ricos, se não houvesse os*

<sup>128</sup> VOLTAIRE. *Cândido*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 22.

<sup>129</sup> Ibidem, p. 16-17.

*pobres, famintos, sequiosos, andrajosos, os enfermos, os peregrinos e os presos?*”<sup>130</sup>

Portanto, não se trata somente da questão das estruturas sociais legitimadas na época, mas principalmente da questão da Verdade, pois o mesmo santo jesuíta que apesar de sua eclesiologia de “*hominum societas virtutis*”<sup>131</sup>, nela se santifica partilhando seus bens com os pobres. E também, é o mesmo indubitável santo, que no momento em que Galileu está defendendo sua posição baseando-se nas evidências científicas da lente de seu telescópio, escrevia *Elevação da mente a Deus pelos degraus das coisas criadas*, unindo a tradição teológica bonaventuriana com a contemplação inaciana<sup>132</sup>. Nessa obra como recupera a tradição do teólogo cardeal franciscano, São Boaventura, é pelo espelho das coisas criadas que se admira a *beleza do Criador* e nesse “espetáculo” de toda a criação Deus se revela em consonância com a revelação bíblica e a tradição dos Santos Padres, que se admirava com o salmista sobre o percurso do sol: “*Exulta ao percorrer o seu caminho como um gigante*” (Sl 18,6). E assim comentava o santo teólogo, consultor do Santo Ofício<sup>133</sup>:

Com efeito, se é verdade o que vemos com os olhos, o sol percorre em vinte e quatro horas todo o circuito da sua órbita; e se a volta do sol é imensamente maior do que a circunferência da terra, que é cerca de vinte mil milhas, decorre disso, sem dúvida, que em cada hora o sol percorre muitos milhares de milhas [...] no tempo, durante o qual se lê duas vezes o Salmo “Miserere”[...]. O Eclesiástico escreve por isso com razão que esse sol é um vaso admirável, uma obra do Excelso, e que é grande o Senhor que o fez [...] O sol é certamente o pai das luzes materiais, mas Deus é o pai das luzes espirituais [...] o sol, para encher de luz e calor todo o globo da terra, precisa deslocar-se perpetuamente; Deus, porém, que esta sempre em todo o lugar, não precisa mover-se.

Para Belarmino importava crer que era a providência de Deus, e não a influência estelar, que guiava e governava a vida humana, e aquela teoria heliocêntrica revelava, na verdade, uma ignorância tanto das Escrituras quanto dos Santos Padres e do aparato aristotélico no qual a teologia estava amparada em sua

<sup>130</sup> BELLARMIINO, Roberto. *Elevação da mente a Deus pelos degraus das coisas criadas*. São Paulo: Edições Paulinas, 1955, p. 226.

<sup>131</sup> ACERBI, Antonio. *Due Ecclesiologie – Ecclesiologia giuridica Ed ecclesiologia di comunione nella “lumen gentium”*. Col. Nuovi Sagge Teologici. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1975, pp. 15-19.

<sup>132</sup> BUCHMÜLLER, Wolfgang. *Affectus und Memoria Aelreds Betrachtungsmethode, Bonaventura und Ignatianus In Geist und Leben – Zeitschrift für Christliche Spiritualität*, pp. 199-214.

<sup>133</sup> Ibidem, *Elevação da mente a Deus pelos degraus das coisas criadas*, pp. 116-117

cosmologia. Portanto, era uma heresia o heliocentrismo e Urbano VIII confirmou a opinião condenatória. Nas palavras de um historiador jesuíta contemporâneo<sup>134</sup>:

Roberto Belarmino era um amável santo e um teólogo excepcionalmente preparado, mas não sabia quase nada de ciência, nem o significado da palavra entendida de Galileu e de Kepler [...] mas aos 74 anos com sua mentalidade, lhe era psicologicamente impossível aceitar a ideia revolucionária que Copérnico, Kepler e Galileu haviam captado intuitivamente.

Não obstante Belarmino ter sido um influente e erudito teólogo e doutor da Igreja, considerando-se ainda sua santidade vivida e sentida pelos seus pares, passaria a servir de modelo de jesuíta como “homem de estudo”<sup>135</sup>, e seu zelo e amor pela Igreja o fizeram viver *oboediens usque ad mortem*<sup>136</sup>, como acabou sendo o distintivo de sua vida. Aqui a vitória histórica da física moderna nessa controvérsia “teológica” revela um ponto fraco que faz com que a metafísica seja olhada com desconfiança, a partir do caso Galileu, e tida pelos iluministas como um dogmatismo cego. A imagem de Belarmino como alguém que acaba por subestimar o bom senso da razão em nome da fé fica como marca que transcende o tempo, chegando até a imagem plástica em uma peça de teatro de Bertold Brecht (1898-1956), de 1943, chamada *Leben des Galilei*<sup>137</sup>.

Nesse impasse de mudança de época há uma discrepância na percepção interna e externa do cristianismo, devida à sua inflexibilidade não raro atrelada à sua forma social de cristandade, que é apresentada de modo contrastante pela literatura caricata do cristianismo. O que era visto pelo cristianismo como imagem de virtude apologética será visto pelos iluministas como fundamentalismo; o amor à Igreja e sua defesa serão tidos como uma forma de corporativismo; a obediência ao Papa no que encerra de expressão de um *sentir com a Igreja*, com aquele que preside a unidade do povo de Deus na caridade, será vista como uma cegueira falaciosa e mancomunada com um déspota político de grande influência na sociedade, que impede as luzes da razão de imperar sobre a vida do povo, do que resulta que o *jesuíta* não passa de um *escravo papista*<sup>138</sup>. É significativa, nesse

<sup>134</sup> BRODRICK, James. *S. Roberto Bellarmino*. Milano: Editrice Ancora, 1965, pp. 445-446.

<sup>135</sup> Ibidem. *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, pp. 237-239.

<sup>136</sup> Ibidem, *S. Roberto Bellarmino*, p. 505.

<sup>137</sup> BRECHT, Bertold. *Galileo Galilei*. Buenos Aires: Ediciones Losange, 1956.

<sup>138</sup> VOLTAIRE. *Dicionário Filosófico*. São Paulo: Abril, 1973, p. 180; 134.



sentido, a observação de Bangert de que, na falta de grandes nomes, o que houve foram meros “repetidores”, os quais Voltaire não poupa<sup>139</sup>:

Diga-me: és dominicano ou jesuíta, ou diabo?” “Sou jesuíta”, diz o outro.  
 Ah! Meu amigo, se não é diabo, porque dizes coisas tão diabólicas?  
 É que o reverendo padre reitor ordenou-me dizê-las.  
 E quem ordenou essa abominação ao padre reitor?  
 Foi o provincial.  
 De quem o provincial recebeu essa ordem?  
 Do nosso geral, e para agradar a um senhor maior do que ele – o papa.

Para Voltaire, portanto, “a moral vem de Deus, e é por toda parte uniforme. A teologia vem dos homens, e é em toda parte diferente e ridícula”<sup>140</sup>, e por isso mesmo a menos pior de todas as religiões é “aquela em que se vê menos dogmas e mais virtudes” e a melhor delas é “a mais simples”<sup>141</sup>, a “religião do coração”, e não uma “religião de cerimônias”<sup>142</sup> em que Deus não está mais vinculado à vida, à felicidade e à justiça, mas sim aos ritos e interesses não raro políticos da instituição, e que em sua sede de verdade torna-se motivo de discórdia e violência. Para Voltaire o único Deus possível é um “Deus justo”<sup>143</sup> que nos deu “uma razão para o conhecer e um coração para o amar”<sup>144</sup>.

Devido ao fato de servir de fundamentação teórica para uma apatia social e uma mentalidade bastante propícia para evitar incômodos aos que detinham os espaços de decisão política, a teodiceia deixou de ser uma questão teológica simplesmente, e pulula o imaginário social da cristandade tardia em épocas de modernidade nascente, nas quais vai aflorando a consciência histórica da condição humana e sua tarefa de construir uma ordem no mundo que não está dada.

Acreditar em uma ordem dada como de origem divina vai-se tornando insuficiente e insustentável, pois nem mesmo a própria cristandade conseguia ordenar a sociedade a partir de um sentido único radicado em Deus, haja vista seus constantes conflitos e contradições. Assim, o dogmatismo racionalista e antimodernista vai se revelar insuficiente para sustentar a ideia de uma Igreja como *Societas Perfecta*. A sociedade teocrática já não mais se sustentaria e a afirmação mais terrível desta constatação foi a de que Deus morreu.

<sup>139</sup> Ibidem, p. 371.

<sup>140</sup> Ibidem, *Deus e os homens*, p. 178.

<sup>141</sup> Ibidem, p. 188.

<sup>142</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>143</sup> Ibidem, p. 6.

<sup>144</sup> Ibidem, p. 180.

### 1.2.2.

#### Da teodiceia ao niilismo como trajetória do conceito à percepção

A caricatura do cristianismo diz respeito à forma social que este assume, sendo recebido dentro de um invólucro cultural e suas respectivas miopias. Ao se fundirem o cristianismo e sua forma social de cristandade, o cristão passa inclusive a celebrar suas cegueiras, compartilhar de suas ideias, legitimar suas práticas, uma vez que ao batizar o mundo caduco se assume sua caducidade.

Na medida em que foram surgindo disparidades de ideias e de concepções morais, com o advento da consciência histórica e sua necessidade sentida de mudança na sociedade, o cristianismo fundido com as estruturas da *Societas Perfecta* passou a servir de muro de barricada dos ataques filosóficos na exata medida em que foi assumindo a forma social de cristandade. Sua teologia foi-se configurando em uma metafísica não estética, mas de uma lógica absoluta e única, que permitia legitimar sua forma social e ser legitimado por ela. Essa postura não comportou as crises existenciais que a mudança de época iria provocar. A recusa do cristianismo no Ocidente está ligada à recusa de sua forma social de cristandade, à teodiceia que o legitima e anestesia a nascente consciência histórico social, culminando na criação do indivíduo.

#### 1.2.2.1.

##### A morte de Deus: Do otimismo estético a estética da Tragédia

Quando o *Zarathustra* de Friedrich Nietzsche (1844-1900), enfatiado de sua sabedoria, desce da montanha para anuncia-lá aos demais e assim voltar a “tornar-se humano”, é indagado no caminho por um *santo*, em sentido contrário, a respeito de sua intenção, ao que responde: “Amo os homens”<sup>145</sup>. E tal santo lhe retruca<sup>146</sup>:

Pois por que – disse o santo – vim eu para a solidão? Não foi por amar demasiadamente os homens? Agora amo a Deus; não amo os homens. O homem é para mim, coisa sobremaneira incompleta. O amor pelo homem matar-me-ia.

Então Zarathustra se pergunta a respeito desse santo que se dedicara a fazer cânticos e louvar a Deus em sua reclusão de como o mesmo não ouviu no bosque

<sup>145</sup> “Ich liebe die Menschen” cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Also Sprach Zarathustra – Ein Buch für Alle und Keinen*. Norderstedt: GRIN Verlag, 2009, p. 06

<sup>146</sup> „Warum, sagte der Heiligen, gieng ich doch in den Wald und die Einöde? War es nicht, weil ich die Menschen allzu sehr liebte? Jetzt liebe ich Gott: die Menschen liebe ich nicht. Der Mensch ist mir eine zu unvollkommene Sache. Liebe zum Menschen würde mich umbringen“ Cf. Idem.

que “Deus já morreu?”<sup>147</sup>. Talvez esteja nessa controversa questão da morte de Deus a principal questão para a teologia moderna, sentida na sua forma mais cruel e que marcou toda uma época de como a questão do *amor a Deus* leva à *apatia* pelos homens.

Na antiga cosmovisão do mundo, Deus era o personagem mais importante para sua compreensão. Por sua formulação metafísica, substituía os deuses gregos e fundamentava com isso um sentido de sociedade e de vida. As contradições dessa sociedade e a tentativa de sustentá-la em nome de Deus acabaram por debilitá-lo até a morte, e Zaratustra é quem a anuncia. Para Jaspers, contudo, quem mata Deus são os cristãos<sup>148</sup>. Vattimo vai mais além e diz que é a religiosidade dos cristãos<sup>149</sup>. Nietzsche não é racionalista, mas um pensador intuitivo e, portanto, seu pensamento se confirma pela percepção da realidade que ilumina com seu pensamento. A morte de Deus coincide com o “fim” da metafísica que dava sustentação a um modo de sociedade. O que Nietzsche está chamando de “morte de Deus” é possível ser lido como a morte da teodiceia leibniziana, ou seja, o fim de uma metafísica com que Deus é constituído e na qual o pensamento e a vontade do homem estão circunscritos aos limites de Sua vontade, imposta à condição humana. Nietzsche não entra em uma *quaestio disputata* com os teólogos de seu tempo, mas parte da percepção da realidade e do que esta forma de pensar fundamentada em uma teodiceia provoca nas pessoas e na sociedade. Para o filósofo alemão a realidade é percebida pela tragédia grega, ou pelo modo como os gregos a elaboravam, isto é, pela reinvenção poética e/ou artística da vida<sup>150</sup> diante do sofrimento, pois só com os olhos da arte se pode mergulhar no coração do mundo. O pensamento trágico tem como característica o sofrimento proveniente da paixão de viver e provoca uma resposta à vida concreta<sup>151</sup>. Os principais deuses gregos que cumprem essa dinâmica da vida são para Nietzsche, Apolo, que representa a sabedoria comedida, a justiça e a inspiração poética, e Dionísio, responsável pela instintividade que abala a ordem e

<sup>147</sup> “Gott is tot” cf. Idem.

<sup>148</sup> JASPERS, Karl. *Nietzsche y el Cristianismo*. Buenos Aires: Editorial Deucalión, 1955, pp. 24-25.

<sup>149</sup> VATTIMO, Gianni. *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*. Buenos Aires: Paidós, 2009, pp. 38-39.

<sup>150</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Teddington: Echo Library, 2006, pp. 27-31.

<sup>151</sup> Ibidem, *Der Antichrist – Fluch auf das Christentum*. § 38-40. Disponível em <<http://homes.rhein-zeitung.de/~ahipler/kritik/antichr3.htm>>.

rompe os limites em nome dos desejos, e também provoca a desordem. A vida, então, é como uma dança entre Apolo e Dionísio, sendo este último aquele que permite a ela avançar por representar seus instintos de viver. Os deuses são os intérpretes das experiências da vida, e eles é que permitem dar liceidade a esse movimento de eterno retorno. A vida aqui se baseia no acaso ao qual todos estão submetidos, e o sofrimento provoca o homem para reagir, se superar e ir além de si mesmo.

Não obstante, a dança dionisiaca e apolínea da vida é substituída pela criação da teoria, por Sócrates, que opõe a ideia à vida, julga esta última pelas ideias e substitui o mundo sensível e aparente pela abstração das ideias, que passam a julgar a vida. Sócrates, em Nietzsche faz com que a dimensão dionisiaca da vida seja subjugada pela razão teórica. Esse embate entre Dionísio e Sócrates será substituído por Dionísio e o Deus metafísico do cristianismo, ou seja, a incompatibilidade entre pensamento teórico e experiência da vida será substituída pela doutrina cristã e seus “dogmas” *versus* percepção da vida concreta pela catharsis da tragédia<sup>152</sup>.

Para Nietzsche, na medida em que o cristianismo atribui a causa de tudo a Deus, sendo a teodiceia uma panacéia, ou seja, se em sua visão tudo é vontade de Deus, o cristão é um ser resignado e sua piedade o faz se preocupar com as coisas do céu, e não da terra. Ademais, o cristão é tido como inimigo da vida, pois o sentido da existência lhe é tido como algo injusto, pecaminoso, que precisa ser salvo, justificado e assim pensado para dar vazão à necessidade de uma justiça divina. A vida, portanto, é condenada para que se tenha a necessidade de ser salva. É necessário acusar a vida para que possa ser redimida de sua injustiça natural pela justiça de Deus<sup>153</sup>. Deleuze identifica essa leitura da piedade cristã em Nietzsche como “*pathos* cristão da contradição” (grifo do autor)<sup>154</sup>. Para ele o *pathos* cristão, sua estrutura afetiva, o faz enxergar a vida como um drama, pois diante da frustração da existência vive afetivamente um “ressentimento” com a vida e começa a se culpar em sua “consciência má” por ter desejado aquilo que o

<sup>152</sup> MACHADO, Roberto. *Nietzsche, Hölderlin e o Trágico Moderno*. In NASCIMENTO, Evandro; OLIVEIRA, Maria Clara Castellões de. *Literatura e Filosofia: Diálogos*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2004, pp. 201-208; KRASTANOV, Stefan Vasilev. *Nietzsche: Pathos Artístico Versus Consciência Moral*. Jundiaí: Paco Editorial, 2011, pp. 31-64; 65-112.

<sup>153</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio: 1976, p. 16.

<sup>154</sup> Idem.

frustrou, e por Deus ter se dignado a punir. O cristão passa, assim, pela piedade, a desejar um “ideal ascético” em busca de um “devir niilista”<sup>155</sup> que elimina todos os valores humanos em favor de uma moral desejada por Deus. Os valores cristãos, que se intitulam uma moral do bem, condenam tudo o que não seja cristão como algo mal. No entanto, esses mesmos valores não se preocupam com a vida da terra, uma vez que a condenam, sendo a vida um vale de lágrimas à espera do céu. Há, na percepção nietzschiana, uma piedade anestésica do sofrimento que incita à resignação, tendo por símbolo maior o Crucificado.

Diferentemente de Voltaire, que se atém às contradições morais dos cristãos que revelam uma razão insuficiente, Nietzsche ataca os fundamentos cristãos daqueles que levam a sério a sua fé e identifica as conseqüências desse *pathos dramático* do cristianismo na Sociedade: pessoas incapazes de enfrentar o sofrimento, ressentidas com a vida, e incitadas a se resignar, tendo, por exemplo, o Crucificado como melhor intérprete da experiência da vida, pois Deus um dia justificará toda frustração punindo os pecadores, aqueles que se deleitam com a vida. O *pathos* ressentido potencializa o moralismo e intensifica o desejo de punição como um sentimento de vingança, que, ao ser alimentado continuamente, atinge o grau de intolerância. A mesma intolerância que Voltaire já condenara nos cristãos e que Nietzsche aponta como fundo existencial do cristianismo. Por isso a vontade de verdade da cristandade é marcada por um espírito inquisitorial, porque é o instrumento pelo qual pune o pecador, aquele que é beneficiado com a vida, a mesma vida que frustrou o cristão. O autoritarismo pode ser visto, a partir de Nietzsche, como um mundo paralelo onde se compensa a frustração da vida, e que jamais admite questionamento por não enxergar o valor da crítica. Tal movimento amplia os pontos cegos, uma vez que a crítica ameaça um mecanismo de defesa que dá segurança a esse mundo paralelo. Isso é o que faz com o que o *dogma* se torne *dogmatismo*. Há uma máscara de poder que esconde a frágil afetividade do cristão dentro da mentalidade, e essa máscara tem o molde de Cristo. Por isso, quanto mais próximo for o representante de Cristo, mais o poder o protege e mais fomentará a resignação do povo que o mantém no poder de modo inquestionável, pois representa o Deus inquestionável da teodiceia, que justifica todas as coisas e sabe o que faz. Exatamente aqui começa a enfermidade do Deus metafísico, pois,

---

<sup>155</sup> Ibidem, p. 44

na medida em que ofereceu um sentido à sociedade, este sentido foi policiado por uma cultura que alimentou um autoritarismo por seu dogmatismo. O sentimento de combate à vida do cristianismo não admite críticas, uma vez que isso é ceder ao inimigo. E ceder ao inimigo, no fundo, é voltar à própria frustração, é sair do seu refúgio cultural, da forma social que lhe protege de ter que enfrentar o sofrimento e, mais ainda, do seu desejo real. Para não se frustrar com seu desejo, a moral cristã o condena, e, dentro de uma forma social de cristianismo em que se é aceito por também condenar, vai-se sustentando a tensão da existência pela negação do desejo como solução. Em outras palavras, a forma social dogmatista de cristianismo corrobora para uma *apathia* dos próprios desejos e uma *apathia* em relação ao mundo que provoca desejos.

Nietzsche não para por aí em suas intuições. Essa forma social de cristianismo ascético niilista vai entulhando suas frustrações com suas obras de piedade. O pensador tem diante de seus olhos a mesma sociedade e cultura germânica e cristã que seu contemporâneo vienense, Sigmund Freud (1856-1939), e, mesmo sem se conhecerem, a afirmação nietzschiana de *misericórdia* alimentada pela religiosidade cristã não é mais que uma espécie de condescendência corporativista que aos seus vê com compaixão: “*Em verdade, não me agradam os misericordiosos, os que se comprazem na sua piedade; são demasiado faltosos de pudor*”<sup>156</sup>.

A religiosidade é chamada pelo filósofo-filólogo de *circulus vicius deus*: uma vez feita essa “incursão infeliz”, torna-se uma necessidade que “aliena no além” aqueles que nele adentram, falseando a imagem da vida<sup>157</sup>:

<sup>156</sup> „Wahrlich, ich mag sie nicht, die Barmherzigen, die selig sind in ihrem Mitleiden: zu sehr gebrichten es ihnen an Scham“ Cf. Ibidem, *Also Sprache Zaratustra*, p. 68.

<sup>157</sup> „Man könnte den Grad, in dem ihnen das Leben verleidet ist, daraus abnehmen, bis wie weit sie sein Bild verfälscht, verdünnt, verjenseitigt, vergöttlicht zu sehn wünschen, - man könnte die homines religiosi mit unter die Künstler rechnen, als ihren höchsten Rang. Es ist die tiefe argwöhnische Furcht vor einem unheilbaren Pessimismus, der ganze Jahrtausende zwingt, sich mit den Zähnen in eine religiöse Interpretation des Daseins zu verbeißen: die Furcht jenes Instinktes, welcher ahnt, daß man der Wahrheit zu früh habhaft werden könnte, ehe der Mensch stark genug, hart genug, Künstler genug geworden ist... Die Frömmigkeit, das »Leben in Gott«, mit diesem Blicke betrachtet, erschiene dabei als die feinste und letzte Ausgeburt der Furcht vor der Wahrheit, als Künstler-Anbetung und -Trunkenheit vor der konsequentesten aller Fälschungen, als der Wille zur Umkehrung der Wahrheit, zur Unwahrheit um jeden Preis. Vielleicht, daß es bis jetzt kein stärkeres Mittel gab, den Menschen selbst zu verschönern, als eben Frömmigkeit: durch sie kann der Mensch so sehr Kunst, Oberfläche, Farbenspiel, Güte werden, daß man an seinem Anblicke nicht mehr leidet“ cf. Ibidem, *Jenseits von Gut und Böse – Zur Genealogie der Moral – Nietzsche Werke – Kritische Gesamtausgabe – VI2*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968, III, §

[...] poder-se-ia calcular o grau de seu desgosto pela vida considerando até que ponto desejam ver sua imagem falsificada, rarefeita, alienada no além, divinizada – poder-se-ia contar os *homines religiosi* entre os artistas, como uma categoria *mais alta* (grifo do autor). É o profundo medo premonitório de um pessimismo incurável que força milênios inteiros a se aferrarem com unhas e dentes a uma interpretação religiosa da existência: o medo daquele instinto que pressente que se poderia chegar à posse da verdade *cedo* (grifo do autor) demais, antes que o homem se tenha tornado forte o bastante, duro o bastante, artista o bastante. A devoção, a “vida em Deus”, considerada com este olhar, apareceria como o mais refinado e último rebento do *medo* (grifo do autor) da verdade, como adoração e embriaguez de artista diante da mais conseqüente de todas as falsificações, como a vontade de inversão da verdade, da inverdade a todo preço. Talvez, até agora, não houve nenhum meio mais forte para embelezar o próprio homem do que justamente a devoção: com ela o homem se torna arte, superfície, jogo de cores, bondade, a tal ponto que não se sofre mais à sua vista.

Esse *círculo vicioso divino*, que é a religiosidade cristã, vai minando nos seres humanos suas forças de influenciar a sociedade e não lhes oferece um sentido de vida pertinente às necessidades da vida, de modo especial porque a vontade de Deus se impõe sobre a vontade humana, como lamenta o “último papa” desempregado com a morte de Deus: “*Longos anos o serviu o meu amor, a minha vontade seguia a sua por toda parte*”<sup>158</sup>. Deste modo, amá-Lo assemelha-se a adular, pois trai a vida na medida em que este servir a Deus dispensa a experiência do “amar em si” como tarefa humana e histórica: “*Como se relaciona com veracidade, o amor, a justiça e o mundo real? De jeito nenhum*”<sup>159</sup>. Essa religiosidade da misericórdia compadecida com os próprios erros, mas que, para os demais que cometem os mesmos erros, ou até menores, é intransigivelmente intolerante, afogará esse mesmo Deus, ou seja, o deixará “fora de serviço”. Tido como quem supre as faltas por suas penitências externas [Lückenbüsser], está mergulhado nessa piedade e, quanto mais se enche dela, mais se evidencia a loucura desse Deus, até limites insuportáveis em que nem mesmo o sentido da vida oferecido pela *vontade de Deus* sobrevive às contradições dessa religiosidade dos cristãos<sup>160</sup>:

59.

<sup>158</sup> „Meine Liebe diene ihm lange Jahre, mein Wille gieng allem seinen Willen nach“ cf. Ibidem, *Also Sprache Zarathustra*, IV, Ausser Dienst, 25.

<sup>159</sup> „Wie verhalten sich Wahrhaftigkeit, Liebe, Gerechtigkeit zur wirklich Welt? Gar nicht!“ cf. Ibidem, *Posthumous fragments*, 1885,2 [131] Disponível em: [http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/advanced\\_search](http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/advanced_search) Acesso em 23.mai.2011.

<sup>160</sup> „Als er jung war, dieser Gott aus dem Morgenlande, da war er hart und rachsüchtig und erbaute sich eine Hölle zum Ergötzen seiner Lieblinge. Endlich aber wurde er alt und weich und mürbe und mitleidig, einem Grossvater ähnlicher als einem Vater, am ähnlichsten aber einer wackligen alten Grossmutter. Da sass er, welk, in seinem Ofenwinkel, härmte sich on seiner scachen Beine, weltmüde, willensmüde, und ersticke eines Tag and seinem allzugrossem

Quando moço, esse Deus do Oriente era ríspido e estava sedento de vingança: criou um inferno para deleite dos seus prediletos. Por fim fez-se velho e brando e terno e compassivo, assemelhando-se mais a um avô do que a um pai, e até mais a uma avó decrépita. Ali estava, murcho, sentado ao calor do lume, preocupado com a fraqueza das pernas, cansado do mundo, cansado de querer, e um dia acabou por se afogar em excessiva compaixão.

É mister, portanto, livrar-se dessa “*autoridade sobre-humana*” (grifo do autor), a fim de que, depois que se deixar de acreditar nesta, é possível procurar outra *autoridade* que “soubesse falar incondicionalmente e pudesse comandar alvos e tarefas”. É a autoridade da *consciência* que se dá tanto quanto mais *emancipada* da *teologia*, pois na medida em que apreende Deus e o mal como interpretação de uma *experiência originária* [*Ursprung*] da qual advêm como experiência de sentido (Deus) ou no qual o sentido se esvai (mal) é que a consciência pode surgir<sup>161</sup>.

Zaratustra, portanto, não mata Deus, mas apenas anuncia a causa de sua morte: “*Deus morreu; foi a sua piedade pelos homens que o matou. Livrai-vos, pois, da piedade*”<sup>162</sup>. Tal *piedade* diz respeito a recusa de olhar o mundo fora da teodiceia, e conseqüentemente fuga de um enfrentamento da falta de garantias, em prol de uma reafirmação do otimismo estético, sob a forma de reafirmação de reducionismos dogmáticos<sup>163</sup>:

Vê-se o que triunfou do Deus cristão: a própria moral cristã, cada vez mais rigorosa, tirada de *conceitos de verdade* (grifo nosso), da astúcia dos confessores, traduzindo e elevando a consciência cristã à consciência científica, custando assim toda a transparência intelectual. Considerar a natureza como se fosse uma prova de bondade e da providência Deus, interpretando a história em honra de um juízo divino, como prova constante de uma ordem moral do universo e do finalismo moral, como o fizeram por tanto tempo os homens, pois, vendo tudo como

---

Mitleiden “cf. Ibidem, *Also Sprache Zaratustra*, IV, Ausser Dienst, 31.

<sup>161</sup> „„Wenn der Mensch sich nicht mehr für böse hält, hört er auf es zu sein —“ Gut und böse sind nur Interpretationen, und durchaus kein Thatbestand, kein An sich. Man kann hinter den Ursprung dieser Art Interpretation kommen“cf. Idem, *Posthumous fragments*.

<sup>162</sup> „Gott ist todt; an seinem Mitleiden mit dem Menschen ist Gott gestorben. So seid mir gewarnt vordem Mitleiden: daher kommt noch den Menschen seine scere Wolke!“ Cf. Ibidem, *Also Sprache Zaratustra*, II, Von den Mitleidigen, 30.

<sup>163</sup> „Man sieht, w a s eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Wissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis. Die Natur ansehn, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretiren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugniß einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlussabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob Alles Fügung, Alles Wink, Alles dem Heil der Seele zu Liebe ausgedacht und geschickt sei“cf. Ibidem, *Die fröhliche Wissenschaft*, n. 357. Disponível em < <http://www.nietzsche.tv/die-froehliche-wissenschaft.html>>.



providência que por seu amor tudo planeja e dispõe a fim de salvar as almas.

A *piedade* como afirmação do otimismo estético se apresenta como uma recusa da estética da Tragédia e um anestesiamiento da mesma, que resulta na anestesia do *pathos* em sua responsabilidade sobre as próprias paixões, como busca de consciência sobre o inconsciente, na crítica formulada por Sigmund Freud (1856-1939) em que a religião funciona como uma ilusão infantilizada da própria condição; na anestesia social de não perceber a sociedade como responsável por si mesma, em que a consciência histórica ocupa o espaço social da teodiceia, como na crítica formulada por Karl Marx (1818-1883) em que a religião atua como anestésico das indignações sociais<sup>164</sup>. Em ambas as críticas, a ideia de religião é extraída do universo da teodiceia, de que as coisas são assim, por vontade de Deus.

A *morte de Deus* em Nietzsche pouco ou quase nada tem a ver com o Deus dos místicos, mas diz respeito ao fim de uma visão de mundo. O que aqui se concebe por mundo ou cosmologia não se limita à natureza, mas implica uma imagem da totalidade do mundo, que inclui sua percepção histórica e as interpretações que compõe tanto um fundamento do mundo como a relação deste fundamento com o mundo, ou seja, aquilo pelo qual o homem se orienta. Heidegger entende que uma “imagem do mundo” [*Weltbild*]<sup>165</sup>, ou seja, um mundo concebido enquanto imagem, é algo próprio da época moderna, uma vez que na Idade Média o mundo enquanto ente é um *ens creatum*, a produção de um Deus criador, pertencendo a um nível específico na ordem da criação, e corresponde de alguma forma à *analogia entis* na medida em que se encontra *causado à causa da criação*. Na Idade Moderna, a ordem se dá na relação do homem enquanto essencialmente *subjectum* e o mundo enquanto *objectum*. Dessa relação se estabelece uma imagem, na medida em que o mundo vai se produzindo como objeto do homem sujeito e a doutrina do mundo se torna doutrina do homem, uma antropologia, isto é: como o homem se vê no mundo e explica esse mundo a partir dele próprio.

Entretanto, com a morte da teodiceia, muitos outros candidatos se

<sup>164</sup> FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx – Theatrum Philosophicum*. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

<sup>165</sup> “Die Zeit des Weltbildes” In HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 6ª. ed. 1980, pp. 73-110.

apresentaram para ocupar esse lugar, a Razão moderna foi a primeira, seguido da ciência, o marxismo, ora com formas mais teóricas, e ora com outras mais pragmáticas<sup>166</sup> como os regimes totalitários, que se atribuíam o título de humanismo; e ainda a tecnologia e a economia de mercado. Há uma sofisticada transposição da teodiceia para o universo imanente, desde a *ratiodiceia* até a *economodiceia*, que operam na lógica de apatia como anestesia da consciência e que segundo Baumann, a forma mais sofisticada deste mecanismo moderno é o Holocausto, não como fenômeno isolado da Alemanha nazista, mas como modo de ser da modernidade. O sociólogo polonês faz menção ao processo de execução de um alojamento. A ordem de violência [extermínio] não sai de alguém que perde a cabeça [razão], mas exatamente de alguém que “sabe” o que está fazendo. Sua ordem é executada por uma assinatura ciente, que desdobra em uma série de outras ordens, em que cada encarregado de execução “só” sabe aquilo que lhe compete no processo. Um dirige o caminhão até o alojamento; outro coloca os prisioneiros nesse caminhão; outro ainda retira suas idumentárias e distribui sabonetes e toalhas, mais um outro está encarregado de apertar um botão vermelho em determinado horário, sem sequer saber a finalidade disso, e somente um último do grupo é que vai entrar nas câmaras de gás para retirar os corpos, sem, contudo, saber a causa de terem sido mortos. Cada indivíduo deste processo age eticamente naquilo que lhe foi ordenado, sem se dar conta da cooperação na produção de vítimas invisíveis. Todos os envolvidos obedecem a ordens objetivas e se julgam bons exatamente por obedecê-las, e mesmo se julgam superiores por executarem tais ordens com eficácia em detrimento de outrem, como, por exemplo, não atrasar o apertar do botão. E exatamente assim todos reforçam o que talvez em sua consciência, combateriam<sup>167</sup>.

A substituição da cosmologia pela antropologia não se deu cumprindo a função daquela de oferecer uma resposta aos conflitos humanos. A resposta [*diké*] de Deus [*theós*] enquanto formulação da teodiceia não encontra uma resposta à altura sobre o problema do mal no mundo enquanto resposta [*diké*] humanista [*antropos*] que permanece desconsiderando a dimensão subjetiva em um

<sup>166</sup> MATTELART, Armand. *História da Sociedade da Informação*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, pp. 81-106.

<sup>167</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, pp. 197-229.

paradigma racionalista. Neste sentido, a crítica iniciada por Nietzsche, da força da criatividade da tragédia grega sobre o racionalismo coincide tanto em Jauss quanto em Balthasar.

O paradigma racionalista, assumido inclusive pela teologia, desconsidera a força investigativa da ficção e o caráter literário do saber humano, que não se amolda a paradigmas radicais, uma vez que se rege pelo *hipodigma*, por aquilo que há de comum na condição humana, sua necessidade de dar sentido à vida, sem com isso rejeitar a subjetividade em detrimento da objetividade, mas antes encontrarem suas correspondências em suas re-significações. O hipodigma na literatura é um reconhecimento da densidade antropológica para além da interpretação de cada época, o que equivale na teologia ao reconhecimento da densidade do Mistério da encarnação para além de cada paradigma teológico, permanecendo sempre algo de inaudito na dinâmica de uma tarefa nunca acabada. Aqui o *pathos* comporta maiores possibilidades de universalidade que a *ratio* cartesiana, pois é uma pergunta de sentido a partir do que afeta o indivíduo, o grande esquecido da cristandade e da modernidade. A resposta à falta de garantia da existência não é suficiente nem reforçando um dogmatismo, e tão pouco, sendo formulada externamente ao indivíduo, em que a instituição, religiosa ou não, detentora do pretense saber, ganha o direito de definir as regras do jogo social, mas a *diké* se constitui antes como pergunta que provoca uma resposta não somente no indivíduo, mas do indivíduo, como sendo sua apropriação *performativa*. Sem a dimensão afetiva, qualquer resposta institucional ou teórica permanece mera informação apática.

### 1.3.

#### **A categoria do *pathos* entre o niilismo e Deus**

Por outro lado, não basta uma experiência afetiva, que pode resultar em uma dimensão patética da existência como banalização do bem e, portanto, ainda anestesiada da realidade. Diante do mundo confuso e confusamente percebido o indivíduo perambula sem muitas certezas tentando ser mestre de si mesmo, e sem se preocupar em dirimir incompatibilidades, vai colecionando de modo justaposto tantas ideias que lhe forem necessárias. Recorre a terapias inúmeras de diversas escolas a fim de obter um diagnóstico de seus conflitos, mesmo que estes permaneçam apesar da consciência dos mesmos. Procura técnicas de autoajuda e

novas formas de religiosidades, em novas e antigas religiões, que não raro respondem fragmentadamente aos seus anseios, exatamente na medida em que pretende obter uma formulação religiosa que substitua a tarefa pessoal de responder as inquietações e conflitos da existência e da sociedade; mesmo sensível à questão social não encontra muito espaço e tempo para a alteridade, e menos ainda para uma forma de participação sócio-política no complexo e obscuro cenário político, sendo estruturalmente educado para o autocentramento da sobrevivência de mercado.

A especialização da ciência também resulta em uma resposta fragmentada a um indivíduo que vive todos os problemas na unidade de sua existência e, portanto, o mosaico de recortes que vai colecionando evidência em nossa cultura o acento da perspectiva e não tanto do argumento, pois se procura a *veracidade* enquanto possibilidade de encontrar uma verdade pessoal, ou seja, que responda às inquietações do *pathos* humano, da vida que lhe afeta como reminiscência dos fatos dentro de sua condição histórico-existencial.

Portanto, ao pensar a partir do *receptor*, há que se considerar a preocupação antiga da teologia, transposta para o risco de enveredar em uma forma de pensar em que se estabeleça que qualquer resposta é verdadeira desde que seja própria pode levar de uma saudável relatividade a um estéril relativismo que dispensa o labor do *logos* crítico aos enganos muitos por seus simplismos, tornando o indivíduo vulnerável a reificação de consumidor de ideias massificadas.

O outro lado da moeda é a pretensão de uma única formulação objetiva da realidade, tal qual dono da verdade que não atenderia toda a pluralidade cultural e seu modo próprio de formular uma *diké* aos dramas humanos, que acabam por se contradizer na medida em que apesar da formulação, permanecem com os dramas novamente anestesiados, e com isso sem levar as consequências às causas últimas, obnubilando a consciência da condição humana de contradição. Em meio as apalpadelas de sentido de um mundo confusamente percebido, desde a dimensão primária do afeto até a situação estrutural da sociedade, lançado em sua angústia e, sobretudo, na experiência de fracasso, o indivíduo pode suspender a busca de autonomia, assumindo uma busca de socorro divino em meio ao desespero visando a salvação da própria história. Sendo assim, a experiência afetiva de um

episódio religioso, provoca no indivíduo o efeito de revisitar a hermenêutica religiosa oriunda de uma catequese tributária do reducionismo dogmático e da lógica de punição, julgando, não raro, que seu fracasso se deu pelo distanciamento de suas práticas religiosas e retroalimenta os reducionismos que outrora recusara, passando a vivenciar de modo intensificado sua concepção de fé como imposição de ideias e costumes, rigorismo ritualista, e legalismo como verdadeira fé, assumindo ao que se chamou de fundamentalismo religioso, reafirmando os motivos da crítica à religião do século XIX. Ainda que o regime de cristandade não corresponda mais a totalidade da realidade, no pêndulo da história, aquilo que se recusara objetivamente, é reavido enquanto mentalidade reducionista, uma vez que em regime de cristandade a fé não fora promovida para ser pensada, mas simplesmente aceita como fundamento da sociedade.

Ao surgir a questão da perspectiva do indivíduo, emerge a categoria do afeto (*pathos*) como dado sensível primeiro, mas que não é autossuficiente, pois a experiência exige uma hermenêutica adequada, um *logos* que alargue sua percepção, um pensamento logopático que provoque um processo de empatia, como processo de cooperação social ou ainda modos elevados de unidade.

### 1.3.1.

#### **Do *pathos* à *Ursprung***

A teodiceia é uma tentativa de resposta teológica à *patodiceia*, ou seja, à questão do *pathos* na existência, categoria central para o surgimento do pensamento e da cultura humana, do qual emerge uma procura de sentido [*logos*] que ofereça respostas à dinâmica da vida. O *pathos* é a capacidade humana de ser afetado pelo mundo externo, interiorizando-o e provocando reações diversas que chamamos de *sentimento*. Este é tido como aquilo que é *sentido* na experiência de viver e condiciona a compreensão da vida, e como modo de conduzir a *vida própria* nesta Vida que se *lhe* afeta. Tal busca de sentido [*logos*] nasce do *pathos* do assombro de ser afetado pelos eventos que acontecem na vida, os quais ora perturbam o curso das coisas, causando a desordem na vida, ora provocam o espanto que permite encontrar para ela um sentido. Portanto, para os gregos, o *pathos* corresponde à dimensão própria do Ser, como o modo próprio do ser humano descobrir a essência das coisas, ou ainda o sentido delas. Desse modo a *ontologia* como busca do conhecimento [*logos*] sobre o Ser das coisas é também

uma *ontopathia* enquanto ontologia dos afetos e, portanto, busca do *logos* do *pathos* como formulação da pergunta pelo sentido naquilo que afeta a vida. Do *pathos* como capacidade humana de *experimentalmente* a vida é que nasce o espanto como efeito dessa experiência com os acontecimentos, que pede um discernimento<sup>168</sup> para se alcançar a *diké*<sup>169</sup>: um modo adequado de corresponder àquilo que a vida provoca. A *Diké* na mitologia grega, deusa da ordem e da lei, é filha de Zeus e Têmis, filha de Urano (Céu) e Gaia (Terra), famosa pela estátua da mulher de olhos vendados que segura o fiel da balança da igualdade. *Diké*, ao passar para a mitologia romana, foi chamada de *Iustitia*, a qual, porém, não tem os olhos vendados, mas sim uma espada, unindo o *conhecer* à *força de execução*<sup>170</sup>; uma *práxis*, portanto, na qualidade de atitude formada pela *virtude* como força da vontade para o Bem que o *logos* aponta. Assim, os movimentos do *pathos* pedem uma *diké* que só é possível pelo *logos* do *pathos*, como conhecimento do que se passa na interioridade humana, de modo a corresponder à realidade exterior.

Já presente nos pré-socráticos, há uma pergunta provocada pelas coisas que inquietam e encantam, de modo a encontrar nelas uma *ousia* (substância) atuante como *arché* (princípio). É o que está também presente em Tales de Mileto (624-556ac), ou ainda em Pitágoras (570-496ac), que procura ouvir o *logos* que é mais perceptível pela *mousiké*, isto é, por sua capacidade de provocar a percepção da essência das coisas através de sua beleza<sup>171</sup>, uma tentativa de perscrutar o *logos* como elemento que dá sentido ao *kosmos* (mundo). Para Heráclito (540-470ac) e Parmênides (530-460ac), é preciso integrar o papel do *kaos* existente na realidade como elemento de desordem. Tal desordem se faz presente, na compreensão da Grécia Antiga, não somente pelo destino fatídico dos acontecimentos, mas também como resultado de um processo interno inconsciente, como desordem interna que leva à experiência trágica de si e de outrem. Por isso a *diké* é vista como “justiça” que busca agir de acordo com a compreensão [*logos*] das paixões humanas [*pathé*] que provocam desordem na sociedade. A *diké* é que fundamenta

<sup>168</sup> ROCHA, Alessandro. *Experiência e Discernimento – Recepção da Palavra numa Cultura Pós-moderna*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, pp. 345-393.

<sup>169</sup> Cf. FERRAZ JÚNIOR, Tercio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito*. 4ª Ed. São Paulo: Atlas, 2003, pp. 32-33. Em Aristóteles a *diké* diz respeito a alteração do juízo cf. Retórica, I, 20.

<sup>170</sup> Ibidem, pp. 32-33.

<sup>171</sup> TOMÁS, Lia. *Ouvir o logos: música e filosofia*. São Paulo: Editora UNESP, 2002, pp. 51-84.

a criação do *nomos* da lei, na medida em que procura criar uma cultura estabelecendo limites à conduta humana, na qual tais paixões são vistas como condição do humano de ambiguidade [*hybris*]. No entanto, apenas leis são insuficientes para manter a ordem da justiça. É necessária a educação de uma cultura [*paideia*] para se alcançar a *excelência de vida* [*areté*] como busca de *sabedoria* [*sofia*] para saber lidar com a ambiguidade humana. Esta sabedoria nasce do *pathos*, quando a pessoa é capaz de perceber aquilo que a inquieta e/ou perturba, perguntando-se por sua razão [*logos*], ou seja, na compreensão do dramaturgo Ésquilo (525-456ac), é possível *aprender com as paixões* [*patheimathos*]. Também dramaturgo e poeta, Sófocles (497-405ac), procura, por meio do Teatro, *sensibilizar a percepção* [*catharsis*] dos sentidos anestesiada pelas paixões. Heródoto (485-420ac), em sua historiografia, atenta para o *pathos* de determinada cidade, ou seja, para os problemas que afligem um determinado povo.

Talvez Platão (428-348ac) tenha sido o primeiro a elaborar um projeto de *pathodiké* com a criação de uma sociedade [*polis*]<sup>172</sup> a ser construída por aquele que é *amigo da sabedoria* [*filo-sofia*], de modo que tal sabedoria possa estar presente em toda a maneira de proceder da sociedade. Em outras palavras, a cultura fomenta virtudes [*areté*] para se viver a justiça como resposta adequada às *vicissitudes sofridas* [*pathémata*] pelo fatídico [*moira*] e/ou pelas paixões [*pathé*], que agem como um terremoto, provocando uma perturbação na vida e na sociedade. O “espanto” – ou a “admiração” – é o *pathos* por excelência do filósofo<sup>173</sup>, que deveria procurar a sabedoria para as pessoas e converter primeiramente o papel do rei a tal sabedoria, a fim de atingir toda a sociedade [*pólis*]. Contudo, Platão se depara com uma dificuldade. A *sofia*, como *logos* do *pathos* da condição humana, pode ter muitos *discursos* [*logoi*], os quais podem vir a manipular os *afetos* ou a *sensibilidade perceptiva* [*pathos*], como é caso dos “artistas” que alienam, no juízo do filósofo, os cidadãos com comédias e tragédias, ou como é o caso dos *sofistas*, como Górgias, que diverge sobre o modo como deve ser a sociedade. Desta forma, não há *empathia* no *logos* dos filósofos devido às *opiniões* [*doxa*] divergentes<sup>174</sup>. Assim sendo, é necessário encontrar

<sup>172</sup> *República*, IV, 439 d

<sup>173</sup> *Ibidem*, cf. *Teedeto*, 155 d 1-3.

<sup>174</sup> POPPER, Karl. *A Sociedade Aberta e seus Inimigos: O Fascínio de Platão*. Editora Itatiaia

uma *opinião mais correta* [ortodoxia] para se chegar a uma *atitude mais adequada* [ortopraxia]. Há divergências entre os discursos porque as pessoas são afetadas de modos diferentes pela vida; portanto, faz-se necessária uma espécie daquilo que aqui se chama de *ortopathia*, ou seja, uma ordenação dos afetos. Esta seria possível pela contemplação perspicaz daquilo que permite descobrir uma ordem nas coisas, isto é, daquilo que está no plano da ordem perfeita para Platão, ou seja: Deus [Theós]. Assim, o filósofo deve ser um *teólogo*, de modo a *contemplar* [theo-ria] o *sentido de Deus* [théos logos] para agir de *modo semelhante a Deus* [homoiousios tou Theou]<sup>175</sup>. A verdade seria assim *des-velada* [a-letheia] não pela verdade das coisas [phísis], mas para o que está para *além das coisas* [metaphísis] como plano perfeito. Ela encanta e atrai por sua beleza. Encantados, então, pela verdade, é possível aos homens estabelecer um *diálogo* [dia ton logos] no qual, através do sentido de vida de cada um, possa-se chegar à empatia e ao consenso político. Contudo Sócrates, no *Banquete*, por mais hábil que seja em mobilizar a *sensibilidade perceptiva* dos cidadãos, não pode vencer o orgulho dos poderosos, que é uma *hybris* sofisticada que faz com que o homem se assemelhe aos deuses e torne-se *antipático* a tudo que contraria seus interesses.

Aristóteles (384-322ac), empreende um novo projeto no qual, a partir da teologia platônica, formula a questão de Deus como aquele que, estando acima de todas as coisas, em tudo pode causar mudança [o “motor imóvel” por excelência], mas não pode ser mudado por elas, formulando então a compreensão de *Theós apathiké*<sup>176</sup>. Contudo, há uma sutil diferença na ontologia aristotélica que resultará nas distintas psicologias. Se para Platão o *pathos* é uma das características de toda a realidade, ou seja, a *percepção afetiva* da realidade coincide com a realidade, ainda que de modo imperfeito, para Aristóteles há uma dissociação entre a realidade [ousia] e aquilo que dela advém e afeta [*pathos*]. O *pathos* é na física aristotélica um “movimento”, ou seja, um processo que ainda não atingiu seu resultado, mesmo que o direcionamento para ele já esteja inscrito no processo, uma relação paciente/agente integrada na relação potência/ato. Desse modo, tal dinâmica processual se inicia no *pathos*, ou seja, na receptividade da ação do “motor imóvel”, provocando o movimento das coisas. O fato de as paixões serem

---

Limitada, 1974, p. 146ss.

<sup>175</sup> Ibidem, *Teedeto*, 176b.

<sup>176</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, XII, 1073.



experimentadas em união com o corpo, e na dependência dele, é que une a Física à Psicologia aristotélica<sup>177</sup>. Para psicologia de Aristóteles a paixão não é uma disposição para o vício nem está em oposição à virtude. Aproveitando o conceito da física, a psicologia afirmará que a mudança ocorre quando o movimento iniciado por uma estimulação causada por um objeto ou circunstância “exterior” [como, por exemplo, o motor imóvel] encontra correspondência “idêntica” na faculdade desiderativa “interior”, na potência do “desejo” [motor movido], seja por intermédio do intelecto [o *logos* enquanto processo do *nous*], seja por intermédio da “sensação” [*phantasia*] a respeito da ideia daquilo que afeta a percepção da contemplação. O movimento se completa na deliberação [*proairesis*], que pode ser a de anuência ou de bloqueio, bem como no “incutir” na pessoa a necessidade de elaborar um novo juízo sobre a realidade, o que estabelecerá a crise. A noção geral de *pathos* se encontra no livro II da *Retórica*. Aqui o *pathos* é “aquilo pelo qual mudam-se os juízos”<sup>178</sup>. Para nomear esse processo em que alguém sofre a ação (paciente) de um agente externo, Aristóteles cria o neologismo *pathésis*, como correlato de *poiésis* ou *práxis*<sup>179</sup>. O “orador” e o “poeta” devem tê-lo em mente, na medida em que são agentes da “purificação das paixões”<sup>180</sup>, de modo a unir o desejo do Belo [*kalón*] ao “objeto de desejo” [*agathon*] por meio da “reta razão” [*orthós logos*], e assim fazer da ética a “arte de viver”, incutindo um *habitus* [*ethismós*]. A maneira como o filósofo peripatético entende essa *poética* como arte para se conduzir a vida consiste em experimentar a “paixão” [enquanto processo que afeta e conduz a um movimento] de um modo “apático”, dando, assim, certa medida aos desejos [*metriopathia*]<sup>181</sup>.

Com a ascensão de Alexandre Magno e sua política imperial, o pensamento filosófico se deslocará das preocupações políticas para se voltar para o “indivíduo” helênico. Epicuro (341-271 aC) busca a *imperturbabilidade da alma* [*ataraxia*] como resposta ao *pathos* que sofre com o caos da *polis*. Zenão de Citio (340-264 aC), tido como fundador do estoicismo, aspirando a descobrir as leis universais da conduta humana e a conduta da consciência, redireciona o horizonte da filosofia clássica do século IV aC, entendendo que a investigação

<sup>177</sup> Ibidem, *De anima*, I, I, 403 a 1-7.

<sup>178</sup> Idem, I, 1378a 19-210.

<sup>179</sup> Ibidem, *Física*, III, iii, 202.

<sup>180</sup> Ibidem, *Poética*, 6, 1449b 24-28; *Política*, Q 6, 1341 a 21-24.

<sup>181</sup> Ibidem, *Ética a Eudemo*, II, II 1220 b 10.

acerca da natureza das coisas não tem um fim em si mesmo, senão na procura de uma práxis que realize a harmonia do cosmos como forma de reverter o caos social, para permitir a ordem do universo. Assim, rompem com a especulação platônica para uma aproximação com o empirismo aristotélico, tendo como primeira característica diferencial a de que a tradição platônica abria questões, enquanto os estóicos estão preocupados em encerra-lás. Com efeito, ao assumir a *empiria* o estoicismo rejeita a *metriopatia*, para ter na *apathia* a principal virtude do filósofo, reelaborando a questão de Deus. A *apathia* é que permite aceitação da obra divina que opera no *logos* das coisas como um providencialismo de uma *lei natural* em Zenão, que pede a eliminação de qualquer operação irracional, obstáculo para que a pura razão humana colabore com a *razão [logos]* do universo que age na natureza e na conduta.

Para o estoicismo o conhecimento se dá com uma “representação impressa na alma”, como diz Zenão, ou imagem (*phantasia*), que é a impressão que um objeto real deixa como pura passividade, mas capaz de produzir o assentimento verdadeiro e a percepção. Essa compreensão representativa, portanto, é comum ao sábio e ao ignorante como um primeiro grau de certeza. A ciência, própria do sábio, leva à convicção empírica dessa certeza. A ciência é a “percepção sólida, estável, tornada inabalável pela razão”. Essa representação indica a função e não a natureza da imagem, por possuir um caráter próprio (*idioma*), segundo o Sexto Empírico, que distingue sempre um objeto de todos os demais. A física estóica tem a preocupação de representar, pela imaginação, um mundo totalmente dominado pela razão, sem nenhum resíduo irracional, de modo que nada depende do azar ou da desordem, mas está incluído na ordem universal. Porque movido pela razão, cada movimento é um ato e não uma passagem para o ato. A racionalidade do mundo já não consiste na imagem de uma ordem imutável que se reflete nele tanto quanto a matéria permite, mas na atividade de uma razão que tudo submete a seu poder através do sopro (*pneuma*) que atravessa a matéria para animá-la, em prol de uma simpatia universal de um mundo em que “tudo atua com o mesmo fim”. Na sua totalidade, o universo não é a realização mais ou menos imperfeita, contingente e instável de uma ordem matemática, e sim o efeito de uma causa que atua conforme uma lei necessária pela Razão universal, também tida como inteligência ou vontade divina, que dirige todos os fatos. Tudo o que

acontece está de acordo com a natureza universal. Ao se falar das coisas contrárias à natureza são somente relativas a um ser particular separado do conjunto, numa espécie de “teodiceia” em que o mal, por ser o contrário, é que permite existir o bem. É um mal necessário que, dentro da sabedoria de Deus – quer naturalmente o bem, para conduzir a ele – vê-se obrigado a empregar meios, que, tomados em si mesmos, são inconvenientes. Neles a *apathia* é uma espécie de resignação à sabedoria de Deus, Razão que rege todas as coisas para o Bem, mesmo as aparentemente más. Uma vez que toda a substância da alma é racional e a alma é “pura razão”, a paixão é vista como uma “razão irracional”. Ela é um juízo a respeito de um bem que gera prazer no presente ou desejo no futuro, ou ainda acerca de um mal presente e um temor futuro. Uma vez que a paixão é uma razão para os estóicos, ela só opera a partir de um assentimento.

Por isso a *apathia* é uma forma de não ser conduzido por essa “crença débil” que deforma e deprava as inclinações primitivas da razão. De natureza passageira e instável, sob influência do meio social, ela predispõe a uma conduta exagerada e desmedida, como é próprio daquela razão conduzir para a direção que indica, transformando-se em um mal da alma. A *apathia* implica uma mudança de conduta, uma espécie de conversão para a razão pura, que funciona como espécie de remédio da paixão, tida como razão debilitada, ou seja, uma doença da alma. Por meio de uma meditação preventiva acerca dos juízos irracionais das paixões, mediante máximas racionais que servirão de base para a vida moral, ela predispõe à escolhas espontâneas para a conservação no bem. Em outras palavras, para o estóico, viver segundo a razão é viver segundo o conhecimento empírico ou científico das coisas, que se medem de acordo com a natureza. Esse conhecimento científico é alcançado pela Física, que revela como tudo acontece segundo a razão universal, a vontade de Deus e o destino. A psicologia estóica predispõe a aceitar o destino, atitude interior da vontade para obedecer ao que se lhe impõe como resultado da Razão universal, que ordena todas as coisas para a harmonia do mundo. A paixão, enquanto razão extraviada tenta resistir a esse destino e opor-se ao bem universal. É um fantasma de juízo de um bem próprio: saúde, riqueza, honra... ao passo que o sábio aceita com a reflexão os fatos que resultam do destino, tendo como diferença que, aonde o apaixonado vai pela força, o sábio vai voluntariamente, aceitando o que o destino lhe impõe, consentindo naquilo que

Deus decide. Assim, o ideal da *apathia* é um único ideal visto de três maneiras: seguir a natureza, seguir a razão [empírica, como forma de analisar a natureza das coisas] e seguir a Deus [Razão que rege o universo e os fatos]. Contudo, não se deve pensar que essa psicologia estoica leva a uma passividade; pelo contrário, conduz a uma moral de ação, depreendida da contemplação da ordem da natureza, e que por isso mesmo é uma ação que visa a manter a ordem estabelecida das coisas, indiferente à saúde ou à doença, à riqueza ou à pobreza. Ainda que o *pathos* indique um juízo de bem, a *apathia* é que permite tratar as coisas preferíveis como não-preferíveis e vice-versa, desde que desejadas pelo destino que a Razão [Deus] impôs<sup>182</sup>.

Por conseguinte, de uma posição neutra da teologia aristotélica passa-se a uma visão negativa do *pathos* do ponto de vista da psicologia estoica, tida como contrária à sã razão. Não obstante, esta noção ainda passa por uma releitura médio-platônica, especialmente em Filon de Alexandria (25 aC–c.42 dC), que revisita a metafísica platônica mantendo várias características da psicologia estoica, como aproximação hermenêutica da sabedoria hebraica. Ao tentar harmonizar Moisés, Platão e Zenão, Filon assume um traço de dualismo platônico entre matéria e espírito, de superação do mundo sensível em prol de se alcançar o mundo inteligível, que salvaguarda sua Revelação, a qual contrapõe o homem protagórico como “medida de todas as coisas” ao Deus Criador que é “medida de tudo”. Ele também assume o traço de Zenão que afirma que somente pelo *Logos* [Razão] se conheceria a Deus e a realidade de todas as coisas, e pelo *Logos* [Palavra de Deus], visto que Deus é tão “gigantesco” que o *logos* humano não pode conhecê-lo em profundidade se Ele não se revelar pelo Seu *Logos* eterno. Entretanto, o ser humano pode ainda conhecer o melhor e optar pelo pior, se não tiver *liberdade* e *vontade* de escolher o bem e recusar o mal. Por isso, deve se desligar de todas as coisas sensíveis pela *apathéia* para alcançar o Deus que se revela em seu *Logos* [palavra] como um Deus perfeito, ou seja, não suscetível às mudanças [movimentos], sinônimas de imperfeição, no sentido de movimentos ainda incompletos rumo à atualização. Assim, a *apathia* é vista como sinônimo da fé perfeita que, uma vez aceita, não muda seu caminho de libertação do “corpo”, essa “prisão infamante” que tem como carcereiros os prazeres e desejos,

<sup>182</sup> Cf. BRÉHIER, Émile. *Histoire de la Philosophie - Tome Premier - L'Antiquité et le Moyen Age*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

caracteres pertencentes ao *pathos*, aos “sentidos” que atraem para os desejos, e a “linguagem” [*logos*] que nos engana com a aparente beleza dos nomes, que mais escondem que revelam a beleza real das coisas<sup>183</sup>.

O pensamento de Fílon influencia o cristianismo da Alexandria e incia-se aí, se não um estoicismo cristão, ao menos uma *apathéia* cristã, primeiramente com Clemente (140/150–c.215/216dC), que coloca no livro III do *Stromáta*<sup>184</sup> um discurso sobre a relação entre a “ética” e a “gnose” cristã, tendo como ideal a *apathéia* estóica, nitidamente dissociando a *pathé* do *agape*, vendo inclusive a *metriopathéia* como um estágio anterior da perfeição da ética cristã. Para Clemente – e nisso depende de Fílon – a *apathéia* é semelhante ao modo de agir de Deus: um agir que não é movido por nada e move todas as coisas pelo *Logos*. Portanto, para seguir o movimento do *Logos* não é suficiente moderar as afeições, mas ser absolutamente indiferente a elas, devendo estar o cristão contente com a *gnose* que recebeu de Deus, sem se deixar atrair pelos bens externos. Essa “semelhança de Deus” [*homoiousios Theou*] que o cristão deveria viver (conforme concebiam Clemente e Fílon antes dele), como ausência de afetividade [*apatheia*], é também defendida por Orígenes em sua teologia espiritual, que afirma que o cristão deve alcançar “sentidos interiores” para libertar-se das “paixões” [*pathé*]<sup>185</sup>. Evagrio Pôntico (345–397/9dC) relê a *apathia* como *catharsis* na *hesichía*, o “repouso interior” para iniciar a luta contra as “paixões” [*pathé*]. A *hesichía* seria o remédio para as *pathé* e também para a *acídia*, o tédio espiritual. Assim, o monge teria uma vida perfeita, estando ele na *hesichía* “externa” [tranquilidade proveniente da recusa dos bens e do matrimônio, tida como *amerimnia*] e na *hesichía* “interna” [a tranquilidade proveniente da recusa das paixões, tida como *apathéia*]. Como Deus é imutável, a perfeição do monge é encontrar o *repouso* [do verbo *hesichazo*, tranquilizar, repousar, deixar imóvel]. Ao mesmo tempo em que esse é um traço fundamental da virtude mística, constitui também uma tentação: de procurar estar acima do mundo, sem

<sup>183</sup> Ibidem, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1950.; PHILON D' ALEXANDRIE. *De mutatione nominum*. Paris: Éditions du Cerf, 1964.; BIGG, Charles. *The Christian Platonists of Alexandria: the 1886 Bampton lectures*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

<sup>184</sup> Clemente de Alexandria. *Stromata II e III*. Cf. ainda II, 59,6; 131,5; PG 07.

<sup>185</sup> ORÍGENES. *Homélies sur le Cantique des cantiques*. Paris: Editions du Cerf, 1966.

considerar que se está dentro do mundo<sup>186</sup>.

Tal caminho de anulação do *pathos* [*apathia*] se dá como caminho de anulação da subjetividade, da resposta pessoal que o indivíduo precisa dar àquilo que o afeta, ou seja: às suas paixões, no sentido de valorizar o pólo da objetividade como resposta já dada pela ciência e pela proposição filosófica, o qual percorre toda a história do pensamento ocidental. Descartes (1596-1650) propõe como *remédio* para a paixão a dominação pela *força determinada da razão* [*fortitudo*] da vontade. Essa força tem por fonte a *reta razão*, que, ao criar a consciência do melhor juízo, deve se lançar em cumprir o que compreendeu como melhor para a retidão da vontade, até o ponto de atingir o *habitus*, o qual deve ser acompanhado pela *generosidade* na estima de si mesmo por saber-se falível. Tem-se, conseqüentemente, com a aceitação do modelo cartesiano de pensamento e metodologia científica, um neoestoicismo em que tudo deve ser subordinado à razão, de modo especial à paixão, por ser ela não raro aquela que faz o homem perder a razão – uma espécie de doença intelectual que lança a alma num conflito de opiniões falsas. O racionalismo moderno procurou a certeza da objetividade em detrimento da polissêmia da subjetividade. Ao reduzir a legitimidade da filosofia com relação à ciência, submeteu todas as dimensões da vida à lógica da razão analítica [*ratio*], distinta do *Logos* grego que é maior que a lógica. O primeiro contempla o *pathos*, e, portanto, a assimilação subjetiva da verdade objetiva, que se torna efetiva na medida em que é afetiva, pois a subjetividade nasce como *logos* do *pathos*.

O racionalismo filosófico adentra a esfera teológica e atinge seu grau máximo em Leibniz (1646-1716), que substitui o projeto filosófico de uma *patodiceia* para um projeto teológico em que a resposta aos terremotos da vida é dada de acordo com a *justiça de Deus* [*théos diké*], portanto, de acordo com Sua vontade. Só ela é suficientemente abrangente para entender o porquê do mal no mundo, que virá a ser entendido pelo ser humano apenas no final dos tempos. Desse modo, a *justiça de Deus* [*teodiceia*] convida o sofrimento humano a se resignar à Sua vontade, e assim a *teodiceia* é vista como *antipatodiceia*, anestesiando a necessidade do indivíduo de responder à tragédia na vida e

<sup>186</sup> EVAGRIO PÔNTICO. *Obras espirituales*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, c1995; \_\_\_\_\_. *Scholies aux Proverbes*. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1987, I,1.

resignando-se à aporia do mal diante de um “Deus que sabe o que faz”. Ao final da história se explicaria a posição “apática” desse Deus que não sofre porque sabe o que haverá no fim. A confiança em Deus diante do sofrimento não é a questão; esta se encontra no problema enquanto *diké*, ou seja, na atitude que sustenta a visão de uma cultura sobre como corresponder ao *pathos*, bem como à formulação de leis [*nomos*] que indiquem essa cultura, como por exemplo, a experiência da perda de um ente querido por ocasião de sua morte, exige um *logos* desse *pathos*, estabelecendo que o tempo é a resposta mais adequada [*diké*]. Tal compreensão, assim, funda uma cultura e gera um direito ao luto [*nomos*], que reforça essa mesma cultura na qualidade de *habitus* de um povo. Nesse sentido, porém, quando uma teodiceia ocupa ou anestesia o processo de patodiceia, acaba por engendrar uma *apatia*, transferindo a necessidade de responder a própria questão para Deus. Com isso, incorre-se no risco de que a própria cultura formule uma *apatia social*, a qual se des-responsabiliza do papel que ocupa na sociedade; assim, acaba por se des-responsabilizar pelo outro, pois se “*Deus que sabe o que faz*”<sup>187</sup> o indivíduo não precisa fazer nada. Talvez a primeira crítica filosófica e literária mais voraz ao efeito de uma *apatia social* da teodiceia leibniziana seja a de Voltaire. A *theodiké*, ao anestesiá-la a *pathodiké*, acaba por permitir um afastamento do cristão não somente em sua responsabilidade político-social como *poli-diké*, isto é, de cidadania [*politai*], presente no cristianismo já desde século II, como consta na supracitada apologia da *Carta a Diogneto*, e incorre no risco de conduzir a espiritualidade a um anestesiamiento da paixão pelo outro, tão viva nos santos e nos místicos, enquanto busca se moldar em um *theós apathiké* que ordena todas as coisas.

Kierkegaard (1813-1855) é historicamente o primeiro teólogo a recuperar a dimensão do *pathos* e a perceber a necessidade de se repensar a relação entre *pathos* e *dogma*, relendo, portanto, a “definição” do dogma do pecado original na perspectiva do *pathos* como angústia [*angst*] diante da condição humana de liberdade e sua possibilidade de escolher. Nesta releitura ele recupera a ideia de uma *narrativa do dogma* como um *logos* que corresponde ao *pathos* da culpabilidade e ao sofrimento da escolha errada. Na angústia kierkegaardiana já está contida a noção de que não há nada na vida que seja garantia por qualquer

<sup>187</sup> LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. . *Discurso de metafísica*. Lisboa: Colibri, 1995, p. 6

escolha, e com isso já há a recusa de qualquer forma de teodiceia que coloca Deus como causa de todas as coisas. De uma maldição divina o *dogma* passa a ser manifestação do *Ser* presente na linguagem por identificação<sup>188</sup>.

Ademais, Nietzsche, (que havia feito planos de ler o filósofo dinamarquês, mas não o realizou<sup>189</sup>) parece comungar de sua sensibilidade para com a insuficiência de um pensamento abstrato e apático. A morte de Deus não é apenas a opinião de um pensador que morreu louco, mas, antes, exprime a condição ocidental na qual foi sendo gestada a sociedade moderna que matou esse Deus metafísico. Não se trata de uma ideia a ser refutada, mas de uma fotografia de quem somos, e isso não é tão simples de ser rejeitado. A morte desse Deus apático se deu porque o Deus da teodiceia não mais oferece qualquer garantia em uma sociedade que vai se desmantelando; em outras palavras, esse Deus não responde à angústia humana e não lhe oferece um sentido que possa reinventar a vida e a sociedade em que essa vida se dá. Desse modo, a eliminação de Deus da cultura ocidental implica na reinvenção da cultura, e somente dentro dessa dinâmica é possível pensar o papel de Deus, que já não é mais o fundamento da sociedade. Isso exige continuar a tarefa iniciada de pensar Deus a partir da condição humana.

A recusa da teodiceia resulta na experiência da angústia e no exercício de entendê-la criticamente, o que leva a responsabilizar-se pela realidade, despertando do *sono dogmático* e/ou do romantismo da história. Assim, a angústia talvez seja a primeira categoria dentro da complexidade do *pathos* a ser refletida pela filosofia existencial, como experiência vivenciada diante da facticidade que provoca a perda do sentido da realidade até então vivida, e recusando-se a atenuar o sofrimento com uma reorientação da vida pelo pós-vida. Há uma percepção da insuficiência da significação que fora dada às coisas, às pessoas, às relações, às ideias e às crenças, lançando o ser humano diante da liberdade de procurar um novo modo de ser, porém sem nenhuma garantia de que suas tentativas lhe trarão as tão desejadas ordem e segurança da existência. A angústia, portanto, é a angústia diante do nada, do aqui e agora, daquilo que constitui o ser humano e ao

<sup>188</sup> KIERKGAARD, Søren. *O Conceito de Angústia*. Petrópolis: Editora Vozes/Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010, pp. 89-118.

<sup>189</sup> Em *Nietzsche Chronicle* se encontra: “To FN’s (=Friederich Nietzsche) great delight, Georg Brandes gives lectures on FN’s philosophy at the university in Copenhagen. FN and Brandes initiate a lively correspondence. On 11 January 1888, Brandes recommends to FN the works of Kierkegaard. On the basis of that recommendation, FN formulates plans to read Kierkegaard, but this plan was never realized”. Disponível em <<http://www.dartmouth.edu/~fnchron/1888.html>>.



mesmo tempo se dá como terrível experiência da liberdade em que pesa sobre ele a responsabilidade pela continuidade de sua existência. O ser humano só se pergunta pelo sentido da vida porque este se esvai, e a morte da teodiceia lhe permite dar se conta de sua condição. A cada experiência de caos, emerge no mais íntimo da existência a pergunta pelo sentido, que não abandona a condição humana, como processo impulsionador do vir-a-ser constitutivo da vida.

A pergunta pelo sentido da vida que permite ao ser humano “ser” propriamente “humano”, ou seja, decidir sobre seu “modo de ser” humano. Assim, abre-se para ele a possibilidade e o desafio de conhecimento ou de maior conhecimento da condição humana que não necessariamente mantém a postura de “exata afirmação e não de outro modo” (*sic et non*) da escolástica, mas aquilo que se sabe, portanto, é “assim” *sob condição*, enquanto se sustenta uma significação suficiente para responder aos anseios que a existência comporta, em saber que mudando-se as condições do modo de ser, mudarão necessariamente as relações significativas e significantes com o entorno, sob a tônica da perda de sentido do modo de ser, que apela para o pensar de um novo sentido, servindo de guia no dever da responsabilidade de construir um [novo] mundo habitável e hospitaleiro para a existência de si e outrem. A história da liberdade humana é a história da permanente busca de resposta ao sentido que escapa de suas ideias e construções, no desdobramento do pensar como pensamento de sentido.

A pergunta pelo sentido, portanto, não é uma pergunta que o ser humano se faz, mas sim que a vida faz ao ser humano, como sinal de que as coisas mudaram e/ou precisam mudar. Ao humano compete a resposta diante dessa dinâmica existencial de ordem/desordem, conhecimento/desconhecimento, caos/cosmos vivenciados na angústia de sua existência, ponto de partida para pensar o sentido de Deus, não mais como ordenador da desordem em função da ordem, mas como presença que desvela a desordem camuflada sob a ilusão de sentido por provocar a um sentido mais autêntico. A ordem metafísica se desdobra na manifestação de sentido.

O fato de os valores, tal como formulados por uma cultura de cristandade que julga mais valioso o pós-vida, fazendo com que não se veja nada [*nihil*] de bom nesta vida, implica que tais valores não têm a força de significar a existência e a busca de sentido da existência. Nessa cultura, os valores que foram formulados

em uma compreensão de mundo que fora abandonada em suas formulações históricas, cabe a tarefa re-significa-los para um novo tempo, de modo que sejam significativos ao indivíduo em sua sensibilidade moderna, dilatando-a. Tal transvalorização, no pensamento de Nietzsche, é uma tarefa para o *übermensch*, para uma nova concepção de humano que não é o cristão de épocas de cristandade, movido por uma teodiceia, nem tampouco o homem moderno, que assume o espaço deixado por Deus e seu projeto de modernidade racional, mas sim uma espécie de “além-do-homem” [moderno]. Tal *übermensch* não se pauta por uma “vontade de poder” que rompe as estruturas e mentalidades de seu tempo para um mais-além. Tal “vontade de poder” se dá não pela razão, mas pela *Ursprung* de uma nova sensibilidade que Deleuze chama de “poder de ser afetado” ou, mais propriamente dito, é um *pathos*, uma “forma afetiva primitiva” da qual derivam todos os sentimentos e “o fato mais elementar do qual resulta o devir”<sup>190</sup>.

Assim, esse devir é possibilitado pelo *pathos*, uma vez que é da condição humana deixar-se afetar pelas *forças*, de modo especial pela *Tragédia* “que *força*-nos”<sup>191</sup>, pela dimensão da vida em que o sentido se esvai e obriga a pensar um devir, um reinventar-se diante do sentido que se esvai, na dinâmica do eterno retorno da vida de fundar e re-fundar a existência. Há, contudo, um dinamismo de forças, superiores e inferiores, uma dominante e uma dominada dentro do *pathos* humano como vontade de poder ser e o que determina uma força como dominante é o “querer interno”, que compõe uma “síntese de forças”<sup>192</sup>.

O Deus da teodiceia não permite que a tragédia provoque um devir no ser humano, visto que tudo está no arco de Sua vontade, de modo que o *pathos* *cristão* dramático, se resigna à vontade *desse* Deus. Assim, tais valores são dependentes de um imaginário apático fundado na apatia divina, enclausurando o indivíduo na conformidade com a realidade em que se encontra. Mesmo vivendo pretensamente seus valores, ele está anestesiado para o que a vida lhe pode provocar, e por isso cede a hipocrisia ao pensar viver valores sem permitir seu devir. Tal hipocrisia pede que esses valores sejam quebrados, pois são como “estátuas” que precisam ser quebradas para se descobrir que “força” os motiva

<sup>190</sup> Ibidem, *Nietzsche e a Filosofia*, p. 42.

<sup>191</sup> Ibidem p.33

<sup>192</sup> Idem.

naquilo que eles nos convidam a “acreditar, a sentir e a pensar”. As forças motivadoras da vida são classificadas em Nietzsche como algo “nobre, alto e senhor” e dizem respeito à “força ativa” ou “vontade afirmativa”, e o que é “baixo, vil e escravo” é visto como “força reativa” ou “vontade negativa”<sup>193</sup>. O resultado do dinamismo dessas duas forças impele o ser humano a ser *escravo* ou *senhor* de acordo com a força vitoriosa. A força nobre é assim qualificada porque está ordenada à sua finalidade de se assenhorear de si<sup>194</sup>. Entretanto, mesmo o ser humano sendo forte, pode ser vencido pela força fraca quando essa força vil, por sua quantidade, supera a qualidade do querer da primeira, separando, desse modo, a força ativa do que ela pode (mesmo sendo fraca), e se concentrando em reação a esse querer, adaptando-se de modo utilitário à sua força vil, e assim se conformando em ser escravo quando deveria ser senhor.

Assim, a “vontade de potência” de Nietzsche como vontade de poder ser, dá-se a partir da capacidade humana de ser afetado por forças superiores e/ou inferiores, como uma sensibilidade e um sentimento de *poder ser*, desde que assimilada com aquilo que o afeta: “*para que a vontade de potência possa manifestar-se ela precisa perceber as coisas que vê, ela sente a aproximação do que lhe é assimilável*”<sup>195</sup>. Isso permite à vontade obedecer aquilo que a afeta e vencer o que lhe opõe resistência, pois a vitória da *vontade afirmativa* (força ativa) está na identificação entre o que *afeta* e a *vontade de ser*. A impossibilidade de ser faz com que a força ativa se reverta para uma *força reativa*, uma *vontade de negação*, uma *vontade de nada* num sentimento de vingança contra a vida.

Tal dinâmica só é possível de ser superada no movimento de “eterno retorno”, que funciona como princípio seletivo ao gerar um *nojo* diante da “vontade de nada”, que se contenta com “pequenos prazeres”, “pequenas alegrias”, numa espécie de “meio-querer”<sup>196</sup>. Esse movimento, então, de retornar ao desejo da *vontade afirmativa* do ser permite rechaçar esse niilismo e faz do querer uma *criação*.

O cristianismo, no entanto, teria reforçado tal niilismo – senão fomentado – com uma vida ascética e mística entendida como desprezo do mundo. Em

<sup>193</sup> Ibidem, p. 37

<sup>194</sup> “*vai até o fim do que ela pode*”. Cf. Ibidem, p. 42

<sup>195</sup> Ibidem, p. 43

<sup>196</sup> Ibidem, p. 46

Nietzsche o *pathos cristão* é um ressentimento alimentado pela atenuação da dimensão trágica da vida, lida em uma teodiceia que justifica tudo com a vontade de Deus. Com isso a vingança da vida se torna ressentimento pela vida e conformidade, impedindo o devir que, diante do eterno retorno, rejeita a *vontade afirmativa* por aceitar a vontade de Deus. Em outras palavras, o *pathos* cristão histórico da escolástica decadente é na verdade uma *apathia* à vida por meio de uma mistificação que nada mais é que ficção e falseamento da realidade, desde sua raiz, ou seja: desde a possibilidade de ser afetado pela vida.

Por isso os valores estabelecidos na sociedade, no caso de Nietzsche, os valores cristãos, precisam ser quebrados quando geram uma apatia existencial e social, pois só “as estátuas de nobreza se reformam”<sup>197</sup>, ou seja, só os valores verdadeiramente humanos irão se transvalorar, e essa nova significação só é possível dentro da *vontade de potência* na medida em que tais valores afirmam a vida, acolhendo a força daquilo que a própria vida afeta. A significação de um sentido se dá pela qualidade da força, ou seja, pela sintonia entre a vontade de ser e o caminho apontado por tal valor, como luminar do ser. Os valores só são valores quando valiosos para a busca do ser, ou em se tratando da refundação ontológica do Ocidente, valores são valores na medida em que iluminam a busca de sentido.

## **Conclusão:**

### **A questão estética entre a Teologia e a Literatura**

Em se tratando do universo da teologia há que se pensar que seu discurso e seus desdobramentos doutrinários podem ser vistos em termos da categoria da estética da recepção e na dinâmica da hermenêutica literária, ou seja, *mutatis mutandis*, como obra de arte<sup>198</sup>, que vai se desocultando a partir da experiência estética com as fontes revelacionais, sendo a fé o efeito de um ato estético, como apreensão criativa e, portanto, subjetiva de seu conteúdo considerando o valor ontológico da *imaginação* [*conversio ad phatasmata*] como meio de acesso ao real<sup>199</sup>. Contudo, a percepção do Belo como estética teológica, historicamente não se revelou suficiente para um diálogo com a cultura, pois a distância entre fé e

<sup>197</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>198</sup> RUSH, Ormond. *The Reception of Doctrine – Na Appropriation of Hans Robert Jaus’ Reception Aesthetics and Literary Hermeneutics*. Roma: Editrice Pontifica Università Gregoriana, 1997, p. 178.

<sup>199</sup> Ibidem, *O Drama da Salvação*, p.105.

cultura não se deu exatamente com a perda de contato com a imagem, como afirma Barcellos, ainda que isso também seja um elemento importante<sup>200</sup>, mas mais ainda se deve ao distanciamento entre a imagem de Deus veiculada pela fé em relação ao horizonte de expectativas do indivíduo receptor. Com efeito, a questão belarminiana talvez seja o primeiro caso sintomático de recusa da proposta de estética teológica como forma de um *proto-teodiceia* metafísica conflitiva com a sensibilidade investigativa resultando na perda de credibilidade do discurso teológico no início da modernidade que vai se cristalizando em uma crescente recusa de Deus, sobretudo com o otimismo estético da *teodiceia* leibniziana, tendo como efeito uma estética kierkgaardiana, de anestesiamento ético, sendo recusado, tanto o discurso quanto às instituições discursivas, como forma de pensamento que justifica a realidade.

O *otimismo estético* enquanto formulação metafísica de uma teodiceia acabou por revestir o *Theós apatiké* em uma concepção pré-libidinal e pré-corporal de belo como ideal sensível independente de toda a afecção<sup>201</sup> corroborando ainda mais para a “crise de linguagem”<sup>202</sup> da teologia escolástica no que diz respeito ao distanciamento entre o elemento *material* e o elemento *formal* do discurso teológico. A recepção da obra de Aristóteles no Ocidente, fez com que a *poiesis* fosse estudada como obra de lógica<sup>203</sup>, consequentemente, a estética será tributária do *Organon* em que a *Gramática Geral* é uma extensão da *Lógica Formal*, e, portanto, a verdade das coisas deve se submeter a um princípio de não contradição de modo que “o discurso é aquele em que reside o verdadeiro ou falso”. O discurso é formulado por dois elementos proposicionais, a saber, a *matéria* e sua *forma* relacionando-se entre si os termos. Ao termo que se refere como *matéria* se chama *sujeito* e ao termo que atua como *forma* da *matéria* se chama *predicado*. Assim o *elemento material* é aquilo de que se fala e o *elemento formal* é aquilo que se afirma do sujeito. Logo, a matéria/sujeito diz respeito à

<sup>200</sup> Ibidem, p. 114.

<sup>201</sup> Há quem identifique tais elementos como ainda presentes no projeto balthasariano. Cf. CASTILLO, Gabriel. *Sobre el proyecto de una estética teológica en Hans Urs von Balthasar* In *Teología y Vida*, vol. L. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2009, pp. 215-224.

<sup>202</sup> Cf. REFOULÉ, F. *Palavra de Deus e Linguagem dos Homens* In REFOULÉ, F. GEFFRÉ, C.-J. POHIER, J.-M. DUQUOC, C. *Futuro da Teologia*. São Paulo: Duas Cidades, 1970, pp. 11-42.

<sup>203</sup> MALLEA, Ana. *Peregrinaje de la Poética de Aristóteles – Su recepción y valoración por los siríacos, árabes y latinos medievales* In DE BONI, Luis A; PICH, Roberto (orgs). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Coleção Filosofia, n. 171. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 27-38

natureza ou coisa e a forma/predicado à *quiddidade* ou a essência, abstrata, que se atribui a matéria/sujeito de modo que a proposição afirmativa [verdadeira] diz respeito à relação entre matéria e forma e a uma proposição negativa [falsa] que demonstra como um termo pode estar distanciado da realidade do outro. Só há verdade se houver cópula entre os termos e isso constitui a qualidade essencial da *veritas*. Para o Estagirita o sentido do ser radica nos predicados [objetividade] e é o modo de compreensão do sujeito<sup>204</sup>, diferente de Avicena que a entendeu *poética* como “discurso imaginativo” que se compõe de “premissas que evocam imagens” a fim de apreender o verdadeiro e o falso<sup>205</sup>. Tal leitura do Ocidente tende a polarizar as questões dogmáticas em seu elemento formal, cristalizado consequentemente em uma teologia de fórmulas como uma espécie de “gramática normativa” e não raro em detrimento do elemento material, a saber, da experiência da fé como ato primeiro, e seu dado existencial, ponto que a literatura moderna procura trabalhar como *gramática reflexiva*<sup>206</sup>. Enquanto a primeira formula um princípio de não contradição, a segunda provoca mimeticamente uma reflexão *sobre e a partir* da contradição, pois está implicado na pedagogia da superação dos limites o reconhecimento das contradições, para a transparência da consciência.

A polarização de um destes dois elementos, levou ao “cisma de linguagem”<sup>207</sup> a partir do distanciamento entre o experiencial e a formulação dogmática, , pois na *Poética* e na *Retórica* o discurso se ampara no elemento formal e tem como finalidade o efeito estético que provoca a *catharsis* do *pathos* e a mudança de *práxis*, e assim sendo a *Poética* se direcionou a um discurso que questiona, ao passo que o discurso formal tendeu ao imobilismo.

Se o *otimismo estético* teológico, que tem seu ápice na teodiceia leibniziana, procurou apresentar uma visão de mundo lógica que atenuasse o conflito da existência como uma espécie de mal necessário dentro de uma matemática divina, a *estética da recepção* permite identificar por sua vez uma redescoberta da tragédia como categoria existencial fundamental, na medida em que funda a busca de um sentido, sobretudo quando este se esvai. A redescoberta

<sup>204</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1017a.

<sup>205</sup> Ibidem, *Peregrinaje de la Poética de Aristóteles*, p. 35

<sup>206</sup> TAVAGLIA, Luiz Carlos. *Gramática: ensino plural*. São Paulo: Ed. Cortez, 2005, p. 30.

<sup>207</sup> SESBOÛE, Bernard (dir). *O Homem e sua Salvação (séculos V-XVII) – História dos Dogmas – Tomo 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, pp. 191-227.

da *aisthesis* da *tragédia* coincide com a *morte da teodiceia* [*Gott ist tot*], e a recusa das respectivas instituições religiosas onde essa categoria reside em forma de discurso *kerigmático*, e assim como produtoras históricas de sentido coletivo dentro de uma arquitetura social que passou a ser vista como legitimadora da contradição<sup>208</sup>. O *kerigma* tributário do *otimismo estético teológico* fora sentido como um anestésico dos horizontes de expectativa do indivíduo, enquanto atenua os anseios de mudança.

A *recusa* ou a *não recepção* de Deus na literatura se deu como *destruição poética* da teodiceia em nome de uma sensibilidade ética de época que foi sendo cunhada como alteridade dentro do horizonte de expectativas do indivíduo moderno. A *Estética da Recepção* já havia apontado que a forma de pensar que desconsidera a subjetividade, ou seja, sensibilidade do outro, é no mínimo, potencialmente autoritária e engendra no imaginário social a possibilidade de formas de autoritarismo, e o consequente não reconhecimento da alteridade e do conflito como dimensões fundamentais da existência. A literatura nesse sentido colabora como depuradora moral *provocando* a repensar as formas históricas de cristandade remanescentes na mentalidade cristã. O reconhecimento da crítica literário-histórico-social tem um efeito redentor ao horizonte de expectativas do indivíduo afetado por formas de apatia institucional, ao mesmo tempo em que reforçar um otimismo estético, reforça a não-recepção do discurso teológico.

Por outro lado, a recepção de uma obra acontece por sua pertinência à sensibilidade subjetiva, e é uma dimensão fundamental da fé enquanto experiência de conhecimento de Deus, pois não se trata de mera recepção informativa, mas da abertura existencial para a recepção da graça enquanto vida de Deus que se autocomunica, e sendo assim, a apresentação da fé em diálogo com a *poiésis* convida a repensar a fé em forma de *disposição estética* para a *catharsis* da graça, como caminho *performativo* para a *dilatação* da liberdade em decidir por aquilo que faz sentido em sua vida, ou ainda, descobrir a experiência de Deus como busca de uma existência autêntica, redescobrendo assim, também o papel questionador da fé, a começar pela crítica aos anestésicos próprios, para adentrar

<sup>208</sup> BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido – A orientação do homem moderno*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, pp. 25-63; BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Col. Antropologia. Petrópolis: Vozes, 1985, pp. 173-215.

ao complexo mundo do desejo humano, *locus receptionis* da fé.

Isto posto, em nossa perspectiva de labor teológico optamos, em princípio pelo *otimismo trágico* da *patodiceia*<sup>209</sup> enquanto tem como ponto de partida a resposta do indivíduo [*diké*] àquilo que lhe afeta [*pathos*] em sua sensibilidade histórica do que alguma forma de tentar salvar um otimismo estético como vestígio da teodiceia que enfoca a reflexão em uma certa resposta divina *ab solo*. Dentro do otimismo trágico da patodiceia a tragédia não encontra um sentido dentro de um equacionamento teológico-causal como mal necessário, mas é um mal a ser superado porque não faz sentido.

Em nossa proposta, a *resposta* [*diké*] *divina* [*theós*] acontece na forma de unidade e presença na *subjetividade* [*pathos*] em busca de sentido [*logos*], sendo a *poiésis* uma categoria apropriada para tal desvelamento. Deste modo, em se tratando do universo da literatura a questão estética vem ao encontro da mudança de época em que o indivíduo se orienta pela *perspectiva*, mais que isso, permite que a questão da *poiésis* seja visto como uma construção e experimentação de imagens de mundos [*Weltbild*], que alarguem a própria percepção de si e de seu entorno, como antropologia literária, ou seja, como “forma não teórica de conhecimento”<sup>210</sup> do humano, que se exprime, portanto, por meio de imagens e símbolos valorizando o elemento existencial do objeto de conhecimento e assim dialoga com horizonte de expectativas do indivíduo, como hermenêutica de uma busca de sentido.

A *poiésis* contemporânea, por sua redescoberta da *mimesis*<sup>211</sup> se abre como *aisthesis* que ilumina a própria existência, enquanto forma de se conhecer diante do texto oferecendo imagens que articule sua experiência existencial, bem como provocando a uma *catharsis* da situação pática do ouvinte/leitor em direção a uma atitude como resposta àquilo que se lhe afeta a existência, ou ainda como aqui categorizamos como *patodiceia*. A *poiesis* é um elemento privilegiado para oferecer um *logos* ao *pathos* enquanto não somente visa uma dissertação de si, mas perscrutar a existência em busca da elaboração das *formas* mais sensíveis em

<sup>209</sup> Ibidem, *Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia*, p. 283s.

<sup>210</sup> Ibidem, *O Drama da Salvação*, p. 54.

<sup>211</sup> HAMBURGER, Käte. *A Lógica da Criação Literária*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986, pp. 39-135; AUERBACH. *Mimesis*. Col. Estudos. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971, pp. 1-20; 122-147.



que se dão as possibilidades mais significativas e epifânicas do desejo a fim de compor um projeto existencial, como sentido a própria vida. O que aqui chamamos de *poética* será entendido como uma lógica de conhecimento existencial a partir da própria subjetividade enquanto encontro de descoberta de sentido e confronto com o sem sentido da existência na sua dimensão mais primária que compõe a própria subjetividade, entendido como sinônimo do que a filosofia e a teologia antiga chamaram de *pathos*, e, portanto, concedendo à subjetividade um papel de destaque à consciência de si e de seu entorno. Por *pensamento poético* então, aqui se fala da busca de sentido da existência ou *patodiceia* por meio da apropriação existencial das formas poéticas.

O pensamento poético dentro da patodiceia visa a reinvenção da existência em função de um sentido mais profundo, ou melhor, dizendo, mais humano. E a questão religiosa enquanto lida como questão existencial, passa por essa *poiésis*. Não se trata de uma recusa da tradição de um pensamento, mas de captar nela “um acervo de sabedoria humana” uma vez que as antigas linguagens se tornaram estranha com as mudanças de época. A tradição é revisitada com as inquietações do *pathos* contemporâneo a fim de serem recebidas criativamente, como é a reinvenção do Decálogo por Elisabeth Lukas<sup>212</sup>:

---

<sup>212</sup> *Decálogo em versão logoterapêutica* In LUKAS, Elisabeth. *Psicologia Espiritual*. São Paulo: Paulus, 2002, pp.43-59.

<i>Decálogo</i>		<i>Versão logoterapêutica</i>
Amar a Deus sobre todas as coisas.	<i>1º mandamento</i>	Manterás a relação com a transcendência.
Não tomar seu Santo nome em vão.	<i>2º mandamento</i>	Conservarás tua receptividade aos valores.
Guardar domingos e festas de guarda.	<i>3º mandamento</i>	Periodicamente recolher-te-ás para dialogar com a tua consciência.
Honra pai e mãe.	<i>4º mandamento</i>	Perdoarás aos teus pais os erros que cometeram contra ti.
Não matar.	<i>5º mandamento</i>	Afirmarás incondicionalmente o sentido da vida.
Não pecar contra a castidade.	<i>6º mandamento</i>	Consentirás que a tua satisfação seja o efeito secundário de um ato de amor.
Não furtar.	<i>7º mandamento</i>	Só tomarás para ti e assumirás o que te for destinado.
Não levantar falso testemunho.	<i>8º mandamento</i>	Não multiplicarás o sofrimento entre as pessoas do mundo.
Não desejar a mulher do próximo.	<i>9º mandamento</i>	Respeitarás e preservarás a unidade da família.
Não cobiçar as coisas alheias.	<i>10º mandamento</i>	Não aspirarás a ter, mas a ser.

## 2

## O pensamento poético como forma de patodiceia

*Os escritores que atravessaram  
o inferno da desesperança e que experimentaram  
a aparente carência de sentido da vida  
podem oferecer o seu sofrimento,  
como um sacrifício, no altar do gênero humano.  
As suas revelações ajudarão o leitor que  
sofra estado idêntico a superá-la.  
Viktor Frankl, Logoterapia em contos*

A recuperação da categoria da *poiésis* é um dos grandes temas do pensamento contemporâneo como reação a um mundo tecnicista, de definições cartesianas, ética utilitarista e que vê na arte mera distração ou na melhor das hipóteses, produto de mercado, quando não produto para o mercado.

O pensamento poético é constitutivo do ser humano e a criação da linguagem lhe é sinal do salto evolutivo no modo de ser. O desenvolvimento das linguagens revela sua capacidade de reinventar o mundo, ou ainda o pensamento poético revela sua capacidade de reinventar o humano que habita este mundo. A pertinência do pensamento poético não é uma novidade, mas sim a recuperação de uma identidade, presente, sobretudo na consciência religiosa do ser humano de um mistério que habita a vida, desta vida que apesar de absurda, carrega o grande mistério de nela ainda se encontrar um sentido. O pensamento poético tem o ofício da esperança na história da humanidade, como esperança de reinvenção do futuro aproximado na consciência do poeta-artista-filósofo-teólogo.

### 2.1.

#### Fundamentos do pensamento poético

É tarefa por demais difícil, para não ceder à tentação de dizer impossível, recuperar uma história do pensamento poético, pois este está presente na própria história humana, não somente como história da sua linguagem, mas como história da consciência de si, expresso em linguagens múltiplas como distintas inteligências de perspectiva sobretudo, pela linguagem poética por sua capacidade de des-velar sem de-finir, e assim mantém dimensão humana de mistério nunca esgotável, um ser humano que sempre se des-vela e re-vela.

### 2.1.1.

#### A *poiésis* e a *rethoriké* de Aristóteles

A *poiésis* como chamou Aristóteles (384-322aC) compõe juntamente com a *rethoriké*, sua Arte Retórica e se dirige diretamente ao *pathos*<sup>213</sup>. Este é visto como “aquilo que altera o juízo”, a saber a *diké*<sup>214</sup>. A poesia, portanto, está em função de compor o juízo da consciência, mobilizando por meio da arte de provocar uma experiência que una o leitor/ouvinte à atitude perante a vida.

A *beleza* [*kalos*]<sup>215</sup> da poesia e sua força de mobilização [*dinamis*] se encontra na *composição* [*sinístasthai*] do Mito, portador do caráter ético em que por suas ações revelam os valores da cultura. O *método* [*methodou*] de composição do Mito se dá ao indagar-se pelas coisas primeiras [*próton*]<sup>216</sup>, a saber que toda a poesia [Epopéia, Tragédia e poesia ditirâmbica] é uma *imitação* [*mimésis*], distinguindo-se apenas pelo fato de imitarem por *meios* (prosa ou verso), *objetos* (homens melhores, piores e “iguais a nós”) e *modos* (Tragédia e Comédia) diversos<sup>217</sup>. A poesia é a “invenção da imitação” do *caráter*, das *paixões* e das *ações*<sup>218</sup>. De modo que, diz o Estagirita, se alguém compuser em verso um tratado de medicina ou física, este é somente chamado “poeta” no sentido vulgar<sup>219</sup>.

O poeta, para Aristóteles, é aquele que imita o ser humano a partir de pessoas “melhores”, “piores” ou “iguais a nós”. A Tragédia ou o drama se dirige especialmente à imitação das melhores pessoas e suas ações [*drontas*] ao passo que a Comédia procura imitar os piores homens<sup>220</sup>. A imitação é congênita no ser humano e ao mesmo tempo ele é o *imitador* por excelência [*mimetikótaton*] e por *imitação* aprende [*mathésis poietai*] e chega até mesmo a entender que o ser humano é agraciado [*kairéin*] na *arte da imitação* [*mimésis poietai*]<sup>221</sup>, ao

<sup>213</sup> A relação entre *pathos* e *poiésis* é um pressuposto da poética antiga, como pode ser verificar em Horácio e Longino. cf. ARISTÓTELES; HORÁCIO; LONGINO. *Poética Clássica*. São Paulo: Editora Cultrix, 2005, pp. 55-68; 69-114.

<sup>214</sup> *Rethoriké*, I, 20.

<sup>215</sup> *Peri Poiétikes*, I, 1.

<sup>216</sup> Idem.

<sup>217</sup> Ibidem, I, 2.

<sup>218</sup> Ibidem, I, 3-4.

<sup>219</sup> Ibidem, II, 5..

<sup>220</sup> Ibidem, III, 9-11.

<sup>221</sup> Ibidem IV, 13

provocar a “purificação das paixões” [*pathemáton kátharsin*]<sup>222</sup>.

Porém o elemento mais importante para Aristóteles é a “trama dos fatos” [*pragmáton sístasis*]<sup>223</sup> pois a Tragédia não se destina à imitação de homens tanto quanto à imitação de “ações e vida” [*práxis kai bios*], que levam à felicidade ou à infelicidade. A “finalidade” [*telos*] da vida é a “ação” que os seres humanos praticam<sup>224</sup>. Logo, a *poiésis* da Tragédia, composta pelas ações e o Mito (portador das ações) está em função da *práxis*, finalidade da vida e “a finalidade é de tudo o que mais importa”<sup>225</sup>. Por isso o terceiro elemento da *poiésis* é o pensamento [*dianóia*] pelo qual se revela [*apofáinontai*] a consciência na qual é gerada a ação<sup>226</sup>. O pensamento é o processo que produzirá o efeito desejado no *pathos* demonstrando, refutando ou suscitando a percepção afetiva de onde emerge o desejo da ação<sup>227</sup>.

O pensamento poético na Tragédia se situa como mediação entre o “nó” e o “desenlace” da trama, de modo que o “nó” é “aquele lugar onde se dá o passo para [*skáton*] a boa ou má fortuna”<sup>228</sup>, integrando assim as quatro partes da Tragédia, além da trama, a peripécia, o reconhecimento de caráter e o sofrimento que se impõe como fatídico [*patétike*]<sup>229</sup>. O pensamento poético se constitui como um princípio de ação o que permite que a Tragédia seja a imitação de uma “ação completa”, ou ainda de um “todo”, isto é, aquilo que tem “princípio, meio e fim” [*archén kai méson kai teleutén*]. A categoria “princípio” não se limita à origem, mas sim ao processo pelo qual algo se une ao seu fim, no qual há uma mediação [meio] que integra esses dois estágios (princípio e finalidade) compondo o todo da ação, ou seja, sua totalidade de sentido. Por isso, os Mitos não devem começar e terminar ao acaso, mas sim devem se conformar aos princípios<sup>230</sup> e fundamentalmente ao que melhor revela tais princípios, o “belo” [*kalón*] que torna o mito um “ser vivo” [*Zóon*] a partir da “grandeza e ordem” [*megéthei kai*

<sup>222</sup> Ibidem, IV, 27.

<sup>223</sup> Ibidem, VI, 31.

<sup>224</sup> Ibidem, VI, 32.

<sup>225</sup> Idem.

<sup>226</sup> Ibidem, VI, 36.

<sup>227</sup> Ibidem, XIX, 113.

<sup>228</sup> Ibidem, XVIII, 105.

<sup>229</sup> Ibidem, XVIII, 106; XXIV, 151.

<sup>230</sup> Ibidem, VII, 43.

*taxei*] no qual consiste o belo aristotélico<sup>231</sup>.

O Estagirita afirma que não é “ofício do poeta narrar o que aconteceu” mas há no poeta um ofício de esperança pois deve “representar o que poderia acontecer” e por isso a *poiésis* é “mais filosófica” que a história pois se remete ao “universal” [*katholou*] ao passo que a segunda ao “particular”<sup>232</sup>. No entanto, o poeta acessa o universal a partir da concretude da imitação, pois devem viver “as mesmas paixões” [*en tois páthesin*]<sup>233</sup> dos personagens.

Já na Retórica, Aristóteles procura descrever o *pathos* do ouvinte dada a necessidade de encontrar um *logos* adequado para cada *paixão* entendidas aqui como estados psíquicos ou afetivos, a saber: cólera, calma, temor, segurança (confiança, audácia), inveja, impudência, amor, ódio, vergonha, emulação, compaixão, favor (obsequiosidade), indignação e desprezo<sup>234</sup>. Há na alma aristotélica, tal qual na alma platônica<sup>235</sup>, um princípio ativo e um passivo e a ação provocada pela paixão sofrida é mediada pelo *logos* que conduz ao Bem, de modo que a ignorância ou ausência de *logos* ao *pathos* conduz à maldade. Em Platão, a virtude ou a busca da excelência da vida [*areté*], capaz de lutar com as paixões, está vinculada ao *logos*, sobretudo em *Mênon*, mas não há possibilidade de uma passagem da paixão ao *logos*, sendo antes o que faz com que se ignore o *logos*, segundo Meyer<sup>236</sup>, e assim fortalecer a força da vontade de não se deixar guiar pelas paixões simplesmente em uma dinâmica de estímulo-resposta.

Contudo, para Aristóteles, o saber apodídico sobre o qual se formam as afirmações do *logos* é insuficiente para conduzir o *pathos* à virtude. Deste modo o exercício do *logos* é uma ascese não somente sobre o *pathos*, mas a partir do *pathos*, e sendo assim, se a contradição pretende ser eliminada nos procedimentos lógicos do *Organon*, na poética é apenas a constatação de um ponto de partida da situação pática, buscando uma orientação a partir do *logos* para a virtude. Em Aristóteles, portanto, o *pathos* é capaz do *logos*, porém é mais suscetível ao *logos* poético por sua capacidade de mobilizar o *pathos* à *práxis* por meio da *mimésis* e

<sup>231</sup> Ibidem, VII, 44.

<sup>232</sup> Ibidem, XIX, 50.

<sup>233</sup> Ibidem, XVII, 100.

<sup>234</sup> Conforme tradução de Isis Borges B. Fonseca. Cf. ARISTÓTELES. *Retórica das Paixões*. Martins Fontes, 2003, p. 71.

<sup>235</sup> *Republica*, 439c-440a.

<sup>236</sup> Cf. Prefácio de Michel Meyer cf. Ibidem, *Retórica das Paixões*, p. XXII

seu efeito *cathársico* de purificar a ilusão das paixões para o *kalós*, e diríamos aqui para uma *paixão* mais bela, na medida em que expressa melhor o bem.

O *pathos* aristotélico é sua voz da contingência<sup>237</sup>, a voz que revela a essência de si, e ao mesmo tempo o que ainda não é a potência do ser que almeja o ato do devir. O *pathos* pede o desvelar de um *telos*, de uma finalidade no qual se desdobra o devir<sup>238</sup>. Contudo, o *logos* objetivo não é suficiente, mas há que se encontrar a razão da paixão, o que afeta e ao mesmo tempo define o sujeito, de modo que este *logos* tem em vista a *práxis* do sujeito, como um des-velar do que co-responde à voz da paixão, em busca da construção de um *ethos* que permita integrar a contingência do desejo. O *pathos* como capacidade humana de ser afetado, se torna *paixão* como expressão concreta da natureza humana que pede uma ação significativa, mediado por um *logos* personalizado, ou se preferirmos, que atenda demandas pessoais.

A paixão aristotélica, portanto, diferentemente de Platão, ou do que foi visto nele, identificando-a como causa da desordem, é exatamente a sede da ordem, de onde deve emergir a construção da *Polis*, a organização política da sociedade, por sua capacidade de ser afetada pelo outro, estabelecendo uma relação com o outro em que se cria uma representação do outro a partir do que ele provoca no indivíduo, ou do que se é atribuído ao outro como responsável do efeito produzido. É aqui que se dá a união ou desunião entre pessoas, na condição afetiva humana, mediada por um *logos* que dê condições de respostas à situação pática entre os indivíduos, de modo que o *logos* seja uma *paixão refletida* e subordinada a um fim *refletido*, a busca do Bem na *Pólis*.

O *logos* da *poiésis* não se restringe a afirmações, mas implica em uma dinâmica contemplativa e ativa de modo que seja o *logos* contemplação para ação, provocados pela *mimésis* que tem como ponto de partida exatamente o *pathos* e como finalidade a depuração deste para um *ethos*, diríamos, que se move do passional ao empático, que a contemplação está em função de refazer a imagem que se tem do outro e a imagem que o outro tem de si, epicentro das paixões, bastante evidentes na paixão da cólera, por exemplo, em que é alimentado por uma autorrepresentação de superioridade em relação ao outro desprezado de sua

---

<sup>237</sup> Ibidem, p. XXXII.

<sup>238</sup> Ibidem, p. XXXIII.

condição de par e reduzido a um inferior<sup>239</sup>. Sendo assim, a paixão não somente é subjetiva, mas também e, sobretudo, é afetada por outro, em que as imagens são mutuamente criadas a partir de seus contextos, de modo que cada paixão na Retórica precisa ser considerada em três pontos: 1) em que disposições estão as pessoas afetadas; 2) contra quem se dirigem, e; 3) por quais motivos. Aristóteles cita como exemplo, exatamente a paixão da cólera e menciona que se um ou dois desses pontos fosse conhecidos seria impossível inspirar [*empoiein*] a cólera, enquanto recurso retórico que incita a essa paixão<sup>240</sup>.

Assim, se a *rethoriké* procura descrever as *paixões* ou ainda as situações que as inspiram, a *poiésis* está em função de mover o *pathos* para a *práxis* individual sim, mas que compõe uma nova atitude política e assim o faz pela *mimésis*, ou seja, pela *imitação* da vida em função de provocar uma *katharsis* de modo que o cidadão [*politai*] ao identificar-se com o personagem da tragédia purifique a *diké*, ou seja, o juízo que permite um novo *logos* em relação ao *pathos*.

A *poiésis* da *mimésis* está em função de reaviver o *pathos* das pessoas no personagem, pois os mitos devem ser apreensíveis pela memória<sup>241</sup> recordando assim a identidade a partir da revelação *katharsica* do *pathos*, ou seja, a verdade se desvela como uma ação sofrida mobilizando a uma [re]invenção [*poiésis*] da consciência[*diké*]. A *poiésis*, portanto, em Aristóteles pode ser vista como *pathodiké*, como formação da consciência a partir do *pathos*, ou ainda, a partir da subjetividade que compõe a intersubjetividade da *polis*.

### 2.1.2.

#### **A lógica poética de Giambattista Vico**

Giambattista Vico (1668-1744) é um leitor atento de René Descartes (1596-1650) e crítico a um “cartesianismo linguístico” que passa a ocupar o lugar das *humanae litterae*<sup>242</sup> e consequentemente da “sabedoria poética” e da “lógica da fantasia”<sup>243</sup>, a fim de explicar o mundo cartesianamente como única alternativa

<sup>239</sup> Ibidem, *Retkoriké*, II, 30.

<sup>240</sup> Ibidem, I, 25.

<sup>241</sup> Ibidem, VII, 44.

<sup>242</sup> VERENE, Donald Phillip. *Prefazione* In GRASSI, Ernesto. *Vico e l'umanesimo*. Milano: Guerini e Associati, 1990, pp. 10ss.

<sup>243</sup> Literalmente “poetica wisdom” e “logic of fantasy” cf. VERENE, Donald Phillip. *Vico's Science of Imagination*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1981, p. 74. Também a ideia de poesia bíblica hebraica constitui a busca de uma forma de sabedoria cf. SKEHAN, Patrick W. *Studies in Israelite Poetry and Wisdom*. The Catholic Biblical Quaterly – Monografy Series I.



metodológica no interior da modernidade<sup>244</sup>. Neste cartesianismo, a mente humana ao duvidar de tudo o que é sensível<sup>245</sup> se fecha sobre si mesma, se apoiando apenas nos encadeamentos dedutivos da lógica, excluindo assim o intercâmbio entre aquilo que se chama de *ciência natural* e as imagens concretas da vida social, mais precisamente entre *linguagem e práxis* do cotidiano, reduzindo assim radicalmente a capacidade que a linguagem literária e artística têm de criar formas de unidade de percepção como núcleo organizador da sociedade e fomentar a vida comunitária, pois propiciam a troca de experiências ao fornece-las imagens que as torne comum. Vico chama essa dinâmica humana de “senso comum”, como uma *categoria universal*, pois está na base do desenvolvimento de todas as culturas, como forma de *fundo comum de verdade*<sup>246</sup>. Contudo, essa categoria foi tida por algo que não merece atenção científica e pré-reflexivo, pela compreensão de *razão abstrata* cartesiana. Na perspectiva viquiana, o senso comum é uma realidade primordial para a condição humana.

Vico empreende então seu projeto de *Ciência Nova* e tem por objeto o desenvolvimento dos costumes apreendidos do *senso comum* enquanto são portadores de uma metafísica dos costumes, mas que só podem ser apreendidos unindo filosofia (leia-se Descartes) e retórica, de modo que a perspectiva viquiana irá cunhar uma *lógica poética* para tanto.

O filósofo italiano apreende a distinção da lógica cartesiana e a lógica poética de Tomás de Aquino de sua obra *De differentia verbi divini et humani* na qual a alma humana por haver cogitações, incita o pensamento a discorrer a procura de conhecer a realidade das coisas, e portanto opera em um dinâmica de conhecimento *discursiva e processual*, e assim sendo, parcial da realidade, ao passo que em Deus há um *conhecimento intuitivo* no qual há um conhecimento

---

Washington, 1971.

<sup>244</sup> PEREIRA FILHO, Antonio José. *Linguagem e Práxis: Vico e a crítica à concepção cartesiana da linguagem*. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, Departamento de Filosofia, São Paulo, 2010, p. 23s. A referida tese merece destaque especial para a apresentação da obra de Vico.

<sup>245</sup> DESCARTES, René. *As Paixões da Alma: Um tratado sobre as paixões humanas em 212 temas*. São Paulo: Editora DPL, 2004, pp. 7-42. cf. ainda sobre a “solução cartesiana” SOLÈRE, Jean-Lucs. *Remediar as paixões: da fortitudo antiga e medieval à “resolução cartesiana”* In BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; Renault, Laurence. *As Paixões Antigas e Medievais: Teorias e críticas das paixões*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, pp. 243-284.

<sup>246</sup> Toda cultura carrega elementos comuns com outras culturas como ritos de matrimônio, formas de religiosidade, laços familiares, senso de justiça, rituais fúnebres, perspectivas escatológicas, e assim pordiante. Cf. VICO, Giambattista. *A Ciência Nova*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenbenkian, 2005, § 144.

intelectual absoluto que correlaciona *verum* e *factum* em uma contemplação [*mirandum*] da totalidade<sup>247</sup>. A lógica poética deste modo se aproxima do *verbum* divino, como modo de captar a realidade, de modo sintetizador, ao passo que a lógica abstrata *separa* e *divide*, para poder entender a economia das coisas.

A *lógica poética* viquiana opera pela interação entre *engenho*, *memória* e *fantasia* como facetas de uma mesma faculdade que interagem entre *mente* e *corpo*, sendo está a raiz daquela, e, portanto, o *sentido* se processa a partir dos *sentidos*, *reflexão* da *sensibilidade*<sup>248</sup>. A linguagem deriva da sensibilidade corporal em que as coisas imateriais recebem sua significação da realidade material, como por exemplo, “cabeça” para “princípio”, “face e costas” para “frente e atrás”, o “tempo fechou” ou o “sol se abriu” para indicar as mudanças climáticas, de modo que a dimensão imagética, tem uma função “icônica”<sup>249</sup> da realidade, permitindo uma compreensão identitária.

A lógica poética resignifica os dados sensíveis e os reinventa em uma realidade simbólica, em que a *memória* fornece a recordação sensível do contato físico da realidade, a *fantasia* altera a imagem da realidade dando ênfases em determinados aspectos significativos formando uma sedimentação de sentido regulada pelo *engenho* de conformar a imagem à ordem do real<sup>250</sup>, atribuindo um sentido ao mundo fundado e transfigurado em um “universal fantástico”<sup>251</sup>, que atua de modo hipodigmático, como fundamento dos paradigmas culturais, constituindo-se como uma “tópica sensível”<sup>252</sup>, transposta na forma imagética, como *similitude* das inquietações humanas, presente na própria condição humana enquanto “poesia natural”.

A tensão criativa da *lógica poética* está em função de desvelar algum sentido da realidade, sendo ela inclusive doadora do labor do *cogito* cartesiano, sendo os “universais lógicos” ou “filosóficos” um desdobramento do *universal fantástico*, porém que incorreram no lapso de colocar a “arbitrariedade do signo linguístico” em primeiro plano, privilegiando a relação entre *res et cogito* da

<sup>247</sup> “Sobre a diferença entre a palavra divina e a humana” In TOMAS DE AQUINO. *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 233-293.

<sup>248</sup> Ibidem, *Ciência Nova*, § 699.

<sup>249</sup> Ibidem, § 405.

<sup>250</sup> Ibidem, § 819.

<sup>251</sup> Ibidem, § 852.

<sup>252</sup> Ibidem, § 214.

lógica formal em detrimento da relação *res et verba* da lógica poética<sup>253</sup>:

Assim, de uma frase poética, por exemplo, “ferve-me o sangue no coração” (que é um falar, por propriedade natural, eterno e universal para todo o gênero humano), do sangue, do ferver e do coração fizeram uma palavra única, como um gênero, que os gregos chamaram *stómakhos*; os latinos, *ira*, e os italianos *collera*.

### 2.1.3.

#### **O pensamento poético a partir de Martin Heidegger**

Martin Heidegger (1889-1976) talvez seja o primeiro autor contemporâneo a se dedicar a um pensamento poético e, como leitor de Nietzsche<sup>254</sup>, assume toda a crítica de uma teodiceia apática estreitada pela linguagem de um racionalismo preocupado com suas definições, acabando por dispensar a dimensão subjetiva da resposta que o indivíduo deve dar aos seus dramas vividos em seu interior [*Ursprung*]. Em outras palavras, de nada ou muito pouco adianta saber o que Platão, Aristóteles, Zenão, Epicuro, Agostinho, Tomás de Aquino respondem objetivamente sobre a questão do sofrimento se o “eu” não souber e não puder responder pessoalmente a esta questão. A ilusão de entender o humano como uma equação matemática da física em que, encontrando-se as causas, cessam os efeitos, não foi além de um diagnóstico que, mesmo sendo preciso, passa a ser duvidoso quando não responde às circunstâncias que se impõe fatidicamente expondo a finitude humana. Heidegger, dedicando-se a esta questão, refunda a metafísica clássica como procura pelo *Ser*, ou ainda pelo *sentido do Ser*, ou ainda mais precisamente por uma particularidade do *Ser* que é o “ser” humano, que tem como modo próprio de ser a *existência*, ou seja: seu modo de ser é um estar “presente” no tempo, um “ai-ser/estar” [*Da-sein*]. Para o filósofo alemão, em sua crítica à Metafísica, a pergunta pelo Ser só é significativa quando é ontologicidade do ente, isto é, o Ser é pensado na condição situacional, como ser-no-mundo, ou seja, entende o mundo como universo que o circunda, e é a ontologia poética que resgata a meditação do Ser.

Seu pensamento, portanto, parte da fenomenologia da condição humana como procura do sentido do ser, isto é, uma ontologia fundamental que intenta responder à questão fundamental sobre o ser, revelando sua estrutura fundante como uma hermenêutica aplicada à existência. Ela diz respeito “às coisas em si

<sup>253</sup> Ibidem, § 460.

<sup>254</sup> HEIDEGGER, Martin. *Nietzsches Wort “Got ist tot”* In *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 6ª. ed. 2003, pp. 209-264.

mesmas” [zu den Sachen selbst]<sup>255</sup>. Explorando a etimologia do termo “fenomenologia”, o pensador alemão utiliza *fainomenon* [faino, menon] como “aquilo que traz para a luz do dia, por no claro” [an den Tag bringen, in die Helle stellen]<sup>256</sup>. No caso de *logos*, resgata seu substrato semântico mais profundo, *apofainesthai* [avpofai, nesqai] sinônimo de “aquilo que deixa e faz ver” [läßt etwas sehen]<sup>257</sup> sobre o que discorre, em que se dá o discurso autêntico quando retira “o que” [was] diz [dichtung] daquilo “sobre o que” [aus dem] discorre. Devido à sua função de revelação, tem o caráter de articulação, como rearranjo dos elementos dentro de uma forma estrutural de *suvnqesij*, ou seja, deixa e faz ver algo como numa “re-união” [Beisammen]<sup>258</sup> com outro, na medida em que se articula em conjunto. Assim é que assume a sua função de “des-cobrir” ou “des-ocultar” [avlhqeu, ein] o ente sobre o qual discorre na *synthesis* [suvnqesij] do que é dito. Ao contrário o discurso falso “en-cobre” [yeu, desqai] a percepção do que é “verdadeiro”, e o “des-coberto” [avlh, qeia] só pode ser captada pela consciência [noei/n] e não somente pelos sentidos [ai; sqhsij] de per si. Por isso mesmo nunca poderá ser falsa, nunca poderá “en-cobrir”, pois a consciência não pode enganar a si mesma. Não obstante, ela não se isenta de sofrer uma “não-percepção”, uma insuficiência para o acesso do que se “faz e deixa ver” do discurso. Fenomenologia aqui, então, seria “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo”. O *logos* só pode se estabelecer a partir da própria coisa em seu modo próprio de ser, a saber: na existência humana, em seu claro-escuro de “des-cobrir/en-cobrir” o sentido do ser<sup>259</sup>.

O modo como se revela o sentido do ser é projetando-o para “possibilidades” [Möglichkeiten]<sup>260</sup>. Assim, a interpretação subjetiva não corresponde a um relativismo absoluto que levaria a legitimação de qualquer situação, mas a busca da consciência de encontrar a melhor projeção da existência. É uma [re]elaboração das possibilidades de “se” compreender, em que o “ser” se insere no conjunto de compreensão do todo e se projeta na busca de um

<sup>255</sup> Ibidem, *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, p. 27

<sup>256</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>257</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>258</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>259</sup> Ibidem, pp. 27-39.

<sup>260</sup> “Das Dasein entwirft als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten” cf. ibidem, p. 148.

sentido maior do “modo” de ser. Assim, a interpretação nunca é “isenta” de pressuposições, mas é, sim chamada a re-elaborar as possibilidades hermenêuticas de quem infere a interpretação dentro do círculo possível do fenômeno, desde ser-no-mundo tal qual produto dele a busca de sua autenticidade-no-mundo, em suas amplas dimensões de si. Assim, dois aspectos devem ser levados em consideração na interpretação do fenômeno: ela nunca é isenta do universo de quem interpreta, bem como deve respeitar o universo de possibilidades que o seu círculo ontológico comporta<sup>261</sup>.

Ademais, e principalmente, tais possibilidades são sentidas em forma de *sintonia* [*Stimmung*]<sup>262</sup> com a condição humana de possibilidade de ser significativa, ou seja, portadora de sentido como indicativo daquilo que afeta, que toca a existência, pois o modo de ser do humano no mundo é sempre de forma “afetiva”, revelando como as coisas, os outros, as situações da vida afetam a existência e, conseqüentemente, revelando a si mesmo neste mundo. Assim, a *Ursprung* heideggeriana é trabalhada não somente no sentido da *angst* kierkegaardiana, mas como lugar da experiência *originante* de um sentido. Em *A Origem da Obra de Arte* de 1960<sup>263</sup> aborda não somente como o artista é a origem [*Ursprung*] dessa obra, mas também como esta é a origem do artista e um não vive sem a outra, de modo que não são dois, mas o mesmo reciprocamente por meio de outro elemento que vem a ser o primeiro: a arte<sup>264</sup>. A pergunta pela *origem* da arte é a *essência* da arte<sup>265</sup> que a obra de arte, por meio do artista, torna patente.

Esta *essência* da arte quando manifesta permite que o indivíduo identifique-se [*Stimmung*] em uma *possibilidade de ser* projetada a partir da arte manifesta em significados que permitem o desvelar do significante. Assim, a *essência do Ser* enquanto *sentido de vida* habita na linguagem, que não deve ser

<sup>261</sup> Ibidem, pp. 132-155.

<sup>262</sup> *Stimmung* de *Stimmen*, voto, uma disposição indicativa, daí as opções de “humor” ou “estado de humor” como indicativo do ser cf. ibidem, p. 134

<sup>263</sup> Cf. *Der Ursprung des Kunstwerkes* In *Holzweg*, op. cit.

<sup>264</sup> “*Der Künstler ist der Ursprung des Werkes. Das Werk ist der Ursprung des Künstlers. Keines ist ohne das andere. Gleichwohl trägt auch keines der beiden allein das andere. Künstler und Werk sind je in sich und in ihrem Wechselbezug durch ein Drittes, welches das erste ist, durch jenes nämlich, von woher Künstler und Kunstwerke ihren Namen haben, durch die Kunst*” cf. ibidem, pp.1-2.

<sup>265</sup> “*die Frage nach den Ursprung des Kunstwerkes wird zu Frage nach dem Wesen der Kunst*” cf. Idem.

confundida com mero “palavrório” [*Gerade*] que entulha a essência das palavras, mas vista como um “dizer” que “funda” no sentido revelado a “morada do Ser” como modo de concretizar a vida em um projeto<sup>266</sup>. Portanto, sendo a linguagem a *morada do ser*, na poesia encontra-se a *essência* da linguagem, na medida em que é um *logos* “apofântico” que permite a essencialização da existência, ou seja, a descoberta do sentido da vida. Heidegger, na última fase do seu pensamento, acredita ser a “poesia” e não o “conceito” capaz de “fundar” o sentido do ser, pois a existência tem uma dinâmica poética de se reinventar em novas possibilidades como busca de sentido. À medida que a poesia ausculta a *essência* das coisas, vai provocando uma *sinetização*, como uma “reunião originária” que vai des-velando o mundo como morada [*ethos*] do ser, e vai percebendo a cultura humana como “sin-t-ética” do *logos*, isto é, do *sentido* da vida humana. O pensamento poético, então, ex-põe [*poetar para fora*] o ser das coisas, no sentido de que é uma escuta do *pathos* para descobrir o essencial enquanto sentido. O pensamento poético não se orienta pela *aisthesis* [sentidos] ainda que não a dispense, mas antes conta com ela, porém poetiza para a *noein* [consciência]. Daí resulta uma “ontologia poética-fundamental” que vê a existência como *poiésis*, uma tarefa de criação e criatividade humana, que a poesia capta num “âmbito” da linguagem. A poesia é a própria *condição de possibilidade* da vida humana, pois “poeticamente/ Habita o homem sobre esta terra”<sup>267</sup>.

Outrossim, o *pensamento poético* nessa sua dinâmica de escuta corresponde ao *sagrado*, na qualidade de mistério da existência se encontra “oculto” como uma “imedição”<sup>268</sup> [*Unmittelbare*]<sup>269</sup>, mas se ouvido funda a unidade originária de um povo como expressão da unidade na diferença<sup>270</sup> e sua capacidade de se reinventar. A leitura que Heidegger faz de Hölderlin em *Germania* é que os velhos deuses helênicos morreram com a modernidade e deuses novos querem levantar-se. Nesse advento, pensa o autor que a Germânia tem uma missão especial em tal momento da história, em que a poesia ocupa esse papel de se

<sup>266</sup> Ibidem, *Brief Über den Humanismus*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000.

<sup>267</sup> Ibidem, *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004. Cf. ainda VATTIMO, Gianni. *Heidegger y la poesía como ocaso del lenguaje. Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1992.

<sup>268</sup> NUNES, Benedito. *Passagem para o Poético – Filosofia e Poesia em Heidegger*. São Paulo: Ed. Ática, 1986, p. 270; HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: B. Klostermann, 1951, p. 273.

<sup>269</sup> Ibidem, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 72.

<sup>270</sup> Ibidem, *Passagem para o Poético*, p. 271.

colocar “entre” o histórico e o a-temporal da existência humana, numa luta para resgatar o povo da trivialidade cotidiana da linguagem, visando à construção poética de sua morada. É captando o “aceno” dos deuses que se vão que o poeta capta o que lhes é essencial e o que fica deles, o que é “sagrado” como essencial que institui o Ser, pelos poetas<sup>271</sup>. É uma busca e uma tarefa radicalmente humana, que se vê envolta entre a confusão e a lucidez do *pathos* do homem nas escolhas de como suportar/fugir em meio à existência e seu potencial de absurdidade do nada, quando o sentido se esvai.

#### 2.1.4.

#### A Poética do Nada - nadificação e o papel da literatura em Sartre

A questão central de Jean Paul Sartre (1905–1980) incide sobre a liberdade e para isso busca esvaziar qualquer concepção de essência que previamente possa determinar um sentido pré-definido à existência humana, bem como sentido do outro, dos rumos da História, e sobretudo da existência de Deus e suas implicações decorrentes de definição da *essência* de uma natureza humana a partir da *analogia entis*, que determina o que cada indivíduo deve ser. Assim define seu *existencialismo ateu*<sup>272</sup>:

se Deus não existe, há ao menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por algum conceito e que esse ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana. O que significa aqui que a existência precede a essência? Isso significa que, primeiramente, existe o homem, ele se deixa encontrar, surge no mundo, e que ele só se define depois. O homem tal como o concebe o existencialista não é definível porque, inicialmente, ele nada é. Ele só será depois, e ele será tal como ele se fizer. Assim, não existe natureza humana, já que não há Deus para concebê-la. O homem é apenas não somente tal como ele se concebe, mas tal como ele se quer, e como ele se concebe após existir, como ele se quer depois dessa vontade de existir - o homem é apenas aquilo que ele faz de si mesmo. Tal é o primeiro princípio do existencialismo.

O método sartreano de destituir qualquer ideia de essência a priori constitui a *nadificação* a partir da descrição fenomenológica com o emprego da dúvida sobre tudo o que possa pré-conceber a existência concreta do indivíduo até a provocação da *náusea*<sup>273</sup>, em que a existência é percebida como absurda, o que pede um *humanismo*. Desta condição em que a *náusea* revela a condição do absurdo do nada da existência emerge a vontade de existir no qual a consciência

<sup>271</sup> Ibidem, pp. 39-40.

<sup>272</sup> SARTRE, Jean Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 24.

<sup>273</sup> Ibidem, *A náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

do ser se dá como consciência do outro, objeto do qual a consciência sai de seu vazio, de seu nada como consciência de algo. Do modo como o sujeito [*nada*] se relaciona com o objeto é que nasce o Humanismo.

Contudo seu principal obstáculo é o que Sartre chama de *má fé*, a tentação que carrega o indivíduo de sua condição de nada e aceitar alguma forma de determinismo, desejando ser o que o outro é, tornando este outro seu fundamento, isentando da responsabilidade de decidir o projeto de sua existência, fugindo da angústia, crendo equivocadamente ser livre, mas aceitando ingenuamente aquilo que outrem deseja que o “eu” seja: “aquele a quem se mente e aquele que mente são uma só e mesma pessoa, e isso significa que eu, enquanto enganador, devo saber a verdade que é-me disfarçada enquanto enganado”<sup>274</sup>.

A nadificação deve acontecer então não simplesmente olhando o outro, ainda que nos seus olhos, pois isso não é suficiente para mirar nele apenas um objeto com seus dados aparentes, mas se deve olhar com o olhar do outro, e este olhar que inclusive está voltado para mim e como objeto de seu olhar que condena o nada que eu sou. Neste olhar que se interpenetra há uma mútua percepção de objeto-objeto, que deve ser transformada na intersubjetividade da superação de olhar o outro como objeto, na medida em que se descobre na vergonha de aceitar ser mero objeto do olhar do outro<sup>275</sup>:

Quando sou visto, tenho, de repente, consciência de mim enquanto escapo a mim mesmo, não enquanto sou o fundamento de meu próprio nada, mas enquanto tenho o meu fundamento fora de mim. Só sou para mim como pura devolução ao outro [...] A vergonha é vergonha de si, ela é reconhecimento de que eu realmente sou esse objeto que o outro olha e julga. Só posso ter vergonha de minha liberdade enquanto ela me escapa para tornar-se objeto dado.

Assim, furtar-se à superação de pré-conceber o mundo no olhar que tem de si e de outrem acomodando-se na situação que lhe convém, ou pior ainda, aceitar sua condição inconveniente é negar a sua própria liberdade: “*Todo homem se refugia na desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo é um homem de má fé*”<sup>276</sup>. De modo que nenhuma escala de valores deve ser assumida simplesmente, mas a liberdade é o único fundamento dos valores,

<sup>274</sup> Ibidem, *O ser e o nada*, p.94.

<sup>275</sup> Ibidem, pp.-318-319.

<sup>276</sup> Ibidem, *O existencialismo é um humanismo*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 81.



devendo o ser humano viver como “fundamento sem fundamento” para decidir o que se quer ser em seu projeto de vida: “*o homem é apenas seu projeto, só existe na medida em que se realiza, ele é tão somente o conjunto de seus atos*”<sup>277</sup>. A liberdade deve se concretizar na *escolha livre* de lutar pela liberdade.

Em sua fase marxista<sup>278</sup> faz uma aproximação crítica, entusiasta da mudança histórica possível mas também incorrendo no erro de esquecer do indivíduo, da liberdade e do sentido da existência humana construída na subjetividade de cada um. O marxismo, portanto, de seu potencial transformador pode tornar-se outra forma de determinismo e alimentar outra forma de *má fé* na medida em que a subjetividade humana é abandonada, o Humanismo não é mais possível e o sujeito desfigurado, virando o marxismo uma doutrina de terror: “*O marxismo degenerará em uma antropologia inumana se não reintegrar em si o próprio homem como seu fundamento*”<sup>279</sup>.

#### 2.1.4.1.

##### A poética do nada e o apelo à liberdade

Qualquer forma de determinismo passa por sua formulação de linguagem objetiva, conceitual, pretensamente definitiva e suficiente para instituir um padrão de valores e uma definição de sociedade. A linguagem cria a doutrina e esta fundamenta a sociedade por meio da ideologia, que tende a moldar o indivíduo em um paradigma. A linguagem é utilizada para instituir determinismos e definir padrões de sociedade que desconsideram a importância do sentido da vida do indivíduo. Assim Sartre – em *Que é a literatura?* – começa se perguntando: *Que é escrever?*

A poesia, tal qual descrita pelo filósofo existencialista, “*não se serve das palavras*” mas “*antes as serve. Os poetas são homens que se recusam a utilizar a linguagem*”. A relação do poeta com a linguagem não se dá pelo uso dos significados em função da definição da verdade, mas antes escutam a *realidade*

<sup>277</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>278</sup> Costuma-se distinguir três fases no pensamento de Sartre: 1) A constituição do seu existencialismo e do método fenomenológico em *Ser e o Nada* de 1943; 2) Acrescenta-se sua preocupação histórica de corte marxista em *Crítica da Razão Dialética* de 1960, e; 3) Aproxima-se da teoria psicanalítica e da questão do inconsciente em o “*Idiota da Família*” de 1972, analisando sobretudo a biografia de Gustav Flaubert. Cf. BORNHEIM, Gerd. *Curso de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1989, pp. 195-203; LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Literatura e experiência histórica em Sartre: o engajamento* In *Dois Pontos*, vol. 3, Curitiba: UFPR, 2006, pp. 68-81.

<sup>279</sup> Ibidem, *Crítica da Razão Dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 109.

mesma da verdade que se recusa ser definida, e portanto, não manipulável, e sim revelável<sup>280</sup>:

é na linguagem e pela linguagem concebida como uma espécie de instrumento, que se opera a busca da verdade, não se deve imaginar que os poetas pretendem discernir o verdadeiro, ou dá-lo a conhecer. Eles tampouco aspiram a *nomear* o mundo, e por isso não nomeiam nada, pois a nomeação implica um perpétuo sacrifício do nome ao objeto nomeado, ou, para falar como Hegel, o nome se revela inessencial diante da coisa - esta, sim, essencial. Os poetas não falam, nem se calam: trata-se de outra coisa.

O poeta se recusa a uma relação de “*linguagem-instrumento*” que *domestica* a linguagem, ao passo que a poesia olha para a linguagem como viva, em seu “*estado selvagem*”. A “*atitude poética*” considera as palavras como “*coisas*” e não como “*signos*”<sup>281</sup>:

a ambigüidade do signo implica que se possa, a seu bel-prazer, atravessá-la como a uma vidraça, e visar através dele a coisa significada, ou voltar o olhar para a *realidade* do signo e considerá-lo como objeto. O homem que fala está além das palavras, perto do objeto; o poeta está aquém.

O que faz uso da linguagem enxerga nas palavras o que está procurando para seus objetivos, o poeta ouve as palavras, e é interpelado por elas. Para o primeiro as trata como “convenções úteis”, “instrumentos que vão se desgastando pouco a pouco e são jogados fora quando não servem mais”. Já para o poeta as palavras são vivas, o qual se *funde* a elas, pois “*o significado também é coisa, incriada, eterna*”<sup>282</sup>. O “falante” está situado na linguagem, “em situação de linguagem”<sup>283</sup> como prolongamento de seus sentidos, e as “manipula de dentro” porque “sente-as” como “sente seu corpo” como um “corpo verbal” em que está rodeado que estende sua ação sobre o mundo e “do qual mal tem consciência”. O poeta está “fora da linguagem” e “vê as palavras do avesso, como se não pertencesse à condição humana” e vê mesmo no uso das palavras para se comunicar uma barreira, dado o modo utilitário que o falante faz dela, sem certa veneração. O poeta não conhece as coisas por seus nomes, mas tem com elas um “primeiro contato silencioso” e em seguida se aproxima “tocando-as, tateando-as, palpando-as” e nelas “*descobre uma pequena luminosidade própria e afinidades*

<sup>280</sup> Ibidem, *Que é a literatura?* São Paulo: Edições Ática, 2004, p. 13. Aqui optamos pela tradução de Carlos Felipe Moisés, não sem consultar o original quando assim melhor elucidar o sentido do texto In *Que est-ce que la Litterature?* [s.l.]: Éditions Gallimard, 1948.

<sup>281</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>282</sup> Idem.

<sup>283</sup> “*en situation dans le langage*” cf. Ibidem, *Que est-ce que la Litterature*, p. 19.

*particulares com a terra, o céu, a água e todas as coisas criadas*”, porém as palavras “não o lançam para fora de si mesmo” mas “para o meio das coisas”<sup>284</sup>, no “*meio do mundo*” pois a *linguagem inteira* é para o poeta o “*Espelho do mundo*”, algo como que uma “*armadilha para capturar uma realidade fugaz*” e é a partir da “*imagem*” do significado que o “*representa*” que o significado é “*realizado*” no poeta e assim, se estabelece entre a “palavra e a coisa significada” uma “dupla relação recíproca de semelhança, de mágica e de significado”. A palavra não está simplesmente presa a uma definição objetiva, mas passa a ser um acontecimento na subjetividade do poeta que adentra no *ser da linguagem*, mais que a linguagem do ser e ali se lhe é revelado ao poeta, “*como um espelho*” a “*sua própria imagem*”<sup>285</sup>. As palavras para o poeta “já não são dele”, mas ele se percebe no espelho das coisas que refletem “*o céu, a terra e a própria vida*”, e se torna junto com elas as próprias coisas a partir do significado que ilumina o “*coração negro das coisas*”<sup>286</sup>.

A poesia provoca uma *interrogação* que “*não comporta resposta*” mas antes é sua própria resposta, é a “*interrogação tornada coisa*”. A poesia lança a vida em uma “*existência interrogativa*”<sup>287</sup>, e por isso mesmo, capaz de alcançar o absurdo do nada, e não sendo feita para a resposta, a mesma existência interrogativa prossegue sua contínua procura de um sentido para o absurdo da vida. Por isso mesmo é redundante falar de um “engajamento poético”, pois o engajamento com a coisa da realidade é parte do “microcosmo da poética”: “Compreende-se facilmente a tolice que seria exigir um engajamento poético. Sem dúvida a emoção, a própria paixão – e por que não a cólera, a indignação social, o ódio político – estão na origem do poema”<sup>288</sup>.

A crise social do início do século XX, que inclui a “crise da linguagem” é uma “crise poética”<sup>289</sup>, pois perde da consciência humana a sua busca de sentido, seu eterno descontentamento da existência rumo a um Humanismo.

A *atitude poética* está no lugar de um “sistema transcendente de valores” e sua “*contemplação inofensiva*” na indagação do que “vale a pena” nesse absurdo

<sup>284</sup> Ibidem, *Que é a literatura?*, p. 14-15.

<sup>285</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>286</sup> “le coeur noir des choses” cf. cf. Ibidem, *Que’est-ce que la Litterature?*, p. 16.

<sup>287</sup> Ibidem, *Que é a literatura?*, p. 17.

<sup>288</sup> Idem.

<sup>289</sup> Idem.

da existência para fazer do “falar” um “agir”. Ao “nomear” a conduta do indivíduo, “ele se vê” e sabe-se “sendo visto” e assim “passa a existir” e “assume dimensões novas”. A cada busca poética da palavra há um “desvendamento” da existência em que a pessoa se “engaja” um pouco mais “no mundo” e passa a “emergir” dela “um pouco mais” na direção do porvir reduzindo a recusa desse engajamento<sup>290</sup>.

Há com isso, uma espécie de *mística da poesia* no qual é preciso uma atitude de busca de “des-vendar” o enigma de si para além das palavras que o definem, pois a *situação de linguagem* é própria da realidade humana que o limita, mas ao mesmo tempo permite ir além: “*Deus, se existisse, estaria como bem viram certos místicos, em situação de linguagem, em relação ao homem*”<sup>291</sup>.

Enquanto as palavras permanecem apáticas elas não são significativas e não permitem tomar a consciência do ser, ou seja, do sentido da existência sendo por isso incapazes de transpor o *falar* para o *agir*<sup>292</sup>: “*É no amor, no ódio, na cólera, no medo, na alegria, na indignação, na admiração, na esperança, no desespero que o homem e o mundo se revelam em sua verdade*”.

O poeta é aquele que *desvenda* o “mundo” e especialmente “o homem para os outros homens” para que assim assumam sua “responsabilidade”, deixando de “ignorar o mundo” e “considerar-se inocente diante dele”<sup>293</sup>. Curiosamente, apesar de desvendar *o que é escrever*, o filósofo se pergunta *para que escrever?* O escritor engajado com a realidade sabe que a *palavra é ação* e que *desvendar é mudar*, mas é possível que o leitor se mantenha em sua “obstinação”, mesmo “com conhecimento de causa”<sup>294</sup>.

Para Sartre a perda de consciência dessa “mística” *atitude poética* conduz os meros falantes e mesmo críticos literários a tornarem-se uma espécie de “heresegs cátaros” da linguagem, pois “não querem ter nada a ver com o mundo real” e toda a literatura nada mais é que uma “vasta tautologia” inventando uma maneira de “falar para não dizer nada”<sup>295</sup>. Para a mística que o poeta tem com a

---

<sup>290</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>291</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>292</sup> Idem.

<sup>293</sup> Idem.

<sup>294</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>295</sup> Ibidem, p. 25.

linguagem as *palavras* são “transparentes” e o olhar do poeta “as atravessa” exatamente por indagá-las, e nelas a realidade. Para essa existência interrogativa que permite inventar a existência, a palavra é um “vidro opaco” entre a linguagem e o olhar interrogativo, a tautologia das palavras não permite transpor a barreira da linguagem e atingir o ser, o sentido do existir em nome de um purismo, por isso para Sartre, “a arte nunca esteve do lado dos puristas”<sup>296</sup>.

Há uma perda da paixão que provoca a interrogação da existência com essa *crise poética* de modo que as ideias se tornaram “insossas” ao longo dos séculos e permanecem como “pequenas obstinações pessoais”. Há que se ir além das “razões da razão, que esmaecem” para que se perceba “as razões do coração, a virtude, os vícios” e a “grande dor que os homens tem de viver”<sup>297</sup>. Tais ideias insossas e opacas não permitem o indivíduo enxergar a realidade do nada, e o fazem agir com a *má fé* de se reconhecer como superior por ter acesso a essas idéias, com a mesma “superioridade que os cães vivos tem sobre os leões mortos”<sup>298</sup>.

A missão de escrever, portanto, está em função da consciência de que a realidade humana é “desvendante” e o ser humano é “o meio pelo qual as coisas se manifestam” e por isso um dos principais motivos da criação artística é a “necessidade de nos sentirmos essenciais em relação ao mundo”. E o escritor deve fazê-lo de modo que sempre o próprio escritor se sinta surpreso, pois o texto poético não esta em função de definir, mas de tirar as vendas da realidade humana, que só é possível quando o “impulso criador vier do mais fundo do coração”<sup>299</sup>.

Assim, o escritor literário não prevê o futuro, mas guiado pelo constante movimento do desvendar da realidade por sua existência interrogativa entende que escrever é *projetar* o futuro, escrever uma página em branco<sup>300</sup>. A literatura provoca a dialética do tempo entre aquilo que é a realidade e o que pode ser, voltando-se para o leitor como um “*apelo à sua liberdade*” para uma atitude de deslocamento do futuro aproximado na ação provocada pelo texto. A literatura é o

---

<sup>296</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>297</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>298</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>299</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>300</sup> Ibidem, p. 36.

modo por excelência de intersubjetividade<sup>301</sup>:

A operação de escrever implica a de ler, como seu correlativo dialético e esses dois atos conexos necessitam de dois agentes distintos. É o esforço conjugado do autor com o leitor que fará surgir esse objeto concreto e imaginário que é a obra do espírito. Só existe arte por e para outrem [...] o leitor tem consciência de desvendar e ao mesmo tempo de criar; de desvendar criando, de criar pelo desvendamento. [...] o objeto literário, ainda que se realize *através* da linguagem, nunca é dado *na* linguagem; ao contrário, ele é, por natureza, silêncio e contestação da fala. Do mesmo modo, as cem mil palavras alinhadas num livro podem ser lidas uma a uma sem que isso faça surgir o sentido da obra; o sentido não é a soma das palavras mas sua totalidade orgânica. Nada acontecerá se o leitor não se colocar, logo de saída e quase sem guias, à altura desse silêncio. Se não o inventar, em suma, se não introduzir e mantiver nele as palavras e as frases que desperta.

A intersubjetividade se dá como invenção de si a partir do espelho do *olhar do outro* presente no texto, como *apelo à liberdade* do leitor, em que o sentido da obra é oferecido como sentido a ser descoberto. O autor não revela o sentido da existência, mas oferece o caminho do silêncio para penetrar na escuta ao que está velado, e a descoberta implica uma adesão do leitor<sup>302</sup>:

o silêncio de que falo é, de fato, o fim visado pelo autor, pelo menos este jamais o conheceu; seu silêncio é subjetivo e anterior à linguagem, é a ausência de palavras, é o silêncio indiferenciado e vivido da inspiração, que a palavra particularizará em seguida é preciso que o leitor invente tudo, num perpétuo ir além da coisa escrita. Sem dúvida, o autor o guia, mas somente isso; as balizas que colocou estão separadas por espaços vazios, é preciso interligá-las, é preciso além delas. Em resumo, a leitura é criação dirigida.

O modo como o autor guia o leitor à escuta do texto é solicitando sua subjetividade a partir daquilo que lhe afeta, de modo que solicita deste suas emoções e a estas uma ação, que por sua vez oferece a possibilidade, não somente de participar da vida da obra, mas antes de dar vida à obra<sup>303</sup>:

o objeto literário não tem outra substância a não ser a subjetividade do leitor: a espera de Raskolnikoff é a *minha* espera, que eu empresto a ele; sem essa impaciência do leitor não restariam senão signos esmaecidos; seu ódio contra o juiz que o está interrogando é o meu ódio, solicitado, captado pelos signos, e o próprio juiz não existiria sem o ódio que sinto por ele através de Raskolnikoff; é esse ódio que o anima, é a sua própria carne. Mas, por outro lado, as palavras estão ali como armadilhas, para suscitar nossos sentimentos e fazê-los reverter sobre nós; cada palavra é um caminho de transcendência, dá forma e nome às nossas afeições.

---

<sup>301</sup> Ibidem, p. 36-38.

<sup>302</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>303</sup> Idem.

O próprio Sartre levanta a pergunta se este leitor pode ser “universal” no capítulo destinado à *Para quem escrever?* Se o autor se dirige a todos os homens, e estes vivem tantas realidades distintas, como afetá-lo pela leitura? A liberdade do leitor não é “pura” e é necessário que a “limpe” da tentação das “liberdades atoladas, mascaradas, indisponíveis”. É para limpar essa liberdade que o autor escreve, e assim o faz, pois a sua própria liberdade não é “tão pura”, de modo que escrever é o próprio exercício de purificar também a liberdade do autor<sup>304</sup>. “Toda obra literária é um apelo”, e apela à liberdade do leitor para colaborar na missão de sua obra, exatamente no que a liberdade do leitor tem de “mais puro”. O apelo é também um voto de confiança na liberdade do leitor<sup>305</sup>. Há uma cumplicidade crescente entre autor e leitor, na medida em que a obra vai solicitando uma atitude do leitor, que por sua vez vai se identificando com a vontade de existir, oferecida pelo autor na obra<sup>306</sup>. Quem promove essa cumplicidade é o personagem que empresta do leitor suas paixões, na medida em que aceita os apelos feitos pelo próprio personagem, que o autor deu vida. A obra de arte é valiosa exatamente por sua capacidade de ser um apelo a uma maior humanidade.

O pacto que se estabelece entre autor e leitor se chama *leitura*. O leitor não é obrigado a abrir o livro, mas aberto, a leitura é um exercício de generosidade, e esta é já uma “afeição”. Algo o moveu a isso, e este algo corresponde ao que pode responder sua vontade de existir. Os sentimentos provocados são reveladores de si mesmo ao próprio leitor<sup>307</sup>:

As afeições do leitor nunca são dominadas pelo objeto, e como nenhuma realidade exterior pode condicioná-las, tem sua fonte permanente na liberdade, isto é, todas são generosas – pois chamo de generosa uma afeição que tem a liberdade por origem e por fim. Assim, a leitura é um exercício de generosidade; e aquilo que o escritor pede ao leitor não é a aplicação de uma liberdade abstrata, mas a doação de toda a sua pessoa, com suas paixões, suas prevenções, suas

<sup>304</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>305</sup> “Uma vez que a criação só pode encontrar sua realização final na leitura, uma vez que o artista deve confiar a outrem a tarefa de completar aquilo que iniciou, uma vez que é só através da consciência do leitor que ele pode perceber-se como essencial à sua obra, toda obra literária é um apelo. Escrever é apelar ao leitor para que este faça passar à existência objetiva o desvendamento que é empreendimento por meio da linguagem” Cf. Ibidem, p. 39.

<sup>306</sup> “O livro não serve à minha liberdade, ele a requisita. Com efeito, não seria possível dirigir-se a uma liberdade enquanto tal pela coerção, pela fascinação ou pelas súplicas. Para atingi-la, há apenas um método: primeiro reconhecê-la, depois confiar nela; por fim, exigir dela um ato, em nome dela própria, isto é, em nome dessa confiança que depositamos nela. Assim, o livro não é, como a ferramenta, um meio que vise a algum fim: ele se propõe como fim para a liberdade do leitor” Cf. Ibidem, p. 40.

<sup>307</sup> Ibidem, p. 42.

simpatias, seu temperamento sexual, sua escala de valores. Somente essa pessoa se entregará com generosidade; a liberdade a atravessa de lado a lado e vem transformar as massas mais obscuras da sua sensibilidade. E como a atividade se fez passiva, para melhor criar o objeto, reciprocamente a passividade se torna ato; o homem que lê se eleva ao plano mais alto. Eis por que vemos pessoas reconhecidamente duras verterem lágrimas diante do relato de infortúnios imaginários; por um momento elas se tornam aquilo que seriam se não tivessem passado a vida mascarando a própria liberdade.

Assim a liberdade é um pacto de generosidade na confiança que o autor tem no leitor e este no autor, de modo crescente na medida em que avança na leitura. E a confiança dilata a liberdade, provocando na cumplicidade da responsabilidade dessa liberdade mediante aquilo que se viveu na leitura, e assim realiza a intersubjetividade não somente entre autor e leitor, mas entre esses dois e a História da realidade humana, no mundo. É o sentimento de transformar o mundo que permite “sentir-se nele”<sup>308</sup>. Aí está a “arte do autor” em levar o leitor a “criar” aquilo que “desvenda”<sup>309</sup>. O pacto vai se firmando pelo “reconhecimento da liberdade por si própria” e sua conseqüente “alegria”. Essa “alegria estética” provém de uma interiorização e acompanha a consciência de que o “mundo é um valor” e uma “proposta à liberdade humana” que Sartre chama de “modificação estética do projeto humano” e vê o mundo como “minha tarefa”. A leitura faz do livro um “acontecimento novo” que “envolve *realmente* a totalidade harmoniosa das liberdades humanas”<sup>310</sup> em função da invenção da existência e da História a fim de que o mundo possa ser “impregnado de liberdade”, sempre e cada vez mais<sup>311</sup>:

a obra nunca é um dado natural, mas uma *exigência* e um *dom*. E se esse mundo me é dado com suas injustiças, não é para que eu as contemple com frieza, mas para que as anime com minha indignação, para que as desvende e as crie com sua natureza de injustiças, isto é, de abusos-que-devem-ser-suprimidos. Assim, o universo do escritor só aparecerá em toda a sua profundidade no exame, na admiração, na indignação do leitor; amor generoso é promessa de manter, e a indignação generosa é promessa de mudar, e a admiração é promessa de imitar; é certo que a literatura é uma coisa e a moral é outra bem diferente, mas no fundo do imperativo estético discernimos o imperativo moral.

---

<sup>308</sup> Ibidem, p. 49.

<sup>309</sup> Ibidem, p. 50.

<sup>310</sup> Ibidem, p. 49.

<sup>311</sup> Ibidem, p. 51,



#### 2.1.4.2.

#### A mística humana e a poética do nada

Obviamente que falar de uma “mística sartreana” soa no mínimo estranho, entretanto diríamos estranho, porém não absurdo, ou melhor, que emerge do absurdo do nada e sua vontade de existir. O “místico” sartreano por excelência é poeta, que não usa as palavras, mas se relaciona com elas<sup>312</sup>, sobretudo deixa-se ser interpelado pelo ser da linguagem que ali se esconde<sup>313</sup>, pois trata a palavra como *ser vivo*<sup>314</sup>. Atravessa a barreira do signo transcendendo sua materialidade “como se não pertencesse à condição humana” e vislumbra um mistério que permeia os laços de afinidades “com a terra, o céu, a água e todas as coisas criadas”<sup>315</sup>. Pela poesia se penetra no mistério do mundo<sup>316</sup>, se experimenta “os sabores” das coisas e dispõe a vida em dinâmica de incessante busca, de “existência interrogativa”<sup>317</sup>. O poeta, diz o filósofo ateu, retira as palavras da “condição humana e o convida a considerar, com os olhos de Deus, o avesso da linguagem”<sup>318</sup>. O olhar do poeta, contudo não é “pura contemplação”, mas contemplação do nada que pede uma vontade de existir que só pode emergir da [re]invenção de si a partir do outro, não somente mediada mas *inspirada* pela linguagem, pois a vida humana se dá em *situação de linguagem*, de ser por ela conhecido na medida em que penetra silenciosamente no mistério do ser [coisa] que a linguagem esconde. O próprio Sartre faz menção a esse modo de percepção como proveniente dos “místicos”, de modo que mesmo “Deus, se existisse” não escaparia desta condição<sup>319</sup>, de ser desvendado para além de frias palavras. A busca do poeta não opera pela razão cartesiana, mas seu *cogito* segue a *intuição* e a *inspiração*, como pistas da transcendência deixadas nos vestígios da literatura para *desvendar* o mundo e, sobretudo “os outros homens” de modo a mover o indivíduo da “inocência” ao “engajamento”. O poeta dá voz as “razões do coração” em sua vontade de existir, de onde brota o “impulso criador”<sup>320</sup> e daí brota a inspiração. Uma vez emergida desta vontade de viver provocada pela

<sup>312</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>313</sup> Ibidem, p. 13.

<sup>314</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>315</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>316</sup> Ibidem, pp.15-16.

<sup>317</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>318</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>319</sup> “Car Dieu, s’il existait, serait, comme l’ont bien vu certains mystiques en situation par rapport à l’homme” cf. Ibidem, *Que’est-ce que la Litterature*, p. 28.

<sup>320</sup> Ibidem, *Que é literatura*, p. 35.

náusea do autor e pela obra no leitor deve se deixar guiar. A leitura da obra literária é um ato de fé em que a liberdade se deixa ser conduzida pela vontade de existir, tal qual se deixa guiar Cristo em sua Paixão<sup>321</sup>:

Esses sentimentos são de uma espécie peculiar: têm a liberdade como origem; são dados por empréstimo. Toda crença é livremente consentida, mesmo aquela que deposita na narrativa. Trata-se de uma Paixão, no sentido cristão da palavra, isto é, uma liberdade que se coloca resolutamente em estado de passividade, a fim de obter, por esse sacrifício, um certo efeito transcendente. O leitor se faz crédulo, desce até a credulidade e esta, embora acabe por se fechar sobre ele como um sonho, é acompanhada a cada instante pela consciência de ser livre.

O leitor professa sua leitura no *projetar* da existência<sup>322</sup>. O leitor que crê no poeta autor, em dinâmica de *existência interrogativa* não se limita à barreira do signo, mesmo que já o conheça, mas mergulha para além dele, respondendo à sua “intuição racional” ao que Kant reserva à “Razão divina”<sup>323</sup>:

Assim, para o leitor tudo está por fazer e tudo já está feito; a obra só existe na exata medida das suas capacidades; enquanto lê e cria, sabe que poderia ir sempre mais adiante em sua leitura, criar mais profundamente; com isso a obra lhe parece inesgotável e opaca, como as coisas. Essa produção absoluta de qualidades que, à medida que emanam da nossa subjetividade, se imobilizam diante dos nossos olhos como objetividades impermeáveis, nós a aproximaríamos de bom grado daquela “intuição racional” que Kant reservava à Razão divina.

Dentro dessa metáfora possível, o poeta é o mistagogo do leitor, que o conduz passivamente a compor a *purificação da liberdade* por meio da intersubjetividade que o texto criou como *simpathos* à realidade. A arte da literatura é uma “cerimônia do *dom*” que opera a “metamorfose” da *má fé* para a *liberdade* de decidir sobre sua existência, e a liberdade só se manifesta através de uma “exigência transcendente”<sup>324</sup>, diante da náusea e assim transforma suas paixões em “emoções livres” e capazes de ação, vendo o mundo como tarefa de “transformá-lo”<sup>325</sup>. A poesia, então, é uma mística do desvendamento da condição em direção à liberdade, provocada pela necessidade de dar sentido à existência a partir do outro, se pondo em busca como *existência interrogativa* e assim encontra inspiração para a ação inventiva e transformadora do mundo. A literatura é uma espécie de “catequese” da existência, em seu sentido mais profundo no qual se projeta os ecos do sentido, e a leitura, um ato de fé no humano.

<sup>321</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>322</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>323</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>324</sup> Ibidem, p. 48.

<sup>325</sup> Ibidem, p. 49.

### 2.1.5.

#### **Poiésis e Hermenêutica entre Gadamer e Ricoeur**

Em Gadamer e Ricoeur a hermenêutica se distingue a partir dos interlocutores eleitos pelos dois autores. O filósofo francês decide dialogar com a Teoria Literária (formalismo, estruturalismo, semântica, narratologia, lingüística e a recepção estética que inclusive sofre influência de Gadamer), ao passo que o outro irá se apoiar na tradição filosófica alemã.

Contudo, o ponto comum de ambos está no fato de perceberem que no *modo de ser* do texto é possível encontrar o *modo de ser humano* e mesmo pode se encontrar um desvelamento ontológico, ou seja, o *Ser da linguagem*, dentro do que é conhecido como *virada lingüística*. Ademais ambos elegem a *Poesia de Aristóteles* a fim de dar-lhe outro *status* que o de mera *ficção* como imitação da realidade, para constituir um modo de conhecimento próprio da poesia.

Em Gadamer, como leitor atento de Heidegger, a hermenêutica ganha uma dimensão de ontologia, a partir de uma “hermenêutica da facticidade” em que a compreensão se orienta a partir de uma pré-compreensão que emerge de determinada situação existencial demarcando o enquadramento temático. Há no ser humano uma pré-estrutura do Ser pré-lingüística, mas que opera no tempo, na história, através de um envolvimento com o mundo já existente. O ser humano só é capaz de compreender devido a essa pré-compreensão já presente em sua estrutura. O conhecimento é hermenêutica da compreensão pré-lingüística, dando-lhe uma linguagem. O mau entendimento se dá pela falta de conhecimento histórico, ou seja, por falta de conhecimento dos processos de significação e assimilação lingüística na história dos interlocutores. Por isso a poesia é sua melhor forma de desvelar o Ser, pois esse só pode ser compreendido na condição de finitude, porém como sempre em movimento, há sempre que *re-criar* o sentido do Ser. A verdade enquanto manifestação do Ser precede o método científico.

Gadamer elabora uma concepção de verdade atrelada à ideia de finitude e de historicidade do ser humano, e exatamente por ser finita é capaz de ser reinventada no devir, na medida em que a vida pede uma reelaboração de sentido. Assim a questão da verdade está ligada diretamente ao método, de onde sua obra

mais famosa, *Verdade e Método*<sup>326</sup>, em que a verdade nas ciências humanas não se verifica da mesma forma que nas ciências naturais. A compreensão das ciências humanas não se encontra nos dados provenientes de uma observação empírica, mas implica uma hermenêutica, como movimento básico do “Ser-aí” (Dasein) como “ser-no-mundo”, marcado pela finitude e pela historicidade. Porém se a hermenêutica é o estudo do Ser, de modo privilegiado, ela é o estudo da linguagem do Ser, condição *sine qua non* para que o Ser possa ser compreendido<sup>327</sup>, e de modo especial na linguagem poética e na arte. Isso se dá por sua capacidade de provocar a experiência estética e arrancar os que a experimentam do contexto da sua própria vida e provocando-lhe um pensar para “totalidade da existência”<sup>328</sup>.

Deve se rejeitar a tentação de aplicar um método de certeza das ciências naturais para se buscar uma certeza da filosofia da vida. Uma vez que a experiência, diferente do experimento não é epistemológica, as grandes verdades humanas estão desvinculadas de critérios de validade e verdade a cerca de conhecimento, ou ainda em outras palavras, não precisam de provas empíricas para que sejam verdadeiras. O mesmo deve ser levado em consideração para as Ciências Sociais, que devem considerar primeiramente uma hermenêutica da histórica ao invés da pretensa ilusão de provar empiricamente suas proposições, de modo a sustentar uma “imparcialidade” e “ausência de preconceito” que não se verifica.

A experiência compreensiva é pré-predicativa e pré-linguística porque expressa uma relação ontológica básica e primeira com o mundo. Mas é somente através da linguagem que se pode interpretá-la. A interpretação vem depois da compreensão, não para superá-la, mas situá-la diante de um olhar crítico. Aqui se situa a *virada linguística* em que a linguagem passa a ser vista como meio para a compreensão do indivíduo no mundo, de forma a ser observada como processo de aprendizagem intersubjetivo na busca de um *horizonte de sentido* comum, mas diferente de Heidegger não parte *semanticamente* da abertura linguística ao mundo, mas *pragmaticamente* da busca de entendimento mútuo entre autor e

<sup>326</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Editora Vozes/Bragança Paulista: EDUSF, 2005.

<sup>327</sup> Ibidem, p. 144.

<sup>328</sup> Ibidem, p. 147

intérprete, ou seja, parte da “historicidade da compreensão”<sup>329</sup> no esforço de mudar a relação de *sujeito-objeto* para *sujeito-sujeito*. O principal desafio é escapar do círculo fechado das opiniões prévias (pré-conceitos) de modo a substituir os conceitos prévios por outros conceitos que permitem a familiaridade entre os “companheiros de diálogo” em vista de um avanço na penetração do sentido. A “alma da hermenêutica” se encontra no reconhecimento do outro como portador de sentido e como estrutura ontológica, mas que se particulariza na história do ser humano, e eis a tarefa hermenêutica de transcender a linguagem para alcançar seu sentido e fundir os horizontes [de sentido].

Compreender não é entregar-se ao arbítrio de suas opiniões prévias. Há que se ter antes a ciência de seus pressupostos como próprios, ou seja, apropriados ao seu discurso. Essa apropriação das ideias prévias é que permite acolher a alteridade do texto, confrontando assim as ideias do texto como sendo as próprias opiniões pessoais<sup>330</sup>. A prévia compreensão de si e de sua história é uma disposição à autocrítica, o que permite uma acolhida do outro, como alguém que pode desvelar um sentido maior de seu discurso, ou ainda, um sentido mais claro a partir da “fusão dos horizontes” de sentido, e sendo horizonte é infinito e infinitas são as possibilidades de sentido. O infinito, já em Heidegger, é ausência do domínio da razão, e mais próximo do sentimento que permite a assunção do sujeito ao identificar algo próprio, algo que ainda que universal se particulariza em uma configuração apropriada a sua história e se lhe apresenta como consciência nova, não como verdade própria sob o risco de ser reduzida a mera opinião, mas como verdade apropriada à existência, ao ser-no-mundo como *efeito* de sentido para além do que o determina. Em Gadamer a consciência histórica é efetual, pois pertencemos à história mais do que ela nos pertence, e nos conscientizamos a partir do efeito dela emergido.

A *história efetual* diz respeito a história em que se desvela o sentido da existência, ou seja, o Ser constitui a estrutura da *experiência hermenêutica*. A experiência só é válida na medida em que se confirma, ou seja, a experiência só se realiza nas observações individuais como prolongamento de sentido, revelando sua regularidade efetual. A experiência nesse caso aponta para o universal, pois é

<sup>329</sup> Ibidem, *Verdade e Método*, p. 354; HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 86.

<sup>330</sup> Ibidem, *Verdade e Método*, p. 358.

capaz de infinitude, de busca incessante, e por isso, aberta à nova experiência que permite inclusive refutar as falsas universalizações que já não podem se confirmar diante das novas experiências. A experiência é um saber mais amplo no qual a linguagem se debruça. O diálogo, portanto, é a arte de provocar a pergunta que pode confirmar ou não a experiência anterior, pois a experiência ensina a conhecer, o que é real, ou melhor, o que é significativo. A experiência é a essência histórica do ser humano, que permite particularizar o sentido em sua finitude, e por sua consciência de finitude, se dispõe a estar aberto a outras experiências em busca de sentido, pois faz parte da experiência também a frustração das expectativas pré-concebidas. Não deixar que a experiência “fale” é fechar-se a um dogmatismo, ou seja, crer no pré-concebido em detrimento daquilo que a experiência concebe.

É exatamente a recusa ao pré-conceito que permite que a tradição do pensamento se converta em experiência, abrindo-se para a experiência de acolhida da verdade que esta apresenta, pois tem consciência de sua finitude e de pertencente à história, do qual a tradição é testemunha. Para Gadamer, a tradição é um “tu”, uma alteridade e sendo assim é linguagem que chega pela experiência hermenêutica e fala por si própria. Gadamer distingue três modos de experimentar e compreender a tradição: 1) pela experiência de observação do comportamento do seu próximo que permite prever a atitude do outro, e tem um pólo individual da compreensão; 2) pela experiência de compreender o outro a partir do sentido do outro; 3) pela experiência hermenêutica como fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*), em que a tradição não é somente a tradição de respostas, mas justamente é a tradição da busca e por isso a tradição, apesar de ser uma alteridade do passado, há que se olhá-la como viva, sobretudo na provocação da pergunta. A tradição torna viva a pergunta, na medida em que é ela que interroga ao nos trazer as ideias que carrega a história. Há que se “reconstruir a pergunta a que responderia aquilo que é transmitido”<sup>331</sup>. Assim para Gadamer, compreender é perguntar o que o texto está nos perguntando, e esta precisa ser reconstruída superando o próprio horizonte histórico e atingir a estrutura ontológica por detrás da pergunta de hoje e da tradição histórica. O texto que *provoca a pergunta* se une a *pergunta que a tradição outrora fizera*, e aqui há uma fusão de horizontes,

---

<sup>331</sup> Ibidem, 487.

aberta a outros efeitos de sentido, não sem levar em consideração a tradição para a busca de resposta, percebendo na tradição, não somente sua resposta, mas principalmente as perguntas que são pertinentes para além do tempo, pois a pergunta é parte da estrutura ontológica de conhecimento. Diria-se diante da pergunta pelo mal, por exemplo, o que fez a tradição se perguntar? A resposta não se limita à sua historicidade, mas à busca pelo efeito de sentido, que pode ser alcançado refazendo a pergunta da tradição. No processo de confronto o novo vem à luz pela mediação do antigo.

A consciência hermenêutica, portanto, tem sua consumação na comunidade de experiência que integra as perguntas de hoje com as perguntas da tradição se abrindo ao campo aberto do efeito de sentido. Do contrário, desconsiderar a historicidade da finitude é igualmente simples dogmatismo<sup>332</sup>. A subjetividade precisa ser depurada dos pré-conceitos que carrega, e estes mais que qualquer coisa constituem sua realidade histórica<sup>333</sup>:

a interiorização das “vivências”, não pôde construir a ponte para as realidades históricas, porque as grandes realidades históricas, sociedade e Estado, determinam de antemão toda a “vivência”. A auto-reflexão e a autobiografia – pontos de partida para Dilthey – não são fatos primários e não bastam como base para o problema hermenêutico, porque por elas a história é reprivatizada. Na verdade, não é a história que nos pertence, mas somos nós que pertencemos a ela. [...] a lente da subjetividade é um espelho deformante. A auto-reflexão do indivíduo não passa de uma luz tênue na corrente cerrada da vida histórica. Por isso, os preconceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu ser.

A tradição, na medida em que é uma tradição hermenêutica, é que permite tomar consciências dos pré-conceitos ao passo em que se recuperam nela suas perguntas, mais que suas respostas, pois estas precisam ser feitas no “aí” do tempo presente. Gadamer parte da insustentabilidade da ideia de conhecimento universalmente válido, de uma verdade absoluta que poderia ser generalizada a partir de uma experiência particular e histórica, ou seja, de uma formulação que esgota o sentido em uma verdade particular. Na medida em que se recuperam as experiências que formaram as perguntas da tradição é que se toma consciência das próprias experiências que formulam a pergunta. A resposta só é possível como *experiência hermenêutica* em busca de um sentido. E entre as experiências que

<sup>332</sup> Ibidem, p. 472

<sup>333</sup> Ibidem, *Hermenêutica em Retrospectiva*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007, p. 367-368.

podem provocar o *efeito* do sentido a arte é aquela que nos fala de “modo mais imediato” em uma “familiaridade enigmática” de como que o encontro com a “obra de arte” é sentido como se fosse um “encontro com nós mesmos”<sup>334</sup>. A *hermenêutica*, para Gadamer, “contém a estética”<sup>335 336</sup>

a experiência da arte que precisamos fixar contra a nivelação da consciência estética consiste justamente em que a obra de arte não é um objeto que se posta frente ao sujeito que é por si. Antes, a obra de arte ganha seu verdadeiro ser ao se tornar uma experiência que transforma aquele que a experimenta.

Assim em Gadamer a *mimésis* ocupa um lugar central em *Verdade e Método*, vinculando-a uma ontologia geral aplicada à arte, o que poderia se dizer de uma ontologia da arte, a partir da categoria do *jogo* que ocorre entre o mundo real e o mundo da obra, como autorepresentação.

Para este filósofo alemão, a representação é a manifestação do que antes não “era” e que passa a ser desde que emergindo da arte. É possível identificar em Gadamer que *mimésis* é *poiésis*<sup>337</sup>. A autorepresentação é a representação do mundo da obra, na medida em que abre o mundo da ficção, um mundo próprio porque com sentido próprio, porque “a palavra poética é idêntica a si própria”<sup>338</sup>, constituindo uma unidade de sentido, e a princípio fechado em si, mas suscetível de ser compreendido e interpretado, porém não por parâmetros externos, a não ser a do mundo da obra, apesar da biografia do autor e do mundo real no qual nasce a obra.

A verdade do texto, portanto, não se verifica em dados empíricos da realidade, mas sim em sua pertinência e congruência dentro de sua unidade de sentido que provoca verossimilhança, de modo que não é somente a poesia *criada*, mas *criadora de verdade*, ou seja, de *sentido*. O papel da *poesia*, em sentido amplo, como literatura é proeminente frente às outras artes, segundo Gadamer, porque o texto se faz existir através das palavras e esta constitui o lugar privilegiado que permite acesso-a-representação-do-ser, enquanto “cria” um sentido que desvela o ser fazendo “algo” ser “aí”. A *mimesis* é que vincula o mundo da ficção com o mundo real e oferece à realidade uma nova abertura de

<sup>334</sup> Ibidem, *Estética y hermenêutica*. Madrid: Tecnos, 2006, p. 55.

<sup>335</sup> Ibidem, p. 59.

<sup>336</sup> Ibidem, *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 155.

<sup>337</sup> Ibidem, *Estética y hermenêutica*, pp. 123-128.

<sup>338</sup> Ibidem, *Quem sou eu, quem és tu?* Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2005, p. 124.



sentidos, configurando a realidade de outro modo a partir do momento que é nomeada pelo mundo da ficção. Não é mais mera constatação, mas é parte de uma obra que convida a descobrir o sentido que está “aí” como “algo” próprio. A representação do mundo na obra permite uma identificação, um “re-conhecimento” experienciado com “crescente familiaridade”, em que se faz mais profundo o “conhecimento de si” descobrindo novas relações de “familiaridade com o mundo”. A descoberta de uma nova forma de se relacionar é descobrir um novo modo de ser. A *poesia* para Gadamer assim é um “testemunho de ordem” de modo que constrói e ordena o mundo, dando-lhe sentido e configurando-o. Não ordena com leis e fundamentos, como na perspectiva científica, mas pela sua capacidade de colocar as coisas em circunstâncias que as iluminam, desvelando-as, e criando um universo de sentido como um mundo humano.

A poesia é propriamente hermenêutica, herança viva e re-significadora da tradição, pois a obra de arte não se limita a uma interpretação, mas se apresenta como um permanente *ler* que jamais a deixa *lida*. O objeto literário permanece inesgotável diálogo aberto com o passado rumo ao futuro de um novo presente. A compreensão do texto é sua execução, efeito do acontecimento revelacional da obra literária.<sup>339</sup>

é incontestável que a arte jamais é passado, mas consegue superar a distancia dos tempos através da presença do seu próprio sentido. Assim, parece que a partir de um duplo ponto de vista o exemplo da arte nos mostra um caso privilegiado de compreensão. A arte não é mero objeto da consciência histórica e, no entanto a sua compreensão implica sempre uma mediação histórica. [...] se sabemos e reconhecemos que a obra de arte não é um objeto a-temporal da vivência estética, mas pertence a um mundo e somente este poderá determinar plenamente o seu significado, parece que devemos concluir que o verdadeiro significado da obra de arte só pode ser compreendido a partir desse “mundo”, portanto, principalmente a partir de sua origem e de seu surgimento.

Paul Ricoeur, assim como Gadamer continua a busca de uma filosofia hermenêutica, contudo em diálogo com a Teoria Literária, o filósofo francês se atém ao texto<sup>340</sup>, e tal qual o filósofo alemão, tem uma perspectiva ontológica, por sua capacidade de descrever a realidade, de reconfiguração do mundo do leitor e como constituição da identidade pessoal ou ainda uma *hermeneutica de si*

<sup>339</sup> Ibidem, *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 232-233.

<sup>340</sup> RICOEUR, Paul. *Ensaio sobre a Interpretação Bíblica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008, pp. 69-112.

[*herméneutique du soi*]<sup>341</sup> levando o texto ao mundo da práxis, pois as obras de arte, de modo especial as de linguagem, emergem da vida e a ela pertencem. A consciência ontológica emerge da linguagem, porém é articulada pela literatura. Assim, Ricoeur a partir da *Poética* de Aristóteles se apropria de suas categorias centrais de *Poiésis*, *Mimesis* e *Catharsis* e amplia o conceito de *mimesis*. Em Aristóteles a *poiésis* da linguagem procede da íntima relação entre *mythos* e *mimesis*, ou seja, a linguagem só cria representando, e ao representar o faz de modo diferente, e eis a criação. A *mimesis* em Ricoeur é o que permite vincular o texto com a realidade.

A *mimesis* faz do texto uma *mimesis do mundo*. A *mimesis* ricoeuriana<sup>342</sup> se desdobra em *mimesis* I, II e III a partir da *Poética* de Aristóteles, a saber: o mundo da práxis, o texto da obra e o espectador. A *Mimesis I* diz respeito então a narrativa, ao mundo em que se desdobra a existência ou a visão de mundo de onde surge a *Mimesis II*, ou seja, o relato. O texto fala da realidade, porém ao dizer a redescreve no *mythos*, isto é, na trama que é *mimesis praxeos*. A relação essencial entre *mythos* e *mimesis* é constituída pela criação daquele, de modo que um não existe sem o outro<sup>343</sup>. Por fim, a *Mimesis III* constitui para Ricoeur o elemento aristotélico da *catharsis* provocada pelo texto, ou seja, da refiguração que o texto provoca no leitor, por meio de sua configuração *narrativa* da realidade no mundo da obra, alterando a sua pré-figuração<sup>344</sup>. E sua capacidade de produzir a ação no mundo que faz da *poiesis* uma *metáfora viva* na medida em que o leitor acolhe o sentido da obra em sua subjetividade e historicidade. A *Mimesis III* está em sintonia com o conceito de Gadamer de *fusão de horizontes*. Na intersecção do mundo do texto e o mundo do leitor é que a metáfora é *viva*. A leitura é uma busca de sentido e o texto provoca uma consciência e uma ação significativa<sup>345</sup>.

O traço fundamental do *mythos* é sua capacidade de ordem e de organização, pois ao retratar o mundo assim o faz configurando a trama do *mythos* e assim o faz processualmente clarificando e dando sentido às ações que vão

<sup>341</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 27.

<sup>342</sup> Para uma visão aproximativa cf. GENTIL, Hélio Salles. *Para uma poética da modernidade: uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur*. Col. Filosofia. São Paulo: Editora Loyola, 2004, pp. 75-126; Ibidem, *Biblioterapia*, pp.233-246.

<sup>343</sup> Ibidem, *Metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 59.

<sup>344</sup> Equivale ao “pré-conceito” em Gadamer.

<sup>345</sup> RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción – Ensayos de hermenêutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 169ss.

encontrando uma ordem, uma teleologia, enquanto finalidade existencial, ou seja, um sentido à existência. Assim o desenrolar da trama se dá em uma dialética de criação e descobrimento, de modo que a *mimesis* é *poiésis* que presente no *mythos* “põe diante dos olhos” outra ordem que não fora possível vislumbrar na vida real. *Poiésis* é a combinação essencial de *mimesis* e *mythos* que provoca transformação, desvio e transgressão da realidade, pois “*diz de outro modo*”. Este *dizer* é composto de quatro elementos: 1) *Ordem* como sequência e estabelecimento de relações entre os acontecimentos; 2) *Sentido* como explicação e clarificação dos acontecimentos; 3) *Metáfora* como atribuição impertinente que redescreve a realidade por percepção do semelhante, não presente na cotidianidade, e; 4) *Ficção*, como abertura de mundos possíveis, existências possíveis graças às variações imaginativas. Assim a imitação é duplamente e ao mesmo tempo “um quadro do humano e uma criação original”<sup>346</sup>. A *poesia* é para Ricoeur um poder de “detecção ontológica”<sup>347</sup>. Nenhum discurso pode suprimir nossa pertença ao mundo, nem mesmo a ficção, que sequer tem essa pretensão, senão a de encontrar um sentido mais claro da existência que possa recriar o mundo.

A ação significativa, enquanto ação consciente precisa passar por uma *poética da vontade* dando a esta uma *inovação semântica*, característica do uso metafórico da linguagem como re-significado da real vontade de sentido<sup>348</sup>. O *efeito de sentido* em Gadamer é visto como “*efeito de referência*” o sentido está em referência a realidade, e o *efeito de referência* produzido pela ficção diz respeito ao poder de “*reescrever a realidade*”, de uma outra realidade possível<sup>349</sup>. Este efeito resultante do *diálogo* com o texto é que permite ser afetado pelo texto, autocompreender-se e projetar um mundo possível. Contudo, para que o fatídico nos afete de modo a provocar a utopia, é preciso vislumbrar pela imaginação da ficção, que amplia a capacidade de *ser afetado* pela realidade: “*Ficamos afetados pelos efeitos da história somente na medida em que somos capazes de ampliar nossa capacidade de ser afetados. A imaginação é o segredo desta competência*”

350

Compete a imaginação ficcional reverter o efeito “antagônico e

<sup>346</sup> Ibidem, *Metáfora viva*, p. 61

<sup>347</sup> Ibidem, p. 65.

<sup>348</sup> Ibidem, *Del texto a la acción*, p. 197-198

<sup>349</sup> Ibidem, p. 204.

<sup>350</sup> Ibidem, p. 210.

semipatológico” do imaginário social, repolarizando da negatividade destrutiva para a inventividade construtora, da ideologia para a utopia como “*projeto imaginário de outra sociedade, de outra realidade*”<sup>351</sup>. E assim o texto se desdobra em ação ética que por sua vez se desdobra em consciência política que “*transfome a vida*”<sup>352 353</sup>.

o conceito de mimesis [...] nos recorda que nenhum discurso pode suprimir nossa pertença a um mundo. Toda mimesis, inclusive criativa, sobretudo criativa, se situa no horizonte de um ser no mundo ao que ela faz presente na medida mesma em que o eleva a mythos. A verdade do imaginário, o poder de detecção ontológica da poesia.

Em suma, se Gadamer enfatiza a pertença à tradição em sua tarefa de releitura<sup>354</sup> para superação dos pré-conceitos no discurso [*Sprachlichkeit*], Ricoeur enfatiza o distanciamento, sobretudo quando o discurso se torna texto narrativo [*Schriftlichkeit*], pois enquanto texto, seu significado não pertence nem ao autor, nem ao leitor. Contudo, não necessariamente este refuta aquele, apenas no que o primeiro conclui o segundo vê como ponto de partida<sup>355</sup>.

## 2.2.

### O pensamento poético como *patodiceia* a partir de Viktor Frankl

Seguindo a trilha aberta por Gadamer e Ricoeur a presente proposta passa por revisitar a *Poesia* de Aristóteles no tocante a *patodiceia* uma vez que é um traço fundamental enquanto busca de sentido em Viktor Frankl, ou em outras palavras, na descoberta do que dá sentido à vida, humanizando a condição humana na medida em que passa a ser significativa, ou ainda [re]significada como resposta a vontade de sentido que o ser humano carrega<sup>356</sup>.

<sup>351</sup> Ibidem, p. 213.

<sup>352</sup> Ibidem, p. 373.

<sup>353</sup> Ibidem, *Metáfora viva*, p. 65

<sup>354</sup> LAGES, Susana Kampff. *Entre-lugares da Tradução: Releituras da Tradição – Franz Kafka, Walter Benjamin e Paul Celan* In *Literatura e Filosofia: Diálogos*, op. cit., pp. 209-220.

<sup>355</sup> “É a partir desse conceito da eficiência histórica que gostaria de colocar meu próprio problema: como é possível introduzir qualquer instância crítica numa consciência de pertença expressamente definida pela recusa do distanciamento? A meu ver, isso só pode ocorrer na medida em que essa consciência histórica não se limitar a repudiar o distanciamento, mas de forma a também empenhar-se em assumi-lo. A este respeito, a hermenêutica de Gadamer contém uma série de sugestões decisivas que se tornarão o ponto de partida de minha própria reflexão, no segundo estudo” cf. RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1977, p.40.

<sup>356</sup> Ibidem, p. 192.

### 2.2.1.

#### Patodiceia: a odisseia do *Homo patiens*

A antropologia de Viktor Frankl é a do *Homo patiens*, do ser humano capaz de responder aos apelos que sofre em seu interior, e os sofre exatamente porque sendo o ser humano orientado por uma *vontade de sentido*, sofre a esperança que se lhe provoca face ao sentido que se desvela como possibilidade nova de ser, ou sofre a angústia do que lhe provoca a sensação de uma vida sem sentido, ou ainda quando o sentido da vida se esvai diante do fatídico. Contudo, o ser humano é capaz de reinventar-se, ou seja, ele é *homo patiens*, capaz de sofrer e de reapaixonar-se pela vida e nela encontrar um sentido a ser vivido em dinâmica de consumação. A logoteoria de Frankl, que fundamenta sua logoterapia, se desenvolve como patodiceia, ou seja, da busca de sentido e consumação de sua vida [no sentido encontrado]. Dar sentido à vida é uma resposta [*diké*] a vontade de sentido.

#### 2.2.1.1.

##### Vontade de Sentido

A *patodiceia* frankliana tem início com o *inquieta cordis*<sup>357</sup> agostiniano na medida em que a vida o afeta [*pathos*] solicitando um *sentido* ou ainda algo que se lhe apresente como sendo *mais humano*.

O indivíduo não pode deixar de se sentir envolvido diante da solicitação de sentido que a existência concreta levanta, contudo “continuar a viver não significa que conscientemente consideremos que vale a pena fazê-lo”<sup>358</sup>. Para Frankl a motivação básica da vida, não é a busca de satisfações de inúmeras naturezas, mas a descoberta de sentido<sup>359</sup>. Encontrar um sentido não significa sensação de mero bem estar como ausência de tensão ou de sofrimento, mas sim ter algo pelo qual viver e dar a vida. Essa vontade de sentido é pulsante e é a partir dela que se sente em algum momento um descompasso com aquilo que reduz o desejo humano de ser mais humano. A vontade de sentido é que solicita a liberdade ontológica do ser humano a ser livre para buscar um sentido mais profundo.

Para Frankl não há uma falta de sentido absoluta, e sim compete ao ser

<sup>357</sup> Expressão tomada de Agostinho. Cf. *Ibidem*, *Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia*, p. 191.

<sup>358</sup> *Ibidem*, *Psicologia Espiritual*, 2002, p. 161.

<sup>359</sup> FRANKL, Viktor. *Em Busca de Sentido: Um Psicólogo No Campo de Concentração*. São Leopoldo: Editora Sinodal/ Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 92.

humano descobri-lo em cada momento<sup>360</sup>. A patodiceia frankliana substitui a leitura freudiana como “desejo de libido”, pela *vontade de sentido*<sup>361</sup>. É exatamente a descoberta de sentido na vida que lhe confere um caráter missionário da existência<sup>362</sup>:

O homem é fundamentalmente um ser em busca de um sentido para viver, algo que possa colocar a existência em dinâmica de consumação. Se existe alguma coisa que o possa preservar, mesmo nas mais extremas situações, é a consciência de que a vida tem um sentido, não obstante nem sempre imediato.

A antropologia frankliana entende que o ser humano não é livre de seus condicionamentos, tampouco é livre de certos “destinos” enquanto condições fatídicas que se impõe e não as escolheu, a saber <sup>363</sup>: **1) destino biológico:** representa as disposições naturais, a força biológica da natureza. A sustentação teórica que embasa a *noodinâmica*, entende que ao conceber um destino marcado, estabelece a incapacidade de vencê-lo. Portanto, faz necessário entender o destino não como definitivo, mas um ponto de partida para a autodeterminação pessoal, material a ser configurado pela liberdade criativa da irrepetibilidade de cada indivíduo, integrando na estrutura histórica e biográfica; **2) destino psicológico:** tende-se a atribuir as causas de uma certa conformidade ao perfil tipológico psíquico, ou a fatores externos, ligados a má educação, buscando uma certa desculpa para suas fraquezas de caráter. Não há, no entanto nenhuma fraqueza de vontade congênita, mas deve haver oportunidades para uma auto-educação consciente e responsável orientada para uma causa maior, num projeto existencial de “des-idificação” do ser humano a fim de tornar-se ele mesmo<sup>364</sup>; **3) destino sociológico:** o indivíduo sempre nasce inserido numa determinada estrutura social que o determina de duas maneiras: há uma pressão social que condicionando-o, e simultaneamente orienta-o a ajustar-se ao organismo social, a fim de que toda a conduta individual seja socialmente correta. Contudo, as leis sociológicas externas, não podem determinar totalmente o indivíduo, uma vez que não pode penetrar na zona individual do livre-arbítrio interior. Ainda que se possa privar a pessoa de tudo, os campos de concentração nazistas provaram que a “liberdade

<sup>360</sup> Ibidem, *Psicoterapia Y Humanismo – Tiene Un Sentido La Vida*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 41.

<sup>361</sup> Ibidem, p. 29; cf. ainda \_\_\_\_\_. *Sede de Sentido*. São Paulo: Quadrante, 2003, pp. 13-52.

<sup>362</sup> Ibidem, *Psicologia Espiritual*, p. 84.

<sup>363</sup> FRANKL, Viktor. *Psicoterapia e Sentido da Vida*. São Paulo: Quadrante, 2003, p. 126-137.

<sup>364</sup> PETER, Richard. *Viktor Frankl: A Antropologia Como Terapia*. São Paulo: Paulus, 2005, p.79

última de assumir uma atitude alternativa frente às condições dadas”, não pode ser tirada<sup>365</sup>.

Em tais condicionamentos, a vontade de sentido, tal qual seria o desejo da libido, ao identificar algo que faça sentido mobiliza a vontade humana a ir ao encontro do horizonte de sentido. No descompasso entre esse desejo de ser mais e o condicionamento dos “destinos” é onde ocorre a tensão interior [*pathos*] que pede uma resposta [*diké*], e “dar resposta é como um documento de identidade *com o qual nos damos a conhecer*”<sup>366</sup> (grifo nosso). Em tal tensão é que emergem “perguntas vitais”<sup>367</sup> no qual respondê-las ou não correspondem ao desejo de ir além ou contentar-se em ser metade de si mesmo. Contudo, não é o ser humano que se interroga sobre essas perguntas vitais, mas antes é “interrogado” pelas “eventuais perguntas que a vida possa lhe colocar”. Como tais perguntas vitais não são meramente teóricas, “somente pela ação poderão ser realmente respondidas”, ou ainda em outras palavras, somente pela decisão de uma atitude<sup>368</sup>. A vontade de sentido é que solicita do ser humano uma resposta significativa ou re-significada. A vontade de sentido é o princípio da liberdade e da responsabilidade, ou seja, é o que mobiliza o ser humano a buscar sua liberdade respondendo a tais solicitações de sentido que a vida pede.

#### 2.2.1.2.

#### **A Liberdade e a Responsabilidade como horizonte da patodiceia**

No pensador vienense, a liberdade não é uma categoria que o ser humano tem, mas antes ele “é” liberdade, ou seja, esta é uma nota ontológica do ser humano. Liberdade não é aqui sinônimo de onipotência, pois não se trata de uma “liberdade de” condições biológicas, psicológicas e sociais, e assim por diante, mas de uma “liberdade para” uma tomada de posição diante de todas as circunstâncias, cotidianas ou excepcionais<sup>369</sup>. Assim, o ser humano não tem “liberdade de” seus condicionamentos [destinos], mas tem “liberdade para” responder diante da condição humana, projetando sua existência, ou ainda, elaborando um novo projeto de eu, em que resignifica sua relação com o mundo,

<sup>365</sup> Ibidem, *A Presença Ignorada de Deus*, p. 66

<sup>366</sup> LUKAS, Elisabeth. *Uma vida fascinante* – Coleção Noésis. Buenos Aires: Editorial San Pablo, 1994, p. 182.

<sup>367</sup> Ibidem, *Psicoterapia e Sentido da Vida*, pp. 126-137.

<sup>368</sup> Ibidem, *A Presença Ignorada de Deus*, p. 16.

<sup>369</sup> Ibidem, *Psicoterapia e Sentido da Vida*, p. 4.

consigo e com o outro.

Dizia Frankl: “A liberdade humana implica a capacidade, por parte do homem, de desprender-se de si mesmo”<sup>370</sup>. Essa liberdade refere-se à maneira criativa e própria de cada indivíduo, isto é, a “irrepetibilidade e caráter de algo único” constituinte de cada ser humano e manifesta no momento em que “responde” aos desafios da vida. Deste modo, vai se libertando daquilo que o determina à medida que responde por si, isto é, se torna responsável. A liberdade, portanto se desdobra na “responsabilidade” como capacidade de responder, ou seja, ser responsável por sua liberdade, ou ainda de assumir responsavelmente a reinvenção de si em seu entorno.

Só pode ser responsável, porque “é” livre para decidir “o que é” a cada momento da sua existência [e não meramente “tem” liberdade]. É um ser que decide e decide sobre si mesmo. É um ser que responde livremente aos apelos da existência. Há uma liberdade da vontade, apesar de todos os condicionamentos que está submetido. Liberdade, por assim dizer então, só pode existir como “livre comportar-se perante um destino”. Este [destino] pode ser entendido como tudo o que “foge a liberdade do homem”. Para a patodiceia frankliana, tal realidade que se impõe não é senão o ponto de arranque para a liberdade dar resposta a si mesma<sup>371</sup>.

Responder não significa fazer uso de palavras, mas “ações” através de uma atitude, pois as “perguntas vitais” no decorrer da existência também não interrogam com palavras, mas com fatos no “aqui e agora”, na concretude da história da pessoa [*ad personam*] e em situação concreta [*ad situationem*]. Portanto, é diante de determinada situação pessoal que o ser humano é chamado a responder, ou seja, ser responsável com a própria existência. O ser humano só pode ser ele mesmo, somente quando não é impulsionado [involuntariamente pelas categorias de destino], mas responsável, sendo chamado a ser “senhor da sua vontade”<sup>372</sup>. Cada pessoa somente pode responder a vida, *respondendo* pela própria vida. Esta responsabilidade é vista pela logoterapia como a “essência

<sup>370</sup> Ibidem, *Psicoterapia Y Humanismo*, p. 52.

<sup>371</sup> Ibidem, *Psicoterapia e Sentido da Vida*, p. 120-123.

<sup>372</sup> Ibidem, *Sede de Sentido*. São Paulo: Quadrante, 2003, p.159; *A Presença Ignorada de Deus*. São Leopoldo: Editora Sinodal; Petrópolis: Editora Vozes, 2004, pp.19-41.



propriamente dita da existência humana”<sup>373</sup>. O redimensionamento da vida perante os infortúnios é possível porque a “vontade de sentido” imanente ao ser humano não lhe permite que aceite qualquer resposta, mas somente uma resposta [atitude responsável] significativa ou uma resposta que dê sentido a vida<sup>374</sup>. Deste modo desejar a ausência de tensão seria anestesiá-la vontade de sentido, seria uma fuga diante daquilo que pede uma resposta significativa, o engendramento de um vazio de sentido. Lida a partir de uma vontade de sentido, que não é mero desejo de bem estar, a tensão ou a crise em doses homeopáticas da existência passam a ser percebidas como uma “solicitação de sentido” para a vida<sup>375</sup>. Tal releitura da existência só é possível pela *consciência* que passa a processar os conflitos vividos [*pathos*] dando sentido [*logos*] a vida que reordena a desordem.

### 2.2.1.3.

#### Consciência como órgão de sentido

É fundamental para Frankl a consciência como capacidade de releitura do mundo, em que permite resignificar a motivação básica para viver, não como busca única de satisfações, mas o encontro de um sentido que resignifique a vida. Com efeito, “não apenas somos, mas a cada momento devemos decidir o que seremos”, porém, a “vontade de sentido” não permite que se decida por ser qualquer coisa, sem que se pague o ônus da não realização existencial. A vontade de sentido pede uma “configuração” do sentido. Se lança a pergunta de como, entretanto, o ser humano sabe qual é a melhor resposta para alcançar um sentido? É a formação da consciência que guia esse processo. Quanto mais consciente mais livre para a responsabilidade diante da busca de sentido<sup>376</sup>. Para Frankl, o que move o ser humano não são seus instintos, mas a vontade de sentido. Pois a responsabilidade só pode se desenvolver ao encarar a vida numa consciência de “missão” concreta e pessoal e essa missão vai se dando como construção de um projeto de vida. A consciência é que ajuda o ser humano discernir esse projeto, o que tem sentido e o que não tem sentido. É a consciência que orienta a busca de sentido. A consciência sempre aponta para a realidade transcendente do sentido, como horizonte do “para” da liberdade. Ela é, portanto, um “órgão de sentido”.

<sup>373</sup> Ibidem, *Psicoterapia e Sentido da Vida*, p.159.

<sup>374</sup> Ibidem, *Psicoterapia Y Humanismo*, p.29; cf. ainda *Sede de Sentido*, pp.13-56.

<sup>375</sup> Ibidem, *Psicoterapia e Sentido da Vida*, p. 105.

<sup>376</sup> Ibidem, p.159.

A consciência para o pensador vienense e sobrevivente do Holocausto é um fenômeno primário, ou seja, é pré-lógica, tal como há uma compreensão pré-moral dos valores, somente racionalizável (logicizável) num segundo momento, como se verifica no que se chama de exame de consciência que é a rigor, um evento *a posteriori* a qualquer ato moral<sup>377</sup>. Assim a consciência moral se revela como essencialmente “intuitiva”, por estar imersa no inconsciente e assim sendo é um prolongamento da vontade de sentido. Tal como *Eros*, o *Ethos* é intuitivo e somente depois é passível de racionalização. A consciência é um “instinto ético”, tal qual uma “consciência artística” opera por um “inconsciente estético”. A “intuição” é uma antecipação do espírito humano do que pode vir a ser, opera como “inspiração” no qual se produz a “voz da consciência”<sup>378</sup>.

O fenômeno da “voz da consciência” leva a percepção de algo/emissor distinto do ouvinte, portanto, algo que transcende a condição imanente da facticidade psicológica. Semelhante ao processo psicanalítico da neurose, que se dá quando o inconsciente (Id) irrompe na consciência (Ego), a “consciência”, na logoterapia, se dá no momento em que o eu (espiritual) penetra o “inconsciente”, e o ser humano se vislumbra, em mútua dependência, a possibilidade de ser “senhor da sua vontade” e “servo da sua consciência”. Deste modo é que está disposto a ouvir os “imperativos” da consciência a decidir livremente, com responsabilidade, e não de modo arbitrário. A eficácia da consciência incide na sintonização da “lei moral”, como concretude da vontade de sentido. É lei porque opera na busca de sentido inerente ao humano que encontra na fundação de um *ethos* do estritamente individual, porém diante de outrem e de fatos como autotranscendência no concreto *ad personam* e *ad situationem*, e não em possibilidades gerais e abstratas. Diante destas, a consciência, concorda ou discorda com um significado do “valor universal”, configurando o sentido para o concreto da situação, uma vez que não pode captar toda a realidade (não sendo “onisciente”, depende da sua subjetividade). Perante a situação concreta, só lhe é permitido agir de acordo com sua consciência, e isso é o mais perto que pode chegar da transcendência em busca da experiência significativa<sup>379 380</sup>.

<sup>377</sup> Ibidem, *A Presença Ignorada de Deus*, p. 41.

<sup>378</sup> Ibidem, pp.26-68.

<sup>379</sup> Ibidem, pp.31-45.

<sup>380</sup> Ibidem, *Psicoterapia e Sentido da Vida*, pp.79-80.

Há que se dizer que porque não comporta em si a condição de absoluto, a consciência pode “enganar-se”, porque é humana, e, portanto presa aos limites da sua subjetividade. Comenta o pensador vienense: “*Ninguém nega que, em certas circunstâncias, o homem não pode entender o sentido, tendo antes que interpretá-lo*”<sup>381</sup>. Tal situação circunstancial conduz a uma posição de “humildade”, de que a “consciência de outrem bem pode ter razão”<sup>382</sup>. Todavia, mesmo que venha a equivocar-se, sempre continua a apontar para o que tem mais sentido, à medida que avalia as consequências de seus atos e atitudes mediante a descoberta de sentido, uma vez que a motivação existencial aponta para o sentido maior e último que permite a totalidade de sentido da existência.

Deve-se ainda ressaltar, que na sua liberdade, o ser humano pode dar ouvidos à consciência ou rejeitar suas advertências. Neste caso, a consciência pode não somente ser ignorada, “mas sistematicamente e metodicamente reprimida e sufocada”<sup>383</sup>. Há um risco de abafar a voz da consciência e se deixar levar pelos inúmeros condicionamentos que confundem a percepção da busca. Num momento histórico em que as tradições e os valores vão se perdendo, faz-se necessário e urgente formar a “consciência pessoal” e isto significa a descoberta do seu “inconsciente espiritual” enquanto se lhe desperta a consciência da vontade de sentido<sup>384</sup>.

#### 2.2.1.4.

#### **O inconsciente espiritual em Frankl ou dimensão noogênica**

A patodiceia frankliana implica, portanto, uma visão de humano como capaz de “ser-consciente e ser-responsável”<sup>385</sup>, mas que é possível por uma reordenação do inconsciente para um novo horizonte de sentido como construção de um novo *habitus* na dinâmica de consumação da vida por aquilo que dá sentido à existência.

Para o vienense resistente de três campos de concentração não é suficiente uma “adaptação” na qual se pode ser conivente com a realidade imposta ao

<sup>381</sup> Ibidem, *Psicoterapia e Sentido da Vida*, pp.76-77.

<sup>382</sup> “Viva como se já estivesse vivendo pela segunda vez, e como se na primeira vez você tivesse agido tão errado como está prestes a agir agora” cf. ibidem, *Em Busca de Sentido*, p.99

<sup>383</sup> Ibidem, *A Presença Ignorada de Deus*, p. 69

<sup>384</sup> Ibidem, *Sede de Sentido*, p. 30

<sup>385</sup> Ibidem, *Psicoterapia e Sentido da Vida*, p.17

indivíduo, ou ainda não é suficiente a “configuração”<sup>386</sup> correndo o risco de configurar-se ao que é desejável pelo meio, mas faz-se necessário uma “consumação íntima” da vida para que possa realizar a própria existência plenamente. A categoria de “consumação” impele para a “possibilidade de valor(es) que a cada pessoa está reservada”, dispondo a vida a ser vivida na realização deste(es) valor(es), na medida em que este(s) reorienta(m) a vida com um sentido inerente a ele mesmo. Em outras palavras, a descoberta de valores – equivale aqui a “sentido” – para a vida, tem como consequência uma vida vivida dedicadamente, onde encontra a realização não só em seu “fim”, mas em todo o seu devir existencial. Logo, a “consumação” pede um sentido para a realização da existência, uma vez que a felicidade não é um fim em si mesmo, mas um “efeito colateral de uma dedicação a uma causa maior”<sup>387</sup>. Metaforizando, poderíamos dizer que a felicidade esta mais para caminhar orientado para um horizonte (*sentido* na logoterapia), do que exclusivamente, aprender o equilíbrio de caminhar (*homeostase* na psicanálise), ou se contentar em chegar ao horizonte apontado (*realização pessoal* na psicologia individual).

Para a logoterapia, a motivação da existência não esta centrada no prazer “equilibrado” ou na realização pessoal, mas na descoberta de sentido/valores que dêem a vida um caráter de “missão”<sup>388</sup>. Aqui está o ponto nevrálgico de distinção das teorias psicanalíticas. A tensão entre o ser e o dever-ser, ao invés de uma psicodinâmica voltada para o equilíbrio homeostático, é dirigida para a realização de sentidos/valores. Tal distinção se dá com a inserção do elemento da liberdade<sup>389</sup>, levada em segundo plano pela psicodinâmica<sup>390</sup>. Em outras palavras,

<sup>386</sup> Para Frankl, há uma insuficiência inerente às escolas terapêuticas, devido à antropologia aceita. Uma vez que reduz-se a tratar dos problemas comportamentais (dimensão psíquica). A psicanálise, através da categoria de causalidade (encontrar as causas inconscientes do comportamento) procura “adaptar” o indivíduo com sua disposição instintiva em harmonia com a realidade. Já a psicologia individual com a categoria da finalidade (encontrar um fim para o comportamento a ser adotado), exige uma corajosa atitude para “configurar” uma nova realidade na sua vida, sendo ele responsável por si mesmo. Pode-se dizer que em Frankl, o configurar da existência é mais que uma adaptação, mas sim um desenhar de um projeto de vida, tendo por inspiração o que dá sentido a vida. Entretanto, o pai da logoterapia reconhece que da psicanálise para a psicologia individual, houve um “maior desenvolvimento da psicoterapia”, um “progresso na sua história”. Ibidem, *Psicoterapia e Sentido da Vida*, p.22; *Em Busca de Sentido*, p. 102.

<sup>387</sup> Ibidem, *Em Busca de Sentido*, p.11

<sup>388</sup> Ibidem, pp. 91-97.

<sup>389</sup> A inserção do elemento da liberdade na teoria da psicodinâmica faz com que Frankl prefira substituí-la por *noodinâmica*. Do grego *nous*, espírito, compreendendo, em seu substrato semântico, sua constituição pela composição da vontade e do intelecto; e *dinamij* força propulsora, ignição. Portanto ao invés da *psico-dinâmica* (a existência motivada pelas forças psíquicas

apesar de ser movidos por instintos, e ter a liberdade condicionada biologicamente, psicologicamente e sociologicamente, também o ser humano é atraído para os valores podendo decidir-se por eles e realizá-los apesar de todo condicionante. Vale transpor as próprias palavras avalizadas, de Frankl<sup>391</sup>:

Não preciso de que ninguém me chame a atenção para a condicionalidade do homem: - afinal de contas, eu sou especialista em duas matérias, neurologia e psiquiatria, e nessa qualidade sei muito bem da condicionalidade biopsicológica do homem: acontece, porém, que não sou apenas especialista em duas matérias, sou também, sobrevivente de quatro campos de concentração, e por isso também sei perfeitamente até onde vai a liberdade do homem, que é capaz de se elevar acima de toda a sua condicionalidade e de resistir às mais rigorosas e duras condições e circunstâncias, escorando-se naquela força que costumo denominar de poder de resistência do espírito.

É essa dinâmica de “consumação íntima” como correspondência ao que dá sentido a vida que vai reorganizando os processos inconscientes em atos concretos que compõe um novo *habitus* integrando a totalidade da realidade humana como ser “somático-psíquico-espiritual” orientada para um projeto de vida como concretização daquilo que dá sentido a vida, vivido na dinâmica de íntima consumação<sup>392</sup>. Por isso a conscientização não é meramente adquirir conceitos objetivos ou valores absolutos como pretendeu a moral clássica, mas antes mesmo é consciência de si, e do que carrega em si e em que ordem de importância ocupa na condução de si. A mudança da sociedade se dá também como mudança do coração, ou seja, das condições de ler a vida e nela e por ela decidir.

Viktor Frankl a partir de um poema de Albert Schnitzler sobre três virtudes menciona de como é tentador estabelecer uma relação das escolas de psicoterapia de Viena. A virtude da *objetividade*<sup>393</sup> se enquadraria na psicanálise freudiana, oferecendo condições de decifrar a si mesmo, como Édipo que enfrenta os olhos da esfinge e arrisca uma terrível descoberta, em uma teoria que não só incluía, mas colocava no centro a questão da sexualidade, até então desconsiderada. Contudo, Frankl critica que “a psicanálise não somente adotou a objetividade, mas sucumbiu a ela”. Afirma ainda<sup>394</sup>:

---

[inconsciente e consciente]) prefere-se a *noo-dinâmica* (a força do espírito, da querer humano que se fortalece com a descoberta (capacidade do intelecto) de um sentido existencial).

<sup>390</sup> Para Freud o Ego não manda em sua casa cf. Ibidem, *A Presença Ignorada de Deus*, pp. 79-94).

<sup>391</sup> Ibidem, p. 41

<sup>392</sup> Ibidem, *Psicoterapia e Sentido da Vida*, p.22; *Em Busca de Sentido*, p. 102.

<sup>393</sup> CRITELLI, Dulce Mára. *Analítica do Sentido: Uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2007, pp. 115-191.

<sup>394</sup> Ibidem, *Presença Ignorada de Deus*, p. 13.

A objetividade finalmente levou à objetivação ou coisificação, isto é, fez do ser humano uma coisa. A psicanálise vê o paciente como sendo regido por *mecanismos*, e o terapeuta como aquele que sabe lidar com tais mecanismos. Ele é a pessoa que conhece a técnica e deve consertar estes mecanismos quando defeituosos.

A segunda virtude, a da *coragem*, seria uma imagem apropriada para expressar a psicologia adleriana em que o propósito do terapeuta é encorajar o paciente a vencer seu sentimento de inferioridade, fator patogênico decisivo para esta escola. A terceira virtude, o *senso de responsabilidade*, seria mais apropriada para exprimir a logoterapia, que compreende-se a si própria como “análise dirigida ao ser-responsável”, ou seja, um ser capaz de responder às *solicitações de sentido* que a vida faz, um ser responsável por dar sentido à sua existência descobrindo o caráter de “missão” da vida.<sup>395</sup>

A descoberta dessa missão se dá exatamente por aprofundar o discernimento da epifania do desejo, pois o inconsciente para Frankl “não se trata mais de um simples inconsciente instintivo, mas também de um inconsciente espiritual”, pois não é mero “reservatório de instintividade reprimida”, mas surge a necessidade de “incluir o espiritual no inconsciente”<sup>396</sup>, e para o vienense o espiritual diz respeito ao “especificamente humano”, ou seja, é a dimensão onde o humano pode ser humanizado. Para a logoteoria o inconsciente é uma dimensão complexa que integra a dimensão somática, psíquica e espiritual constituindo exatamente essa capacidade humana de vontade de sentido, de liberdade “para”, de capacidade de re-significar as demais dimensões humanas a partir da tomada de consciência e responsabilidade diante do que se apresenta com sentido. O espiritual aqui é a noogênese humana, regente da *unitas multiplex*, ou seja, da unidade na multiplicidade, categoria que Frankl assume de Tomás de Aquino para se referir a sua ontologia dimensional. Sua originalidade está em apresentar uma síntese entre as diferenças e a unidade da estrutura do ser humano<sup>397</sup>.

Assim, pretende salvaguardar a unidade antropológica sem minimizar as diferenças ontológicas num conceito geométrico de dimensões. A ontologia dimensional entende que a dimensão espiritual é que deixa transparecer a realidade específica do ser humano, e que permite conciliar a unidade ontológica e

<sup>395</sup> Idem.

<sup>396</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>397</sup> Ibidem, *Viktor Frankl: A Antropologia como Terapia*, p. 34

as diferenças antropológicas na condição humana de “unidade na multiplicidade”<sup>398</sup>. Se a psicoterapia se projetar apenas nos planos biológicos e psicológicos irá ressaltar apenas os fenômenos somáticos e psíquicos, o que consequentemente não permitirá que o ser humano desenvolva suas potencialidades, sem a força do espírito, ou seja, a noodinâmica. Em momento algum o ser humano deixa as demais dimensões, mas a essência de sua existência está na dimensão espiritual como força humanizadora que integra as demais dimensões.

A dimensão espiritual ou noética é considerada superior às demais, porque inclui as outras dimensões, garantindo a totalidade do ser humano. Assim, a existência propriamente humana é a existência espiritual ou ainda autotranscendência. Autotranscender-se significa sair de si mesmo, elevar-se, indo além de sua facticidade e alcançando um sentido para viver. A psicologia do profundo, do “subterrâneo” do psiquismo humano, apresenta um passado determinado por tendências instintivas que, segundo Freud, decidem pelo homem. Mas o homem não é apenas aquilo que ele é, mas o que decide ser<sup>399</sup>. A autotranscendência é a capacidade de se projetar para o futuro autodeterminando-se em direção ao que dá sentido a sua vida, superando-se a si mesmo, escolhendo entre as infinitas possibilidades de viver.

A logoteoria aposta que a pessoa “interiormente” pode ser mais forte que seu destino, ou condicionamentos “externos”. Exatamente na dificuldade da situação “exterior” se dá a pessoa a oportunidade de crescer “interiormente” para além de si mesma<sup>400</sup>. “O ser humano é capaz de mudar o mundo para melhor, se for possível, e de mudar a si mesmo para melhor, se necessário”<sup>401</sup>. O ato de autotranscender-se se dá na abertura ao mundo, aos outros, encontrando significados que possibilitem a realização existencial<sup>402</sup>. Para Frankl, a essência da existência humana é a autotranscendência, uma vez que ser humano “é dirigir-se e ordenar-se a algo ou alguém”<sup>403</sup>. Perante a “facticidade” da vida, compostas de elementos psicológicos, fisiológicos e sociológicos a “consciência da liberdade e

<sup>398</sup> Ibidem, *Em Busca de Sentido*, p. 42.

<sup>399</sup> Ibidem, *Viktor Frankl: A Antropologia como Terapia*, p.18.

<sup>400</sup> Ibidem, *Em Busca de Sentido*, pp.68-72.

<sup>401</sup> Ibidem, p. 112.

<sup>402</sup> Ibidem, *Viktor Frankl: A Antropologia como Terapia*, p.25

<sup>403</sup> Ibidem, *Sede de Sentido*, p.44.

da responsabilidade” pelo seu destino pessoal deve ser despertada, pois quem não consegue mais acreditar no futuro, perde a esperança de viver. O ser humano é essencialmente ser espiritual, ele não tem um “eu”, ele é o “eu” que decide sobre si mesmo. Em sua unidade integral de ser bio-psíquico-espiritual está centrado em sua dimensão espiritual, envolta a realidade somática e psíquica. Deste modo, a dimensão espiritual, ou a existência espiritual como existência capaz de autotranscender-se se mostra, essencialmente, como a dimensão da vivência da “liberdade” e da “responsabilidade” perante todo condicionamento possível. O ser humano é o “centro dos atos espirituais”, isto é, dos atos livremente responsáveis<sup>404</sup>. Autotranscendência aqui é fundamentalmente transparente à imanência, e pode ser traduzido por escolher, livre e responsavelmente entre as infinitas possibilidades de viver<sup>405</sup>.

A similaridade das teorias do inconsciente entre psicanálise e logoterapia, reside no fato de que Ego/Consciência tem sua origem no Id<sup>406</sup>/Inconsciente [espiritual], sendo este infinitamente maior que aquele. Diverge entre as teorias, o fato de que a psicanálise restringe a realidade inconsciente [Id] a facticidade psíquica, ao passo que o Inconsciente na logoterapia é uma realidade que transcende a facticidade, sendo interpretada na existencialidade<sup>407</sup>.

O conceito de inconsciente na logoteoria é uma espécie de “revisão de limites”. Para Frankl, ele não é composto apenas de elementos “instintivos”, mas também “espirituais”, ou seja, enquanto dimensão noogênica, sendo a consciência emergente do inconsciente, há uma realidade espiritual transcendente que se relaciona com a consciência moral como guia. Este relacionamento da consciência com o inconsciente, não é um *mono-logo*, do ser humano com ele mesmo, mas algo que transcende a sua facticidade. Em seu inconsciente é que a “voz da

<sup>404</sup> Ibidem, *Presença Ignorada de Deus*, p.20-21.

<sup>405</sup> Ibidem, *Viktor Frankl: A Antropologia como Terapia*, p. 25

<sup>406</sup> A segunda teoria de Freud sobre o inconsciente apresenta o Id como o grande depósito de energia vital, equivalente à “libido sexual”. Também do Id é que se origina o Ego e o Super-ego sob influência do mundo externo. O Ego é incapaz de governar sua própria casa, estando ele profundamente imerso no Id, se vê impotente para impor o princípio da realidade. A motivação existencial se pauta pelo pólo pulsional do prazer, sendo a personalidade surda a tudo o mais que não seja satisfação do prazer. O ser humano é instrumento do Id. Ao Ego resta funções de organização e coordenação dos processos mentais, a fim de conseguir alguma homeostase (equilíbrio) entre o princípio do prazer e o princípio da realidade. Face a tal conflito, há um ulterior desenvolvimento do Ego, tendo origem nas suas restrições que são impostas por via de regras familiares e sociais, introjetadas no indivíduo através do Super-ego.

<sup>407</sup> Ibidem, pp. 47-63.



consciência” é emitida, e o Emissor desta voz, chamado de muitos nomes no decorrer da história humana, pode ser entendido por Deus.

O mérito de Carl Gustav Jung (1875-1961)<sup>408</sup>, segundo Frankl, está em descobrir o religioso no inconsciente, no entanto a religiosidade inconsciente é tida com “impulso”, relativo ao “id”, ou seja, não é o “eu” quem decide por Deus, mas o “id”, o que parece impulsionar ou forçar um contato do homem com Deus. Já na logoteoria, a verdadeira religiosidade não tem caráter de “impulso” (tal como um impulso sexual), mas sim de “decisão”. No entanto, ao falar de um relacionamento inconsciente com Deus ou desta presença divina por detrás da consciência moral, não significa que o inconsciente seja divino, ou que seja

---

<sup>408</sup> Carl Gustav Jung (1875-1961), psiquiatra e psicólogo, discípulo predileto de Freud, cria a psicologia analítica, ao discordar de seu mentor em 1912, que os fenômenos inconscientes se explicam por influências e experiências infantis ligadas à libido. Para Jung, esta também passa por uma transformação que também se complexifica [*Wandlungen und Symbole der Libido* [Transformações e símbolos da libido], obra que inicia sua ruptura com Freud. Os níveis de complexidade comportamentais do ser humano que vão se criando por processos internos, mas extremamente ligados às relações externas, i.e., sociais, que o indivíduo vai tendo na experiência de vida. Vai se descobrindo que o ser humano se constrói numa relação de complexidade psíquica, entre desejos e proibições, amor e hostilidade, superioridade e inferioridade... entre opostos que convivem, e procuram se equilibrar.], o que o faz se opor ao seu caráter exclusivamente sexual considerando que a libido constituía, antes, uma energia de caráter universal. Para o psicólogo suíço, conforme essa energia vital se dirigisse para o interior ou para o exterior, vai se delineando o aparecimento de um dos dois tipos psicológicos fundamentais, que se manifesta no modo de relacionamento social: a introversão (menor capacidade de relacionamento com os outros) ou a extroversão (maior capacidade de relacionamento) [*Psychologische Typen* [Tipos psicológicos], 1920.]. Mas talvez a maior contribuição de Jung, que permitiu captar a profunda interligação e complexidade do gênero humano, foi sua teoria do *inconsciente coletivo*, na qual afirma que as sociedades humanas participam de arquétipos comuns a todas elas. Estes se expressam por meio dos mitos, das religiões, da arte, dos sonhos, da loucura e dos distúrbios psíquicos. Jung além de analisar o inconsciente pessoal, i.e., a história pessoal, e nisto ele concorda com Freud, ele também percebeu que o inconsciente das pessoas (*inconsciente pessoal*) revelado em seus sonhos tinham conteúdos históricos de séculos antes e até mesmo milenares, dos quais tais pessoas não tinham a menor condição de acesso a eles, ou seja, tais revelações do inconsciente iam para bem mais além do que o período de tempo que haviam vivido. Isso fez com ele desenvolvesse a teoria do *inconsciente coletivo*, uma camada do inconsciente que parte do inconsciente da história humana, ou seja, se descobre em nós não somente o inconsciente da pessoa humana, mas o “inconsciente da humanidade”. Tal inconsciente é formado por *arquétipos*, verdadeiros patrimônios da cultura humana, desde suas fases mais primitivas, guardadas no inconsciente de cada um. Tais arquétipos que constituem o conteúdo desse inconsciente coletivo são manifestados em nossos sonhos. Assim todos nós podemos ser ou viver o que exatamente outros foram e viveram na história humana, isso irá depender da história pessoal de cada um que vai se formando com os conteúdos históricos, que vai se complexificando e assumindo novas formas, mas não sem o seu elo histórico. Há ainda um dado muito interessante na formação junguiana da psique. Todo processo de complexidade psíquica tende a caminhar na direção de uma integração e uma unificação dentro de uma Consciência imensamente maior e portanto imensamente mais complexa, o que a permite ser infinitamente mais simples, porque mais organizada e mais unificada. Isto é a nossa maturidade psíquica se dá num processo de interação pessoal, histórica e cósmica. Cf. SILVEIRA, Nise da. *Jung – Vida e Obra*. 14ª Edição. São Paulo: Paz e Terra, 1994; BOECHAT, Walter. *A Mitopoese da Psique: Mito e individuação*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007, pp. 17-43.

onisciente<sup>409</sup>, mas antes que o inconsciente é a dimensão incomensurável, transcendental de onde emerge a “voz da consciência” e onde se des-vela o mistério humano como autotranscendência.

### 2.2.1.5.

#### A questão do Sentido da Vida ou o *Logos*

O sentido da vida tem sua incidência no cotidiano, nas atitudes tomadas, ou nas orientações a serem seguidas, implica no seu jeito de pensar, agir e ver o mundo, a si mesmo, os outros e a transcendência, ou seja, o sentido é uma razão global para a “existência-humana-no-mundo”<sup>410</sup>. Este sentido global se constrói pela conjugação de todas estas dimensões, o que, por definição, faz com que a busca de sentido seja sempre inesgotável, procurando alcançar sínteses mais complexas, e, portanto, mais simples, resultando numa atitude existencial coerente ao sentido descoberto e criado. O pensamento existencialista como “análise da estrutura constitutiva do homem”, nos apresenta como ponto de partida para a elaboração de um sentido do ontológico abrangente, permitindo a articulação do sentido da existência humana. Nesta perspectiva, a existência concreta é o único ponto de partida possível para revelar a “essência” do ser humano<sup>411</sup>. Vale lembrar a expressão de Heidegger para a existência, o “*Dasein*” (ser-aí), o ser concreto, histórico, situado na realidade. Mas o “*dasein*” só pode vir-a-ser como “*Mitsein*” (ser-com), ou seja, como abertura aos outros no mundo. O sentido vai se construindo de acordo com o modo de significar as experiências vividas.

O cotidiano é a instância espaço-temporal onde se familiariza com as circunstâncias [nossas circunstâncias]. E justamente nelas, se projeta a existência. Aí é que se estabelece o modo de viver: de habitar, trabalhar, conversar, divertir, comer, projetar o futuro, e assim por diante. Ser, na logoteoria, é o modo de “estar” nas circunstâncias, articulando “ordenadamente” o cotidiano de acordo com o que dá sentido a vida.

O sentido da vida é um grande mistério da existência que se impõe como pergunta a partir do fenômeno da morte, que por sua vez exige que se busque um

<sup>409</sup> Ibidem, *Presença Ignorada de Deus*, p. 48.

<sup>410</sup> PICCINO, J. D. *O Que é Existencialismo: Existencialismo – Fenomenologia – Humanismo* In CASTRO, Dagmar Silva Pinto de. (org). *Fenomenologia e Análise do Existir*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000, pp. 33-40.

<sup>411</sup> Ibidem, pp. 65-74.

sentido à vida, dentro de um período de tempo limitado, ao qual não se tem acesso, apesar de se ter certeza de sua inevitabilidade. Deste modo, se a finitude humana é certa, o futuro a ser seguido não se permite ser lido com certeza. Não há nada que possa garantir os rumos do futuro, por melhor que se possa planejar, de modo que tal incerteza do futuro se apresenta como angústia humana. Não podendo definir o futuro, precisa desvendar o que pode guiar a existência, ou seja, o sentido que se busca encontrar nesta vida. O sentido aqui funciona como uma espécie de modo de proceder naquilo que orienta a vida, como se fosse a lógica de cada um, porém maior que a própria lógica.

Para a logoterapia o “sentido” mesmo da vida é o *Logos*<sup>412</sup>, mais amplo que a “lógica” humana<sup>413</sup>, o que lhe configura como Mistério da vida, vendo esta como capaz de sentido apesar do absurdo. A vontade de encontrar um sentido para vida é a motivação fundamental no ser humano, como ser lógico, isto é, que procura entender sua existência, procurando sentido às suas opções, experiências, atividades, limites e circunstâncias de sua vida.

Sendo o *logos* (sentido da vida) mais profundo que a *lógica*, e, portanto, guia desta, o ser orientado é “ser ordenado”, em função de um mundo de sentido e de valores. Ao confrontar o *logos* com a existência, não é a existência que gera um *logos*, mas o *logos* motiva a existência, portanto: “*Não se trata de atribuir sentido, mas encontrá-lo, descobri-lo*”<sup>414</sup>. Entretanto, como já dito, a descoberta do sentido da vida [*logos*], na logoterapia, é menos um questionamento do indivíduo a vida, do que da vida ao indivíduo<sup>415</sup>:

O que faz necessário aqui é uma viravolta em toda a colocação da pergunta pelo sentido da vida. Precisamos aprender e também ensinar às pessoas em desespero que *a rigor nunca e jamais importa o que nós ainda temos a esperar da vida, mas sim exclusivamente o que a vida espera de nós* (grifo do original) [...] Não perguntamos mais pelo sentido da vida, mas nos experimentamos a nós mesmos como os indagados, como aqueles aos quais a vida dirige perguntas diariamente e a cada hora – perguntas que precisamos responder, dando a resposta adequada não através de elucubrações ou discursos, mas apenas através da ação, através da conduta correta. Em última análise, viver não significa outra coisa que arcar com a responsabilidade de responder adequadamente às perguntas da vida, pelo cumprimento das tarefas colocadas pela vida a cada indivíduo, pelo cumprimento da exigência do momento. Essa exigência, e com ela o sentido da existência, altera-se de pessoa para pessoa. Jamais, portanto, o sentido da vida humana pode ser definido em termos genéricos,

<sup>412</sup> Ibidem, *Em busca de Sentido*, p.92.

<sup>413</sup> “O *logos* é mais profundo que a *lógica*” cf. Ibidem, p.105.

<sup>414</sup> Ibidem, *Psicoterapia e Sentido da Vida*, p. 77.

<sup>415</sup> Ibidem, *Em Busca de Sentido*, p. 76.

nunca se poderá responder com validade geral a pergunta por este sentido. A vida como entendemos aqui não é nada vago, mas sempre algo concreto, de modo que também as exigências que a vida nos faz sempre são bem concretas. Esta concreticidade está dada pelo destino do ser humano, que para cada um sempre é algo único e singular. Nenhum ser humano e nenhum destino pode ser comparado com outro; nenhuma situação se repete (por maior semelhança que haja). E em cada situação a pessoa é chamada a assumir outra atitude.

Não se trata, portanto, de um sentido para a vida em termos gerais, mas um sentido pessoal para a vida de cada indivíduo. O *logos* só é possível ser descoberto na medida em que se dá uma consciência da vontade de sentido, pois seria inútil, um terceiro exigir a um homem que “queira sentido”, mesmo o fato de despertar alguém para dar resposta à vida, só é possível, se esta antes o tiver interrogado. Então os questionamentos de um possível interlocutor terão peso existencial, ou seja, serão significativos para a existência, uma vez que “encontrar o sentido” está em estreita relação com a “percepção da realidade”<sup>416</sup>.

O vazio existencial, essa carência de sentido e sentimento de vacuidade se manifesta principalmente num estado de “tédio” e de “indiferença”. Aquele pode ser definido por “falta de interesse” e esta por uma “falta de iniciativa”, ou seja, falta ao indivíduo contemporâneo um autêntico interesse pelo mundo. Falta descobrir algo pelo qual se empenhar, que de a vida um caráter de missão. Frankl considera tal estado, muito presente no século XX, com tendência progressiva, a duas grandes percas da humanidade: a “perda de instintos” que dispunham de um componente regulador, tal como nos animais ainda hoje, o que asseguravam a existência; e a “perda das tradições”, que serviam de apoio para o comportamento. Neste momento da história da humanidade então, nenhum instinto lhe diz “o que fazer” e nem há credibilidade a alguma tradição que diga o que “deveria fazer”<sup>417</sup>.

O princípio do prazer, da psicanálise freudiana, revelou-se insuficiente para se autossustentar como sentido da vida. O prazer não é senão um “processo mental que opera nas células ganglionares”. Ainda assim, não bastasse o fato que o cotidiano da vida moderna é constituído de uma maior sensação de “desprazer” do que prazer<sup>418</sup>, há situações na vida onde a falta de sentido se apresenta de modo patente, que pode-se chamar de “tempos de questionamento sobre o sentido da

<sup>416</sup> Ibidem, *Psicoterapia e Sentido da Vida*, p.101; *Sede de Sentido*, p.26.

<sup>417</sup> Ibidem, *Em Busca de Sentido*, p.96.

<sup>418</sup> Ibidem, *Psicoterapia e Sentido da Vida*, pp. 69-70.

vida”<sup>419</sup>: 1) Fases particularmente fáceis da vida; 2) Fases particularmente difíceis da vida, e; 3) tempos de conflito . Mas é importante ressaltar que não são apenas nos momentos mais difíceis, aqueles de sofrimento, que, através da liberdade e da responsabilidade de cada um, pode e deve-se encontrar um sentido para sua vida, mas Frankl observa a experiência de valores pode despertar para o sentido, assim como da descoberta de sentido nasce uma nova relação com os valores.

#### 2.2.1.6.

##### Valores e o sentido da vida

O valor é necessariamente transcendente, como valor objetivo. Uma lâmpada acessa continua acessa ainda que alguém na sua subjetividade venha a fechar os olhos. Contudo, a objetividade não exclui a subjetividade. Na Logoteoria o sentido é subjetivo na medida em que não há um sentido para todos, mas sim um sentido para cada um<sup>420</sup>.

Os objetos são transcendentais em relação aos atos que para eles *intendem*<sup>421</sup>. Alguém que descobre o valor de “amar” (ato), intende para o “amor” (objeto que transcende o ato que para o qual intende – amar para o amor). Valores são universais de sentido que estão ligados a “condição humana” enquanto tal, isto é, as possibilidades gerais de destino, como princípios de atuação, ao passo que o sentido se dá numa situação exclusivamente pessoal, concreta, irrepetível e única<sup>422</sup>. Deste modo, os valores, enquanto “sentido universalizado”, à medida que se estende no devir da história das sociedades, pode entrar em conflito, quando pede uma relevância a realidade mais adequada, ao passo que dois sentidos não podem colidir, sendo ele algo pessoal, decorrente de uma responsabilidade insubstituível, perante a vida que só pode ser dada uma única resposta a cada situação<sup>423</sup>.

O valor enquanto princípio de atuação pode ajudar a aperfeiçoar a consciência quanto ao modo de “responder” ao momento presente, mas para isso deve haver um “ato concreto” para que a consciência avalie. Não se trata de um

<sup>419</sup> Ibidem, *Psicologia Espiritual*, pp. 161-167

<sup>420</sup> Ibidem, *Psicoterapia e Sentido da Vida*, p. 73

<sup>421</sup> Ibidem, p. 75.

<sup>422</sup> Ibidem, p. 79.

<sup>423</sup> Ibidem, *Sede de Sentido*, p. 48.

sentido qualquer, que se poderia atribuir de acordo com as ideias próprias, mas um sentido em que “responsavelmente” se “encontra” no encontro consigo, se “extraí”, “ouve” o apelo [consciência] da situação<sup>424</sup>. Diria o pensador vienense: *“Pela grandeza de um momento já se pode medir a grandeza de uma vida [...] Um simples momento pode dar sentido, retrospectivamente, à vida inteira”*<sup>425</sup>.

Nessa relação sentido (vivência)/valor (reflexão), se tem as duas faces de uma realidade única, o *logos*. Assim, o valor enquanto forma de descobrir o sentido na vida, segundo Frankl, se classifica em três vias<sup>426</sup>.

#### 2.2.1.6.1.

##### **Valores criativos ou o sentido do trabalho**

O cotidiano é o espaço concreto do “ser-responsável”, portanto, o sentido do trabalho se dá também com ações concretas, através de um modo de agir, entendida como missão, ou seja, enquanto valores criadores, a sua realização ocupa o primeiro plano da vida. Não raro, tal descoberta de sentido coincide com o trabalho ou profissão, onde é possível expressar o caráter único na relação pessoa-comunidade. Contudo o valor não é inerente à profissão. Não há uma determinada profissão que possa “garantir” um sentido pleno, mas esse se dá em “como” realizar a profissão na contribuição à comunidade. A profissão simplesmente lhe dá oportunidade de vir a ser insubstituível perante a comunidade: *“aquele caráter insubstituível da vida humana, aquela impossibilidade de o homem ser representado por outrem no que só ele pode fazer e deve fazer [...] não do que ele faz, mas de quem o faz e do modo como faz”*<sup>427</sup>. Uma pessoa que encontra o sentido no trabalho que realiza, não se contenta em simplesmente cumprir os regulamentos de praxe, mas dá um toque pessoal que o diferencia, ao mesmo tempo que o realiza. Por exemplo, uma enfermeira que descobre em sua profissão um sentido para viver e a vive como valor criativo, não se contentaria em simplesmente aplicar a medicação, ferver seringas, colocar os doentes em seus leitos, mas procura encontrar palavras de conforto para os pacientes, despertar ânimo, trata-os como hóspedes, com amor e dedicação, se preocupa com as políticas públicas de saúde isto é, responde à altura

<sup>424</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>425</sup> Ibidem, p. 82.

<sup>426</sup> Ibidem, *Psicoterapia e Sentido da Vida*, pp.55-218.

<sup>427</sup> Ibidem, p.161.

o apelo de sua vocação. A reflexão sobre os valores criativos entende que todo o ser humano pode enriquecer o mundo de algum modo, o seu modo pessoal, único, irrepetível, original. Quem encontra sentido no que faz, nunca está satisfeito com o que já alcançou, sempre pode se alcançar novas conquistas e novas vivências<sup>428</sup>. Mesmo um trabalho mais mecânico que não permita a criatividade e a dedicação pode ser concebido como “meio para um fim, o fim de ganhar a vida, de ganhar os meios necessários para viver a vida propriamente dita” pode se prestar a uma causa maior<sup>429</sup>.

#### 2.2.1.6.2.

##### **Valores vivenciais ou o sentido do amor**

“O amor é a única maneira de se captar outro ser humano no íntimo de sua personalidade”, afirma Frankl<sup>430</sup>, pois, pouco a pouco, vive-se a vida do outro, em todo seu caráter de algo único e irrepetível, de modo que a pessoa amada é única, e ninguém pode fazer às vezes dela, seja lá qual for a natureza dessa relação. Ninguém substitui o cônjuge amado, o filho amado, a amizade de alguém. O amor não acolhe o outro por mérito, mas por graça. No outro descobre uma existência “enfeitada”, abrindo-lhe o espírito a toda uma “gama de valores”. Não se trata de gostar do outro com um tipo físico excitante, ou um tipo de caráter que venha a se apaixonar, mas do próprio ser humano em questão, como incomparável e insubstituível. O amadurecimento sexual depende da experiência de amar. Inicialmente a sexualidade brota como mero “impulso sexual” (1º estágio), desconhecendo qualquer finalidade (fim instintivo) e direção (objeto instintivo). Desenvolvendo-se, passa a adquirir intencionalidade, isto é, o “instinto sexual” (2º estágio) tendo como fim o “comércio sexual”, mas sem ainda um objeto instintivo (companhia amorosa) presta-se somente como “descarga” com um indivíduo (qualquer), até que adquire, por fim, um “objeto específico”, endereçando-se a uma pessoa determinada, constituindo a “tendência sexual” (3º estágio) ou eroticidade. Esta pede algo mais que o mero desejo sexual, e é relativo à paixão.

A paixão nasce da identificação, ainda que inconsciente, da personalidade do outro. A sexualidade amadurecendo, vai assumindo cada vez mais o caráter de

<sup>428</sup> Ibidem, p. 171.

<sup>429</sup> Ibidem, p.162.

<sup>430</sup> Ibidem, *Em Busca de Sentido*, p. 100.

expressão da personalidade, de modo que a paixão pede o amor, como forma mais elevada possível do erótico, numa relação direta com o que há de espiritual com a outra pessoa. Ao amar, aquele que ama, não “tem em mente”, enquanto ama, um aspecto físico ou psíquico da pessoa, mas “tem em mente” o que ela “é”. O amor pede uma decisão (ato intencional, livre e responsável) de um para o outro, para se consolidar na mais alta forma de companheirismo. A escolha amorosa só pode ser verdadeira se livre das imposições do instinto<sup>431</sup>. Assim o desenvolvimento maduro da sexualidade segue um sentido natural: o “instinto” recebe uma orientação específica através do “erótico” (a tendência sexual é direcionada pela tendência erótica, que sugere uma pessoa específica, uma vez que o amor tem uma profundidade intuitiva), tendendo a vincular-se a essa pessoa, sentindo-se vinculado à mesma que ama, gerando uma atitude de entrega. Para tal decisão, é preciso que se descubra um sentido na relação com a pessoa específica, ou seja, que haja no relacionamento um valor vivencial. Vale citar Frankl: *“O homem realmente amadurecido, a rigor só pode desejar sexualmente a pessoa que ama; para ele, só se pensa numa relação sexual quando a sexualidade pode ser expressão do amor [...] A única garantia da fidelidade está precisamente no fato de a autêntica atitude amorosa representar a orientação do ser de uma pessoa espiritual para outra”*<sup>432</sup>. Tendo esta disposição espiritual (uma vez que o espiritual está em íntima harmonia com o biológico e o psíquico) por base, é que se sustenta uma relação. Ninguém ama com “prazo de validade”, o amor não é possível intender para o provisório, de modo que quem ama não deseja a finitude temporal do seu amor. A “fidelidade” (força que mantém o vínculo interior) é no amor uma “missão”<sup>433</sup>. A sensibilidade é uma característica própria da profundidade intuitiva do amor<sup>434</sup>. O amor permite que se contemple o “valor” que tem um ser humano, descobrindo sua qualidade humana<sup>435</sup>: *“O amor vê o homem tal como Deus o “pensou”*<sup>436</sup>. Estando o “sentido” de amar uma pessoa numa esfera de concretude (o que não despreza situações de conflito e tensão, porém vistas a partir da responsabilidade do amor, como oportunidade de crescimento), pode-se dizer que a sua realização se manifesta na concretude de

<sup>431</sup> Ibidem, *Presença Ignorada de Deus*, p. 29.

<sup>432</sup> Ibidem, *Psicoterapia e Sentido da Vida*, p.207.

<sup>433</sup> Ibidem, p.197

<sup>434</sup> Ibidem, *Psicoterapia y Humanismo*, p.81.

<sup>435</sup> Ibidem, p.80.

<sup>436</sup> Ibidem, *Psicoterapia e Sentido da Vida*, p.191.



cada fase de desenvolvimento “em direção ao amor” e não na sua proximidade dos “valores” universais.

### 2.2.1.6.3.

#### **Valores de atitude ou o *sentido* apesar do sofrimento**

Ninguém nega que em certas circunstâncias, o ser humano não pode entender o sentido, porém “jamais falta o sentido a vida”: “*Se é que a vida tem sentido, também o sofrimento necessariamente o terá*”<sup>437</sup>. Em todo *pathos* há um *logos* por detrás, mais profundo que a *i-logicidade* da tragédia, que é necessário interpretá-lo<sup>438</sup>. Destarte, é preciso deixar claro, que o sofrimento não é, em absoluto, “necessário para encontrar sentido”, mas deve-se afirmar sim, que o sentido é possível apesar do sofrimento. A morte, com efeito, coloca em dúvida o sentido de viver, entretanto, a logoterapia a entende como parte integrante da existência. É ela que dá o caráter de historicidade da vida humana, obrigando o ser humano a aproveitar o tempo de sua vida, sem adiar suas decisões. Frankl pergunta<sup>439</sup>:

Que aconteceria se a nossa vida não fosse finita no tempo, mas antes temporalmente ilimitada? Se fôssemos imortais, poderíamos com razão, adiar cada uma das nossas ações até o infinito; nunca teria a menor importância o realizá-las agora, neste momento preciso, podendo muito bem realizar-se amanhã ou depois de amanhã, ou daqui a um ano ou dez.

O sofrimento é cabível na logoterapia, porque a vida não é entendida tendo por motivação a mera satisfação, mas sim a realização de um sentido para cada momento em que a “*falta de êxito não significa falta de sentido*”<sup>440</sup>. Encontrar sentido nos momentos de sofrimento, não significa mudar a situação, mas sim, a atitude perante ela. Diante do sofrimento, encontrar forças e razão para não se consumir por ele, mas desenvolver novas capacidades e situações de vivência significativas. A logoterapia entende que o ser humano também é capaz de sofrer e encontrar sentido para mudar de atitude perante seu sofrimento. Saber sofrer é uma atitude de sabedoria, em procurar uma mudança criativa da situação que provoca o sofrimento, e deste modo deixa, em certo sentido, de ser sofrimento num instante em que encontra sentido como sacrifício. O *homo sapiens* é também

<sup>437</sup> Ibidem, *Psicoterapia e Sentido da Vida*, p.67

<sup>438</sup> Ibidem, p. 77.

<sup>439</sup> Ibidem, p.109.

<sup>440</sup> Ibidem, *Em busca de sentido*, p. 150.

*homo patiens*<sup>441</sup>. A logoterapia chama de “tríade trágica”, aqueles aspectos da existência em que envolvem: 1) dor; 2) culpa e 3) morte. Frankl, apresenta a tese do “otimismo trágico”, de como ainda é possível dizer sim, face a estes três aspectos da existência? Ele pressupõe a capacidade humana de transformar criativamente os aspectos negativos da vida em algo “melhor” [do latim *optimum*], ou seja, um otimismo diante da tragédia, não como ingenuidade ou indiferença, mas como posição de mudança de atitude. Segundo ele, mesmo na tragédia, o potencial humano sempre permite<sup>442</sup>: 1) transformar o sofrimento numa conquista e numa realização humana; 2) extrair da culpa a oportunidade de mudar a si mesmo para melhor; e 3) fazer da transitoriedade da vida um incentivo para realizar ações responsáveis. Tal valor de atitude, Frankl chama de *otimismo trágico*.

#### 2.2.1.7.

##### O Sentido último ou o supra-sentido

A questão do sentido último ou suprasentido diz respeito à “finalidade e fim” do mundo, ou o sentido do destino que vem ao nosso encontro<sup>443</sup>. Esse é um conceito-limite. Tal como o animal não pode entender para além do seu mundo animal (circundante), o ser humano não pode compreender um supramundo. A humanidade em sua história utiliza-se de símbolos religiosos para exprimir tal Mistério, que não pode ser encerrado nas estruturas circundantes da lógica.

O que se torna patente, entretanto, é que, seja em termos religiosos, seja em termos de conceito-limite, o supra-sentido tem uma imensa importância psicoterápica e psico-higiênica<sup>444</sup>, quando admite que a vida um *Logos* que é maior que capacidade lógica de apreendê-Lo. Num ambiente iluminado por uma lâmpada, ainda que se feche os olhos, não muda a realidade de a lâmpada estar acesa. O supra-sentido é necessariamente transcendente, ou seja, está além da capacidade subjetiva de analisar *in totu* uma realidade objetiva<sup>445</sup>. Ademais, aqueles que vivem com um sentido, em caráter de missão, como um mandato, deixa transparecer em suas vidas como que a presença de um mandante divino<sup>446</sup>.

<sup>441</sup> Ibidem, *Psicoterapia e Sentido da Vida*, p. 101.

<sup>442</sup> Ibidem, p. 119.

<sup>443</sup> Ibidem, *Sede de Sentido*, p. 61.

<sup>444</sup> Ibidem, *Psicoterapia e Sentido da Vida*, p. 64.

<sup>445</sup> Ibidem, p. 73.

<sup>446</sup> Ibidem, p. 95.

### 2.2.1.8. Deus e o Sentido da Vida

A logoterapia não pretende tratar do conceito de “Deus”, isso compete à teologia, mas sim das estruturas antropológicas constitutivas da pessoa humana. O relacionamento com o transcendente, para o terapeuta viensense é imanente ao ser humano, uma característica ontológica. Acrescenta-se a “psicologia do profundo” [facticidade do inconsciente] a “psicologia das alturas”<sup>447</sup>. Frankl acredita que o caráter de “dever” próprio da consciência moral não poderia vir do homem, mas sim da transcendência - algo maior do que ele - por se constituir como uma palavra imperativa, de “autoridade”, que guia o querer de modo eficaz em direção à realização do sentido de vida. Por isso, a logoterapia não se limita a “trazer tudo à consciência”, mas feito isso (tornar consciente as causas inconscientes), deve fazer voltar ao inconsciente. A potencialidade [*potentia*] inconsciente torna-se ato [*actus*] consciente, para ser assumida na espontaneidade dos processos inconscientes, ou seja, na forma de um *habitus* [nova natureza] inconsciente que guia então a consciência, pois só assim, a consciência passa a operar pela “sensibilidade do sentimento” [intuitivo], “muito maior que a perspicácia da razão”<sup>448</sup>. Surge, assim, no “ser-responsável” a necessidade de responder à voz da transcendência, por meio de uma livre vontade, iniciando um relacionamento com o transcendente. Este relacionamento com o transcendente acontece mesmo que não possa ser percebido de maneira consciente, ou seja, é uma ligação intencional com o transcendente ainda que vivida inconscientemente, no sentido de um “relacionamento inconsciente com Deus”, de modo oculto e/ou reprimido à consciência, denominado “fé inconsciente”<sup>449</sup>.

A relação com a transcendência pode ser apreendida pelo sujeito, na experiência de transcendência, como um diálogo na qual o transcendente é considerado como um “Tu”. Aquele que vive esta possibilidade, Frankl o chama de *homo religious*. Todo ser humano está sujeito a este *dia-Logos* [através, por meio do *logos*], enquanto possibilidade humana. Destarte, a pessoa irreligiosa, seria, entretanto, aquela que entende sua consciência como facticidade psicológica, uma realidade imanente, que não se pergunta se há algo ulterior a ela.

<sup>447</sup> Ibidem, *Presença Ignorada de Deus*, p. 23-24.

<sup>448</sup> Ibidem, p.30.

<sup>449</sup> Ibidem, *A Presença Ignorada de Deus*, p.47.

Para o irreligioso, a consciência é a última instância perante a qual precisa ser responsável, já para o religioso é a penúltima, há algo/Alguém além da facticidade<sup>450</sup>. Entretanto, o fato de ser irreligioso, não significa que não tenha consciência, ou responsabilidade, apenas não pergunta “de onde vem a consciência”, o que não deve ser motivo de inimizades entre religiosos e irreligiosos, pois a liberdade humana de escolher seu próprio destino e o caminho a seguir, em qualquer circunstância deve ser respeitada<sup>451</sup>:

O homem irreligioso se deteve antes do tempo no seu caminho em busca de sentido, já que não foi para além da sua consciência, não perguntou para além dela. É como se tivesse chegado a um pico imediatamente inferior ao mais alto. Por que não vai adiante? É porque não quer perder o “chão firme sob seus pés”, pois o verdadeiro pico não está visível para ele, está oculto na neblina, e nesta neblina, nesta incerteza, ele não se arrisca a penetrar. Somente a pessoa religiosa assume este risco. O que, porém, impediria que ambos, naquele lugar onde um pára e outro parte para o último pedaço do caminho, se despeçam um do outro sem rancor.

Com a categoria de inconsciente espiritual Frankl não pretende colocar Deus em todos, como uma espécie de obrigação ou instinto que o irreligioso não toma consciência, mas diz respeito à condição antropológica de que o ser humano é capaz de transcender, e essa transcendência é nomeada pelas religiões como sendo movimento de Deus e a Deus, e não nomeada pelo irreligioso, mas que também é capaz de transcender a sua condição fatídica. Aqui tal como Wittgenstein a consciência ética corresponde ao dizer inefável, que é maior que toda possibilidade de se dizer e conceituar, mas experiência significativa, que corresponde ao modo da estética e da mística<sup>452</sup>, uma vez que a experiência de

<sup>450</sup> Ibidem, p.42.

<sup>451</sup> Ibidem, p.43.

<sup>452</sup> Nas *Investigações Filosóficas* (1953), Wittgenstein assume uma ideia de linguagem oposta à que tinha delineado em sua obra anterior *Tractatus Logico-philosophicus*. Se no *Tractatus* “linguagem” tinha um *status* de entidade autônoma inequívoca, de caráter normativo, instrumental e lógico, nas *Investigações Filosóficas* a “linguagem” é enfocada nos seus mais diferentes usos cotidianos, observando que seus diferentes empregos, em diferentes ações e contextos, com resultantes distintas. Tal mudança na perspectiva faz Wittgenstein concluir que a linguagem dispõe de um conjunto de sinais que assumem sentidos somente nos usos, contextualizados. Deste modo, verifica-se que a própria concepção de “linguagem” em Wittgenstein assume diferentes significados. Em sua investigação, Wittgenstein cria a metáfora dos *jogos de linguagens*, para explicar a sua perspectiva de linguagem, afirmando que na comunicação ocorre como se houvesse jogos de linguagem nos quais seus participantes partilham — entre outros aspectos — das mesmas regras, sentidos, valores e contextos. Por outro lado, o conceito de jogo de linguagem não se trata de uma teoria, uma vez que Wittgenstein não tenta produzir uma normatização abstrata, mas observar o “concreto” buscando, mais do que definir uma teoria, elucidar o conceito de jogos de linguagem através de exemplos da vida cotidiana. Por esta razão as IF é uma obra farta de exemplos práticos em contextos diversos. A própria metáfora do jogo apresenta uma liberdade na delimitação das possibilidades, se considerar o fato de que existem jogos dos mais distintos

Deus enquanto experiência de sentido aponta um sentido mais profundo para viver atingindo a totalidade da existência na medida em que abarca e fomenta os valores, pois o sentido que advém dessa experiência é vivido em uma dinâmica de serviço ao outro, em uma relação de consumação com o outro, e uma postura de perseverança apesar do outro, que se alicerça não em uma “lógica” de retribuição, mas em uma dinâmica de gratuidade em que a “*sensibilidade do sentimento é muito maior do que a perspicácia da razão*”<sup>453</sup> porque descobre nisso para além da lógica, um *logos*. A experiência de Deus só pode ser vivida em meio às experiências humanas, ouvindo a vontade de sentido onde se situa a existência no espaço e tempo, de modo que se possa ter uma vivência de sentido em cada situação que solicita um discernimento de valorização. Por ser uma experiência de transcendência na imanência, há que se ter presente que diz respeito à mobilização da vontade de sentido para se apreender algo do sentido de Deus, operando em uma lógica de paixão, e, portanto como capacidade de se apaixonar por valores que dão sentido a vida, ou ainda que, humanizam o humano: “*O acesso a Deus só poder ser encontrado a partir do homem. Se tivermos de indicar a outro o caminho que leva a Deus, não podemos tomar por base o racional, mas o emocional*”<sup>454</sup>.

Deste modo, na questão “religião” em Frankl (que apesar de profunda convicção religiosa sabe reconhecer a linha de demarcação (*borderline*) entre psicoterapia e religião), há uma concepção ampla, o que não é uma apologia de uma espécie de “religião universal” ou “esperanto religioso”, pelo contrário, defende uma profunda “personalização” da religião, isto é, que a pessoa possa

---

guardando entre si uma certa familiaridade que reside no fato de serem todos, jogos. Em um texto chamado *Conferência sobre Ética* Wittgenstein mostra como os conceitos não carregam a coerção do seu significado na linguagem, mas antes a linguagem [*Sprache*] é o testemunho de uma “experiência originante” de um sentido [*Ursprung*], portanto, mais do que dizer que existem *jogos de linguagem*, Wittgenstein aponta para as diferentes *formas de vida* (ou *modos de vida*) evidenciando a ideia de que a linguagem não se resume a um mero instrumento, mas que está intimamente relacionada com quem dela se utilize, de modo que há tantos jogos de linguagem quantas formas de vida existirem. cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Conferência sobre ética: com dos comentários sobre la teoria del valor*. Barcelona: Paidós/ICE – UAB, 1989, p. 20ss; RAUSCHER, Josef. *Sprache und Ethik – Die Konstitution der Spracher und der Ursprung des Ethischen in der Grund-konstellation von Antwort und Verantwort*. Wurzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2001, p. 145; VILLAS BOAS, Alex; MOREIRA, Estevão. *O uso e o ser da linguagem na alegoria hindu: Os Sábios e o Elefante*. In LAUAND, L.J.; VIEIRA MACHADO, E.; MILITÃO DA SILVA, J. (orgs). *Filosofia e Educação – Interfaces – vol. 2*. São Paulo: Factash Editora/CEMOrc-FEUSP, 2011, pp. 56-77.

<sup>453</sup> Ibidem, *A Presença Ignorada de Deus*, p.30.

<sup>454</sup> Ibidem, p. 274.

conceber uma “imagem crível de Deus”, de modo que a imagem possa ser significativa para uma pessoa. Para Frankl a religião confere significado abrangente e supremo à existência, portanto, deve ser crítica as “estreitas concepções de Deus”. Nesse sentido, a pessoa em busca de sentido, mesmo atéia, já é religiosa, portanto, a religião enquanto instituição deve servir para impulsionar a relação de transcendência, sem finalidade nela própria, uma vez que é consequência de um fenômeno humano (*homo religiosus*). Portanto, a religião do ponto de vista logoterápico, deve ser a realização ou cumprimento da “vontade de sentido” à medida que “consolida todos os valores” e dá “coerência” e “transcendência” a todos os significados.

Contudo deve-se fazer uma distinção entre a cura psíquica das almas e a “cura sacerdotal das almas”, para usar um termo frankliano referente à “salvação”. Todavia, apesar da religião não ter um motivo psico-higiênico, ela possui um efeito psico-higiênico, ao oferecer uma segurança e ancoragem existencial, encontrada na relação transcendental, que contribui para o equilíbrio psíquico. Em um efeito reverso, a logoterapia não tem intenções religiosas, entretando, mesmo sem agir *per intentionem*, não raro resulta numa redescoberta da fé *per effectum*<sup>455</sup>. A “religião” do ponto de vista da logoteoria, enquanto fomenta uma experiência de sentido pode ser descrita em alguns traços fundamentais: 1) *Sistema de símbolos*: dada a necessidade simbólica do ser humano, a religião é um sistema de símbolos daquilo que o ser humano não está capacitado a apreender em termos conceituais; 2) *Deus como interlocutor de nossa consciência*: Deus é o interlocutor dos solilóquios mais íntimos do ser humano. Sempre que uma pessoa fala consigo mesma com “total sinceridade” e em “solidão suprema”, aquele a quem tal pessoa se dirige se chama Deus; 3) *A religiosidade é inerente ao ser humano*: há uma onipresença da esfera da religião, devido a sua ubiquidade inconsciente. As religiões são como alfabeto que expressam uma realidade de sentido último, e; 4) *Religião é encontrar sentido para a vida*: Ser religioso é encontrar a resposta [sentido] para a pergunta da vida, crer que a vida tem um sentido.

---

<sup>455</sup> Ibidem, pp.59-63.

### Conclusão:

#### Da teodiceia a patodiceia - o projeto de uma patodiceia como poesia de si.

A proposta de uma *patodiceia* em Frankl se dá na relação possível entre filosofia e psicologia, de modo a ler existencialmente o que a psicologia tende a ver clinicamente como problemas comportamentais do fenômeno da *psiqué* humana. Faz-se necessário uma “consumação íntima” da vida para que possa se realizar-se a si mesmo plenamente. Assim a *patodiceia* se revela como busca de algo pelo qual a vida se dê em consumação, de modo que *co-responda* à sua *vontade de sentido* com um *sentido* ao qual possa dedicar a existência. Há no ser humano um *pathos*, uma capacidade de internalizar os fatos naquilo que se lhe afeta e ao mesmo tempo indica uma falta real ou ilusória, que inaugura uma tarefa valorativa, de se conhecer enquanto sujeito de desejos, como que uma necessidade de *paixão* no qual a vida ganha sentido apesar de seu absurdo.

Tal inquietação existencial acompanha o ato da leitura<sup>456</sup> do texto literário e por meio dessa e de outras mais áreas do saber, vão compondo o repertório hermenêutico da existência. A isso que Jauss chama de *horizonte de expectativas* carrega uma correlação com o que Frankl chama de *vontade de sentido*. O pensamento poético por sua vez oferece uma possibilidade de melhor desvelar essa vontade de sentido, dando forma às inquietações afetivas e expectativas do indivíduo leitor/ouvinte/espectador em que se esconde uma vontade de sentido que se manifesta como contradição da *práxis* e assim dá-se-lhe à conhecer a insuficiência hermenêutica da própria vontade, bem como se desvela um horizonte de sentido que doa uma nova possibilidade de existência marcado por uma beleza identificada na forma literária.

A recusa da teodiceia é que permite reinaugurar a *patodiceia* da existência um périplo da vontade considerando a angústia como solicitação de um sentido que personalize a existência. Nesse sentido o que se chama aqui de pensamento poético visa despertar não somente uma inteligência do sentido, mas, sobretudo a vontade de sentido, origem da busca de sentido que resulta na responsabilidade existencial e na liberdade livre para decidir-se pelo que dá sentido apesar de todos

<sup>456</sup>Cf. “Die affektive Charakter” In ISER, Wolfgang. *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*. München: Willhelm Fink, 1976, pp. 226-227.

os condicionamentos, pela identificação com uma imagem significativa que vem ao encontro da busca. A teodiceia ocupa historicamente o lugar da patodiceia transferindo a resposta existencial a Deus cristalizando uma figura teológica que subverte a consciência de justiça em lógica justificativa da tragédia, e até mesmo na justificativa da injustiça como vontade de Deus. A teodiceia sustenta o *status quo* e a *patodiceia* se pauta por um saber que provoca o questionamento, primeiramente de si, e consequentemente na situação existencial que se encontra, onde está contemplado o meio.

Os autores elegidos oferecem elementos a um pensamento poético que vêm ao encontro da busca de sentido. Assim, a *poiésis* em Aristóteles está diretamente ligada a tarefa de elaboração de uma *práxis* adequada a *pólis*, por meio de um *espelhamento* com a obra literária. Na poética e na retórica, está a percepção aristotélica de que a mudança de *práxis*, e consequentemente da *pólis*, acontece a partir de uma depuração da leitura de si e do entorno, e de modo especial isso acontece no momento dramático em que se tem que responder a si e ao entorno. A tragédia tem uma especial função catártica na patodiceia, e consequentemente na *Pólis* situada dentro de uma *paideia*, enquanto a consciência de cidadania é um valor cultural. A *poiésis* é o caminho de formação do *politai* [cidadão] grego, sendo a *retórica poética*, atenta ao *pathos*, o instrumento privilegiado do espaço de decisão política. A *poiésis* aristotélica é o caminho entre *pathos* e *práxis*, entre subjetividade e participação.

Em Heidegger, a recuperação da dimensão do *pathos* enquanto núcleo da subjetividade permite entender a questão do sentido como um desocultamento do sentido na própria existência, como modo autenticizar a existência projetando-a no melhor. A *poiesis* heideggeriana é o meio pelo qual se desvela o desejo mais profundo *afinando* a consciência com a dimensão afetiva, de onde nasce a ação para novas possibilidades mais significativas à própria existência, reduzindo a distância entre o ser e o dizer. O dizer poético [*Dichtung*] lança luz sobre a percepção do sentido das coisas, desvelando novas sínteses ao ouvir poeticamente as coisas. A poesia é um exercício próprio da consciência, e se situa entre o histórico e o atemporal, tal qual o sagrado.

Em Sarte a poesia é um caminho privilegiado para alcançar a liberdade, sendo a poesia a mística da existência, e diz respeito não tanto ao texto quanto a



*atitude poética* de penetrar no sentido das palavras ouvindo-as até que a *interrogação* se torne um objeto de contemplação, que procura um pouco mais de sentido das coisas, e isso é entender o mundo e a vida em situação de linguagem, sendo sempre capaz de desvendá-los, condição da mudança. A *poesia* tem o efeito de um apelo à liberdade do leitor, que uma vez provocados os sentimentos, são reveladores de si. A poesia, portanto, é o espelho do mundo para quem deseja enxergar passando a ser a escuta da *inspiração* e da *intuição* como impulso criador.

A *poiésis* na medida em que constitui um procedimento mobilizador da vontade e sua necessidade de discernimento existencial resgata a patodiceia. O que se chama de pensamento poético, enquanto forma reflexiva a partir da *poiésis* e seus inúmeros gêneros literários e artísticos é um modo de patodiceia que resulta do desdobramento da refundação ontológica do Ocidente de reformular a questão da essência para a pergunta pelo sentido, como questão essencial.

Em Gadamer o exercício interrogativo da *poiesis* na existência leva a uma nova recepção da tradição de modo a *reconstruir a pergunta a que responderia aquilo que é transmitida*, e uma vez tornada viva a pergunta, o novo vem à luz pela mediação do antigo. A consciência hermenêutica, por meio da estética, transforma as perguntas em vivências, internalizando-as. A densidade de significação é um elemento fundamental para a consideração de uma obra, ou seja, sua capacidade permanente de ser relida, ou ainda de oferecer perguntas como caminho de busca de sentido, uma vez que em sua origem a *poiésis* é *mimesis*. Processo semelhante empreende Ricoeur com a *mimesis* do texto, como *mimesis* da vida e por isso o mundo do texto por *refigurar* o mundo do leitor, numa fusão de horizontes, em que a intersecção dos mundos apreende a *poiésis* como metáfora viva que vai organizando as experiências existenciais conforme o texto vai clareando um sentido. Sentido aqui é aquilo que ordena a existência a se entender diante do texto.

A poesia é escuta de si, e oferece uma inteligência da vontade uma vez que estando o ser humano em situação de linguagem permite nomear seus movimentos internos e reorientar seu horizonte, pois a *poesia* em sentido lato permite uma imagem de vivência no qual se revive o conflito e a memória em suas marcas de sentido e de não-sentido, ou ainda de absurdo como

reminiscências dos fatos vividos, permitindo repensá-las a partir de uma imitação (*mimesis*) dos valores na imaginação emprestada de uma narrativa, vivenciando na imaginação aquilo que pode vir-a-ser, exercendo o ofício de esperança da poesia enquanto fomenta um novo projeto da existência.

Deste modo a poesia como *existência interrogativa* não só identifica, mas lança o leitor para dentro das vivências que compõe a existência em que se revela “como em espelho” a própria existência, pois o pensamento poético solicita uma empatia entre *leitor* e *eu-lírico/personagem* onde a *poiésis* se torna viva uma vez que interpela de modo personalizado no *pathos* doado do leitor, onde se é reescrito a poesia/narrativa no texto da existência. A vida do texto é que permite ler o texto da vida. O pensamento poético visa uma inteligência da recepção do leitor e está em função de despertá-lo para uma inserção em seu tempo presente, em que o texto lhe agracia com a vocação e o dom do protagonismo. A proposta de um pensamento poético passa de modo privilegiado pela revista da tradição enquanto identifica nos autores um modo de “criar aquilo que desvenda”, refazendo sua poética enquanto trajeto da imagem até a intuição perseguindo um sentimento primordial, no qual o sentido da existência se desdobra. O poeta permite captar um *pathos* epocal, um sentimento de seu tempo, que antecede as ideias e mesmo as julga, na medida em que o entrar no seu tempo permite entrar no mundo com um sentido transformador, ou seja, *poiético*.

O texto literário fomenta como *mimesis* da vontade de sentido uma reinvenção da existência a partir de sua capacidade de desocultamento do interior. O sentido vai se configurando pela vivência ou “realização de valores” na imaginação que permitem permanecer no horizonte significativo de uma experiência de sentido. Assim, a poesia é um modo privilegiado de patodiceia, por ser a poesia noodinâmica, em seu movimento do texto à ação, como capacidade de responder aos apelos da existência<sup>457</sup>:

Não perguntamos mais pelo sentido da vida, mas nos experimentamos a nós mesmos como os indagados, como aqueles aos quais a vida dirige perguntas diariamente e a cada hora - perguntas que precisamos responder, dando a resposta adequada não através de elucubrações ou discursos, mas apenas através da ação, através da conduta correta. Em última análise, viver não significa outra coisa que arcar com a responsabilidade de responder adequadamente às perguntas da vida, pelo cumprimento das tarefas colocadas pela vida a cada indivíduo, pelo

<sup>457</sup> Ibidem, *Em busca de sentido*, p. 48.

cumprimento da exigência do momento.

Deste modo, o pensamento poético é logopático na medida em que traduz os anseios humanos e seu desejo de ir além de si. O *übermensch* nietzschiano é relido em Frankl como um *metahumano*, ou seja, como *humano do humano*, e ainda aquilo que dá sentido ao humano, o *Logos*. Há uma perspectiva apofática da metafísica, que não se elabora em proposições, mas um reconhecer um Mistério como excesso de sentido que sobrepõe à condição de absurdo da existência. Deus não é visto como em uma teodiceia, mas como participante da *patodiceia* humana, como uma presença misteriosa e desconhecida que se faz perceber como uma força de sentido quando o sentido se esvai. A questão de Deus em Frankl não se revela, mas está na condição de permitir uma descoberta de sentido sob o véu de um mistério. Deus aqui está ligado ao mistério da vida que é capaz de se refazer e se revelar como prenhe de sentido<sup>458</sup>, e assim desvela o ser humano a si mesmo, revela o sentido da vida como aquilo que lhe conduz a uma busca do que é o caminho do *humano do humano* dentro de um *eterno retorno* na tensão de Apolo e Dionísio, entre a descoberta de sentido e o sentido que se esvai. A diferença entre a *patodiceia* nietzschiana e a frankliana é exatamente que no primeiro se recusa o Deus “da teologia” em forma de teodiceia tributária da escolástica decadente como fundamento que elimina o *pathos* humano, e no segundo Deus é visto “fora da teologia”, e mais especificamente falando da teodiceia, porém dentro da perspectiva da existência, como uma constatação de que Deus, sem pré-definições, ou atematicamente é possível de ser pensado enquanto mistério *desconhecido* da vida que mesmo em sua tragicidade, ainda pode descobrir um sentido. Deus é o Mistério da possibilidade de sentido da vida, o *Logos*, independente de ser conhecido ou tematizado, atuando como presença desconhecida.

A *poiésis* da literatura é um “acontecimento” que permite encontrar o “sentido da sua própria situação da vida” a partir “relação de intimidade que se estabelece entre leitor e leitura”<sup>459</sup>. Para a logoterapia, a literatura e “seu poder de penetração é admirável” exerce um efeito catalisador para a busca de sentido

<sup>458</sup> Para usar uma expressão de ROCHA, Alessandro. *Revelação: a Palavra em todas as palavras. Contribuições da teologia da revelação de Andrés Torres Queiruga ao diálogo Teologia/Literatura* In 23<sup>o</sup> SOTER, pp. 552-566.

<sup>459</sup> Ibidem, *Logoterapia em Contos – O livro com recurso terapêutico*, op. cit., p. 21; Ibidem, *Biblioterapia*, pp. 197-210.

“efetivo”, pois sua mensagem chega de “surpresa” e “mobiliza no indivíduo seu poder de resistência” e o “que resta de são” para a superação das adversidades. A leitura da literatura vai introduzindo o indivíduo em “estado de meditação”, a fim de “dar algum nome” à “vivências interiores e percepções”, que vão assim “adquirindo maior intensidade” de sentido na medida em que se identifica intelectual e emocionalmente com o movimento da *poiésis* do texto literário, incorporando-o<sup>460</sup>. Em estado de meditação, há um efeito terapêutico enquanto a mensagem dribla os “filtros de autocensura” na manifestação do sentido do texto, de modo que o leitor (paciente neste caso) é “surpreendido nas suas defesas e resistências” de reler a imagem de si, como “intervenção não intrusiva”<sup>461</sup>. A *poiésis* é capaz de “operacionalizar os fundamentos filosóficos”<sup>462</sup> em que se descobre no movimento de “*ser com*” [*mit-sein*] o texto. A *poiésis* é reveladora!<sup>463</sup> Fica a questão se a compreensão de revelação ou desvelamento poético é compatível a reflexão teológica dentro desta categoria que lhe é fundamental, conforme propõe a teologia rahneriana.

---

<sup>460</sup> Ibidem, p. 22

<sup>461</sup> Idem.

<sup>462</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>463</sup> Ibidem, p. 93. Cf. ainda sobre Experiência e Revelação no pensamento poético. cf. Ibidem, *Sentimiento y Creación – Indagación sobre el origen de la literatura*, pp. 34-54.

## Da mística a poesia: os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola como *lógica de conhecimento existencial* em Karl Rahner

*Tudo isso são palavras abstratas. Busquem nos Exercícios  
as aplicações práticas destas exposições teóricas*  
Karl Rahner, *Einübung priesterlicher Existenz*<sup>464</sup>

A proposta de leitura da teologia rahneriana aqui é evidenciar os elementos de *patodiceia* e de *poiesis*, enquanto razão literária, na mistagogia inaciana, que propicia uma experiência de sentido, a fim de estabelecer possíveis correlações entre mística inaciana e a proposta de um pensamento poético teológico como capazes de se configurarem como “lógica de conhecimento existencial”. Com efeito, é parte da perspectiva inaciana a preocupação para com a poesia<sup>465</sup> por entender que “*el modo de hablar ayude al modo de sentir*”<sup>466</sup> como parte do todo de que se deve observar fundamentalmente e meio de “ayudar a los próximos”, “*hacer reflexión sobre sí*”<sup>467</sup> e provocar “*sanctos desseos*”<sup>468</sup>. Deste modo, a proposta é ler Rahner na chave de leitura de uma *patodiceia*, ou de uma busca de sentido, no qual se procura identificar o *sentido de Deus na busca de sentido humano*, ou ainda, *teopatodiceia*, em sua abertura ao pensamento poético teológico como *forma* de apreensão da questão. Ademais é o próprio Rahner quem, ainda que em um projeto abandonado, aponta essa relação intrínseca entre uma e outra<sup>469 470</sup>.

<sup>464</sup> Para os textos rahnerianos optamos pela tradução livre dos mesmos de acordo com os originais e quando possível comparando com alguma tradução, discriminando a tradução com uma sigla. cf. RAHNER, Karl. *Einübung priesterlicher Existenz* (=EPE). Freiburg im Breisgau. Verlag Herder KG, 1970. EPE, p. 43

<sup>465</sup> Sobre a formação do jesuíta se encontra nas *Constitutiones* naquilo que “*han de studiar*” as “*Letras de Humanidad*” e “se entende lo que toca a Retórica, Poesía y História” cf. *Constitutiones de la Compañía de Jesus* In SAN IGNACIO DE LOYOLA. *Obras Completas*– Col. BAC, 86. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, Capítulo 5.º (*De lo que los Scholares de la Compañía han de studiar*), nn. [351-352]; ainda cf. *Cuarta Parte, Capítulo 12.º* (*De las Facultades que se han de enseñar en las Universidades de la Compañía*), n. 2 A [448].

<sup>466</sup> Ibidem, *Examen*. Capítulo 4.º (*De algunas cosas que más conviene saber a los que entran, de lo que han de observar en la Compañía*), n. 7 C[62].

<sup>467</sup> Ibidem, *Cuarta Parte*, Capítulo 8.º (*Del instruir los scholares en los medios de ayudar a sus próximos*), 4 D [407].

<sup>468</sup> Ibidem, n. 45 [102].

<sup>469</sup> *Das Wort der Dichtung und der Christ* (=DWD) In *Schriften zur Theologie* (=SzT): Band IV – *Neure Schriften*. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1962, pp. 441-454.; *Priester und*

### 3.1. Mística e Antropologia Teológica

Conhecida é a frase de Karl Rahner de que o “cristão do futuro será um místico ou não será nada”<sup>471</sup>. Nesse próprio ensaio sobre o *Futuro da Igreja*, fala sobre a *espiritualidade do futuro* que não deve ser reduzida tão somente a “piedade” ou “devoção”, mas uma “espiritualidade existencial”<sup>472</sup> ou ainda capaz de se viver existencialmente “já” aquilo que os novos tempos irão “ainda” introduzir, ou já estão sendo introduzidos, na vida do indivíduo do século XXI. Futuro aqui não deve ser entendido em uma perspectiva de futurologia como bem salienta o autor, mas da mudança de época pelo qual passa o mundo, seja isso em vinte, trinta ou cem anos.

Nessa *espiritualidade* para os novos tempos salienta 5 pontos. O *primeiro* é de que apesar da mudança de época a espiritualidade do cristão, de algum modo *é a mesma e mantém identidade do Mistério atuante na História*. Portanto, tal espiritualidade deve ser marcada pela relação com o Deus vivo que atua no dinamismo da realidade mais íntima da História, no coração do ser humano criado por Ele. Assim é a espiritualidade do “Deus de Abraão, Isaac e Jacó e o Deus e Pai de Jesus Cristo”<sup>473</sup> que, permanecendo adoração ao Mistério que se revela na “morte e ressurreição de Cristo” manifestado historicamente no mundo, sem cair em um “humanismo horizontal”, tão somente existencial, mas uma espiritualidade que recebe do próprio Deus na própria concretude da vida a aceitar a vida como completa ausência de garantia. Ausência expressada na morte de Jesus, porém dentro do Misterioso abismo de Deus que resulta em uma espécie de “norma” pessoal, ou seja, um “princípio de estruturação interna”<sup>474</sup> a partir do caminho da fé, esperança e amor que conduz a infinita “verdade” e a “liberdade” como resultado da “salvação de Deus”. Uma espiritualidade que integra o mais íntimo e o mais concreto da vida, *pathos* e *práxis*, tendo como efeito a realização a partir de um modo de ser cristão, um estilo de vida.

---

*Dichter* (=PuD) In *SzT: Band III – Zur Theologie des Geistlichen Lebens*. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1962, pp 349-375.

<sup>470</sup> O próprio autor reconhece quão pouco se falou sobre “tema tão elevado” [hohe Thema] cf. DWD, p. 454.

<sup>471</sup> *Element der Spiritualität in der Kirche der Zukunft* (=ESKZ) In *SzT: Band XIV – In Sorge um die Kirche*. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1979, pp. 375s.

<sup>472</sup> ESKZ, p. 370.

<sup>473</sup> Idem.

<sup>474</sup> Idem,

O *segundo* ponto diz respeito ao “*sóbrio discernimento*” para se produzir frutos verdadeiros e assim se ater ao que é essencial à espiritualidade e com uma igualmente “*sóbria coragem*” de abandonar certas formas de espiritualidade do passado que obscureçam o essencial. O autor em sua época convida a falar mais de “Jesus” que do “Menino Jesus de Praga”, a falar mais de Maria de Nazaré que de “Fátima” ou “Lourdes”, atendo-se ao dado último da Revelação de que Deus se autocomunica e nesse Mistério que se dá a conhecer está o coração da nossa existência, conseqüentemente de uma espiritualidade que deve ser adequada à situação histórica que se impõe sendo digna de crédito inclusive aos não-cristãos. Atendo-se ao essencial pode se manifestar em muitas formas, inclusive das formas de piedade do passado, reinventando-as sem medo de abandonar formas sem sentido para seu tempo.

O *terceiro* ponto é que essa espiritualidade *não será mais sustentada por um ambiente homogeneamente cristão*, onde a fé não é um pressuposto sociológico cultural de modo que será muito mais a espiritualidade da experiência imediata entre Deus em seu Espírito e o indivíduo que provocará uma decisão em favor da fé contra a incredulidade, retirando sua força de radicalidade a partir da experiência pessoal, e não por uma coação cultural, nem por uma doutrinação pedagógica externa ou argumentação racional da teologia fundamental funcionando como apologética. É a luz dessa experiência mística que o dado da fé tem credibilidade e aplicabilidade existencial, vivida interiormente na oração silenciosa que capta e acolhe sua graça libertadora. Mística aqui não pode ser reduzida a fenômenos parapsicológicos, mas uma experiência de Deus que não pode ser simplesmente explicada ou descrita, mas invocada do mais íntimo do coração humano e dali emergir para a existência como experiência de sentido.

O *quarto* ponto é que essa fé individual *não fica reduzida a um individualismo*, mas se realiza em uma comunidade fraterna, também não por coação sociológica cultural, mas de pessoas que se identificam e partilham dessa experiência no qual reorienta o próprio sentido de existir. A comunidade fraterna é um aprofundamento do *pathos* e da *práxis* da fé que ilumina ainda mais o sentido [*logos*] desta fé, da esperança e do amor gratuito, retroalimentando a busca.

O *quinto* e último ponto levantado sobre a *espiritualidade do futuro*

implica na *superação das aflições internas* provocadas tanto por uma “insensibilidade reacionária institucional” onde pode ser um “fardo opressivo” por seu “doutrinarismo, legalismo e moralismo” como por um “modernismo irresponsável que ameaça dilapidar o patrimônio sagrado da fé e destruir a memória de sua experiência histórica”<sup>475</sup>. Há que ser uma espiritualidade que não é ingênua e tampouco triunfalista de uma elite arrogante, porém paciente com as diferenças e níveis de maturidade, marcas essas de sabedoria e serenidade para acolher as reformas internas que o Espírito suscitar para ser uma Igreja a serviço.

Com esses cinco pontos da *espiritualidade do futuro* que pode ser entendida como uma proposta de espiritualidade contemporânea para os cristãos do Terceiro Milênio, se afigura do que disse o teólogo alemão que a tradição cristã ainda tem algo a dizer ao indivíduo contemporâneo enquanto caminho de espiritualidade, mas deve ser depurada de aspectos que ainda que outrora tenham tido alguma relevância, acabam sendo hoje elementos anacrônicos, que dada mudança de época mais afastam que provocam na percepção do indivíduo algo de pertinente a sua busca de sentido.

Há que se pensar, portanto, na “condição de possibilidade”<sup>476</sup> para uma espiritualidade que se revela atenta aos dramas de época, pessoais e sociais, e assim sendo credível o introduza em uma experiência mística, enquanto experiência imediata entre Criador e criatura<sup>477</sup>, no qual os elementos objetivos dessa tradição são caminhos a serem percorridos na subjetividade da experiência pessoal, superando um racionalismo teológico, inclusive, de explicar a existência humana desvinculando-a da história.

Se Deus age na História é voltando para a história de cada um, e assim o cristão dando ouvidos a própria história<sup>478</sup> pode melhor perceber a “experiência da existência histórica”<sup>479</sup> e lançar sobre ela um melhor juízo, porém a partir da

<sup>475</sup> Ibidem, p. 375.

<sup>476</sup> *Hörer des Wortes* (=HW): *Schriften zur Religionphilosophie und zur Grundlegung der Theologie* In *Sämtliche Werke -Band IV*. Freiburg im Breisgau: Benzinger Verlag Einsiedeln/Düsseldorf: Herder, 1963, p. 84.

<sup>477</sup> “quando o exercitante busca a vontade divina, é mais conveniente e muito melhor que o Criador e Senhor se comunique por si mesmo a quem lhe é todo dedicado, atraindo a seu amor e louvor [...] deixando agir diretamente o Criador com a criatura, e a criatura com o seu Criador e Senhor” cf. Ibidem, EE, n. 15.

<sup>478</sup> Ibidem, HW, p. 51; 244.

<sup>479</sup> Ibidem, p. 44



própria subjetividade<sup>480</sup>, pois não se trata de uma análise objetiva, mas de alcançar uma “luminosidade” enquanto “afirmação de si” e de sua “vontade” e “bondade”<sup>481</sup>, e é assim que capta o “sentido do ser”, onde “Ser é conhecer” para a condição humana<sup>482</sup>. Enquanto conhecimento subjetivo diz respeito não tanto ao “signo” das coisas, mas antes ao seu “significante”<sup>483</sup> e isso implica um olhar para a história da sensibilidade da pessoa, sendo esse olhar um voltar-se a experiência subjetiva histórica no que diz respeito à capacidade afetiva de cada um, no modo *como* é afetado pelos fatos. Compreendida a própria história como história subjetiva, se alcança uma nova consciência de si, uma “posse de si”<sup>484</sup>, como consciência do sujeito a si mesmo.

Essa subjetividade, enquanto dimensão afetiva, está na base da mística inaciana como “escola de afetos”<sup>485</sup> do qual Rahner tem Santo Inácio de Loyola por mestre<sup>486</sup>, e portanto, a sensibilidade afetiva que compõe a subjetividade será lida como fenômeno *a priori* do qual se pode formular uma metafísica da subjetividade enquanto consciência transcendental, pois esta só pode ser apreendida a partir de um fenômeno sensível<sup>487</sup>. A análise filosófica da questão de Deus em Rahner se classifica melhor como análise da “estrutura do conhecimento humano”<sup>488</sup>, e portanto, atenta não tanto a uma metafísica do Ser enquanto Absoluto que coincide com Deus, mas sim a uma metafísica do conhecimento, de modo que o ser se dá pelo conhecer na realidade humana. A mística do futuro em Rahner, é uma transposição dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola sob a forma de se conhecer a própria existência<sup>489</sup>.

<sup>480</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>481</sup> Ibidem, p. 207

<sup>482</sup> Ibidem, p. 54.

<sup>483</sup> Em Rahner corresponde a experiência a priori existencial.

<sup>484</sup> Ibidem, p. 74.

<sup>485</sup> “*scuela del affecto*” cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA. *Constituciones de la Compañia de Jesus*, Cap. II, n. 516 In *Obras completas*, op. cit, p. 553; sobre a forma latina *schola affectus* cf. Ibidem, *Santo Inácio de Loyola – Nova Biografia*, p. 484.

<sup>486</sup> SESBOÜE, Bernard. *Karl Rahner – Itinerário Teológico*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, pp. 31-51.

<sup>487</sup> Ibidem, HW, p. 206

<sup>488</sup> *Geist in Welt: Zur metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (= GW). München: Kösel-Verlag, 1964 (Tradução inglesa. *Spirit in the World*. New York: The Continuum Publishing Company, 1994). Cf. especialmente a introdução de FIORENZA, Francis. *Karl Rahner and the Kantian Problematic*, pp. xix-xliv.

<sup>489</sup> EGAN, Harvey. “*Der Fromme von morgen wird ein, ‘Mystiker’ sein*” In *Wagnis Theologie*, op. cit. pp. 99-112.

Rahner revê a posição kantiana<sup>490</sup> a respeito da questão I, 84, 7 da Suma Teológica sobre a possibilidade da metafísica - *Como a metafísica é possível quando todo o conhecimento humano é necessariamente referente à intuição sensível?* - em uma terminologia tomista: Como a metafísica é possível se todo conhecimento humano ocorre através de uma *conversio intellectus ad phantasmata*? Recusa assim o idealismo filosófico que centra como objeto da reflexão a ideia abstrata, para acentuar a pré-apreensão do intelecto, como ponto de partida e pressuposto do conhecimento do ser e uma necessária pressuposição para a objetividade do conhecimento humano em geral, não como reguladora ou lógica, mas constitutiva e ontológica, a partir de uma específica e imediata *intuição* como objeto metafísico, tendo em vista que o entendimento metafísico de Deus, não é conhecido pelo ser humano como objeto da realidade, mas como conhecimento transcendental não-objetual de Deus e esse é o fruto da recepção de Kant<sup>491</sup>. Rahner estabelece assim uma base filosófica e existencial dando relevância à questão da historicidade e da facticidade, onde a partir da uma hermenêutica da própria condição factual, pode alcançar melhor consciência de si, ou seja, luminosidade e assim ser mais livre para transcender sua condição, e esta é a condição humana de ser *espírito no mundo*.

Tal luminosidade se dá a partir do núcleo dos fatos vivenciados que é o afeto. O afeto é a reminiscência do fato e indica o modo pessoal de como se vivenciou sensivelmente tal circunstância a partir da faculdade cognitiva sensiliente do conhecimento humano que manifesta outro olhar de si a partir do que é provocado afetivamente pelos fatos de sua história<sup>492</sup>. A subjetividade é uma “intensidade definidora do ser”, e o objeto próprio do autoconhecimento que em relação com as demais coisas se manifesta em diferentes intensidades<sup>493</sup>. A consciência de si não se dá como objeto observado, mas em constante observação, como alguém que continua sendo movido e se conhece em seus movimentos<sup>494</sup>, na trajetória movida e para o horizonte de sentido que atrai o mover, não tanto no significado objetivo, mas na capacidade de significação ou de não-significação da

<sup>490</sup> Sobre a crítica kantiana cf. HEIDEGGER, Martin. *História da Filosofia: De Tomás de Aquino a Kant*. Col. Textos Filosóficos. Petrópolis: Editora Vozes, 2009, pp. 207-222.

<sup>491</sup> Ibidem, *Karl Rahner and the Kantian Problematic*, p. xlv.

<sup>492</sup> GW, p. 97.

<sup>493</sup> Ibidem, p. 84.

<sup>494</sup> O *móvel* como *mais universal* é considerado como *a priori da sensibilidade* cf. Ibidem, p. 104.

existência, tomando consciência de si de modo performativo e não meramente informativo. Por isso o *Absoluto* nunca poderá ser definido ou explicado exhaustivamente, pois a consciência mesmo não é capaz de uma definição cabal de si, mas se situa em uma faixa de abrangência do conhecimento de si, em que as experiências vivenciadas permitem perceber no modo como elas afetam algo de si pelo modo como se provocam reações a partir da reminiscência dos fatos.

A subjetividade vai alcançando a luminosidade de si na medida em que vai vivenciando experiências que lançam novas intuições a partir da sensibilidade afetada pelo experiencial, ou seja, não é somente um conhecimento da sensibilidade mas através da sensibilidade, como um conhecimento performativo, pois se conhece a si mesmo a partir da experiência pessoal.

A sensibilidade como materialidade do afeto vai mapeando o efeito da passividade dos fatos provocadores e tomando consciência de si. A estrutura *a priori* da sensibilidade é marcada pelo espaço que permite uma noção quantitativa como referencial de materialidade e que possibilita a imaginação enquanto referencial para a projeção de uma imagem (*phantasia*)<sup>495</sup> de uma certa “emanação natural” (*resultatio*)<sup>496</sup> como pura intuição em um *continuum* da sensibilidade para a abstração da inteligência. A espacialidade material objetiva é tornada experiência “subjetiva” a partir do momento em que é afetada pela espacialidade material e reelabora uma imagem (*phantasma*) espacial em sua reflexão abstrata imaginativa.

É dentro da espacialidade *imaginativa* que a espacialidade *material* se torna um “objeto” de reflexão. É no exercício da *imaginação* como abstração da experiência sensível que desponta a *intuição* provocando um exercício de correlação entre *imaginação* e *realidade*, a ser verificada posteriormente como postulado afirmativo ou não. O mesmo se dá com o tempo como estrutura *a priori* da sensibilidade na medida em que é perceptível um movimento de mudança das coisas (eram de tal modo) e uma expectativa (futuro) de consumação enquanto finalidade a ser realizada<sup>497</sup> e assim se desdobra na imagem de futuro (possibilidade) e passado (memória).

---

<sup>495</sup> Ibidem, pp. 103-110

<sup>496</sup> ST I, q. 77, a. 7, ad.1.

<sup>497</sup> Ibidem, GW, pp.114-118.

Deste modo, a abstração da “objetividade” é o “fruto da autêntica subjetividade”<sup>498</sup> e por isso mesmo o conceito (*Begriff*) é antecedido pela intuição (*Vorgriff*) gerada sob o limite de consciência dos fenômenos (espaço e tempo) que a sensibilidade fornece à faculdade intelectual de apreender (*Griff*) o fenômeno e re-fletir sobre a realidade, analisando o dado sensível (*concretio*) a partir de uma nova relação possível (intuição) como momento de retorno do sujeito a si mesmo<sup>499</sup>, em que amplia a consciência da *concretio* para a *complexio* como síntese mais ampla do conhecimento da realidade e suas causas<sup>500</sup>. A afetividade assim é a essência da ação intelectual<sup>501</sup>.

E desta maneira, a intuição é a capacidade de perceber um *excessus*, uma possibilidade de exceder os limites de consciência re-projetando uma imagem similar do seu ponto de partida, porém com novas correlações que vislumbram um “aonde” como um norte para o procedimento investigativo a fim de tematizar conceitualmente *a posteriori* tal fenômeno.

O *a priori* rahneriano, diferente de Kant<sup>502</sup>, é uma abertura de limites para uma consciência pré-conceitual de si, lendo na afetividade (*pathos*) já uma fonte de conhecimento em continuidade com a inteligência (*logos*) que incide para uma nova consciência, mais ampla e mais lúcida da própria existência, *ainda* a espera de ser tematizada, e isto constitui a capacidade humana de transcender.

A proposta rahneriana de uma metafísica do conhecimento não dispensa a metafísica tomista tradicional, mas muda seu ponto de partida, pois aquela parte de um princípio metafísico como objeto de reflexão que irá perpassar a compreensão de toda a realidade desde a física até o mais profundo da alma humana. Já em Rahner o ponto de partida é a alma humana, ou dito de outro modo, a subjetividade como essência do eu, mudando assim o paradigma cosmológico para o hipodigma antropológico.

Deste modo a mudança da cosmologia para a antropologia está em função

<sup>498</sup> Cf. ainda LONERGAN, Bernard. *Method in Theology*. New York: Herder and Herder, 1972, p. 292.

<sup>499</sup> Ibidem, GW, p. 123.

<sup>500</sup> Ibidem, p. 129

<sup>501</sup> Ibidem, p. 141.

<sup>502</sup> Na perspectiva kantiana o *transcendental* é uma estrutura intuitiva e delimitação dos limites do conhecimento, não abrindo para o numinoso. Cf. ainda Ibidem, p. 63

de estabelecer uma “intrínseca conexão”<sup>503</sup> entre conteúdo da revelação e conhecimento humano, de modo que a teologia fundamental não seja mera defesa de conceitos mas uma *antropologia* enquanto condição de possibilidade da teologia permitindo refazer o procedimento cognitivo para se chegar ao conceito, pois este é um signo que carrega um fenômeno sensível e que impacta na subjetividade humana<sup>504</sup>, portanto a teologia fundamental é uma Antropologia Teológica.

Rahner é crítico do racionalismo teológico em que se chega a Deus pelo conceito<sup>505</sup> simplesmente, enquanto uma explicação de Deusque reduz o Mistério. A experiência transcendental não é um exercício intelectual meramente antropológico, mas deve gerar abertura a participação da existência humana no “existencial sobrenatural”<sup>506</sup>, ou ainda, no existencial transcendental, participação do limitado no ilimitado que permite o alargamento da consciência, da liberdade e da sensibilidade transsubstanciando a subjetividade. Tal existencial transcendental constitui o que o cristianismo chama de graça.

Assim o papel da Antropologia é ser uma *preparatio evangelii*<sup>507</sup> enquanto comunicação mediante um signo<sup>508</sup> que melhor ajuda o sujeito a compreender a própria história despertando para uma automanifestação de identificação de seu momento com a mensagem cristã que passa então a ter uma importância existencial, significativa. A Antropologia Teológica enquanto procura provocar a luminosidade na subjetividade para se abrir ao Mistério de Deus nos parece menos afeiçoada a uma busca de provas de um argumento racional e mais próxima a um convite aos Exercícios Espirituais, apresentada por Rahner como lógica de conhecimento existencial, ou seja, como uma hermenêutica da graça na subjetividade.

A verdade cristã recuperada sua dimensão antropológica deixa de ser pautada por dar respostas corretas à perguntas, relevantes sim, mas que não se

<sup>503</sup> Ibidem, HW, p. 230.

<sup>504</sup> Ibidem, p. 218-219.

<sup>505</sup> Para uma reação de recusa da proposta rahneriana. cf. FABRO, Cornelio. *La svolta antropologica di Karl Rahner*. Col. Problemi attuali. Milano: Rusconi Editore, 1974; MONDIN, Battista. *Antropologia Teológica: História, Problemas e Perspectiva*. São Paulo: Editora Paulinas, 1986, pp. 29-44.

<sup>506</sup> “Existencial, übernatürliches” In RAHNER, Karl; HÖFER, Josef. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1954, p. 1301.

<sup>507</sup> Ibidem, p. 43

<sup>508</sup> Ibidem, p. 162.

resolvem com simples conceitos, e que por mais elaboradas que sejam permanecem insuficientes para uma abertura a graça. O desenvolvimento teológico aqui deve ser pensando como ampliação do escopo de compreensão enquanto dentro da experiência primeira procura uma inteligência teológica marcada pelos atributos que assimila existencialmente de Deus, sobretudo como inteligência do amor, não se reduzindo a opiniões definitivas mas a perspectivas mais profundas e mais penetrantes do Mistério, resultando sobretudo no substrato da mística inaciana dentro da antropologia rahneriana em um aprofundar o efeito da caridade no agir concreto, oriundo da experiência de Deus. Conhecer a Deus na mística Inácio-rahneriana implica em se conhecer em Deus, partir da releitura da história subjetiva que vai alargando horizontes a partir dos movimentos internos que tal experiência exercitada na existência vai proporcionando e alargando a tal ponto de perceber a própria história dentro da História Salvífica, com a História de uma Sociedade e de uma Época. Se conhecer é também se conhecer sabendo se situar no mundo e diante do Mistério.

### 3.2. Antropologia Teológica e Existência Cristã

No *Curso Fundamental da Fé*<sup>509</sup> o autor se propõe, conforme o prólogo e a introdução, à um “primeiro nível de reflexão”<sup>510</sup> para um “conceito” de cristianismo que possa unir os “horizontes de compreensão” do indivíduo contemporâneo e da mensagem cristã. Tal conceito não pretende se desdobrar em um nível científico e nem pretende trabalhar todos os tratados da teologia, porém com “honestidade intelectual”<sup>511</sup> procura apresentar a “totalidade do cristianismo”<sup>512</sup> enquanto “visão global relativamente breve do todo e do essencial do cristianismo”<sup>513</sup> que pode ser identificado aqui de *sentido da vida cristã* ou

<sup>509</sup> Ibidem, *Grundkurs des Glaubens – Einführung in den Begriff des Christentums*, op. cit.

<sup>510</sup> “ersten Reflexionsstufe” cf. GdG, p. 5 cf. ainda “Existe um primeiro nível de reflexão que deve ser distinguido do nível de reflexão da ciência no sentido atual, porque a vida e a existência o exigem. É a este primeiro nível de reflexão que se visa em um curso fundamental, o primeiro passo nos estudos teológicos [erster Abschnitt des theologischen Studiums]” Este primeiro nível também pode ser entendido como “sentido ilativo” [illative sense] como aquilo que atinge “toda a pessoa” [totale Entscheidungen]. Ibidem, p. 22.

<sup>511</sup> “O que em última análise queremos, é refletir sobre a simples questão: “Que é um cristão, e como pode viver essa existência cristã [Christsein] hoje em dia com honestidade intelectual?”” Ibidem, p. 14.

<sup>512</sup> Ibidem, p. 6

<sup>513</sup> Ibidem, p. 14.

para usar as palavras do autor, “existência cristã” uma vez que emerge dentro da pergunta da “totalidade” da existência, enquanto princípio que percorre *toda* a vida, ou ainda, o sentido que se dá a vida. Ao falar de existência cristã se tem em vista um modo cristão de dar sentido a vida.

Esse sentido da vida cristã só é possível enquanto possibilidade de *transcendência*, ou seja, de abertura a um mistério da vida, enquanto ainda que absurda existência, permanece o mistério que emerge desse absurdo como sentido descoberto para a existência. Dentro destes “obscuros abismos [*Abgründe*] do deserto”, enquanto lugar árido que é a vida não raro é que encontra o que o cristianismo chama Deus<sup>514</sup>.

A descoberta de sentido se desvela em um contínuo quando os “abismos da existência se abrem à sua frente” e esta fenda se dá quando o indivíduo se permite ser interpelado por grandes reflexões e pelas atitudes existenciais de grandes personalidades, que no cristianismo tem como ápice a pessoa de Jesus Cristo. A resposta de como viver a “existência cristã” implica uma atenção à hermenêutica do sujeito apesar do “fato do cristianismo” em sua objetividade histórica, pois a “forma” de cristianismo adotada pelo indivíduo se revela diferenciada em cada pessoa por “graus de maturidade”, “situações sociais muito diferentes”, por “situações religiosas diferentes”, “características peculiares psicológicas de cada pessoa” sem ser possível uma previsão definitiva de número de características contextuais delimitadas<sup>515</sup>.

A teologia deve então propor uma clareza da existência da fé cristã oferecendo uma unidade das proposições da fé evidenciando o “nexo” entre as disciplinas específicas da ciência teológica<sup>516</sup> tendo por eixo a questão da *Revelação* de Deus vinculada necessariamente à situação da teologia e ao destinatário da teologia hodierna, a saber, o indivíduo contemporâneo. A situação da teologia é apresentada pelo autor como não “aceitação do cristianismo como óbvio” decorrente de uma “educação religiosa” que também não é mais óbvia, e consequentemente um ambiente cristão que não é mais autoevidente

<sup>514</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>515</sup> O texto não define o número de circunstâncias que determinam tal diferença, mas encerra o parágrafo com “etc”, o que pode sugerir a necessidade de atenção a novas manifestações do fenômeno humano e as conseqüentes necessidades de “adaptação” como se encontra nos EE de Santo Inácio de Loyola, que exerce especial influência no autor. Cf. Idem.

<sup>516</sup> Idem.

O autor propõe que essa “essência do cristianismo” não é incompatível com os legítimos anseios do indivíduo contemporâneo, sobretudo na busca de autenticidade e sentido à existência. Assim, para Karl Rahner: “*toda teologia é certamente e sempre teologia que nasce das antropologias não necessariamente religiosas [profanen Antropologien] e interpretações próprias [Selbstinterpretationen] do ser humano*”<sup>517</sup>.

A questão de diálogo com a teologia não se trata de mera feitura de linguagem, mas sim em considerar a linguagem em sua amplitude de busca de sentido e significação desse sentido, de modo que possa haver equivalências em pressupostos distintos porém tendo como destinatário comum o indivíduo contemporâneo<sup>518</sup>:

A teologia entra em relação com o conhecimento e a autocompreensão do homem secular. A teologia só é teologia que possa ser genuína pregação somente à medida que logra estabelecer contato com o todo da autocompreensão não religiosa [*profanen Selbstverständnis*] do homem em determinada época, que logra entrar em diálogo com ela, logra apreendê-la e deixar-se enriquecer por ela em sua linguagem e mais ainda na própria temática da teologia mesma [...] como teólogos hoje devemos necessariamente entrar em diálogo com um pluralismo de ciências históricas, sociológicas e naturais, diálogo não mais mediado pela filosofia [...]. Desde aí se explica a dificuldade da teologia científica.

Destarte o fato que a ciência empírica, sobretudo, não mais é tributária da filosofia, mormente da ontologia clássica enquanto condição de possibilidade da ciência natural, põe em cheque a possibilidade do discurso teológico como filosofia primeira em que o *ente* empírico confirma o Ser conceituado pela metafísica. Entretanto, na medida em que a filosofia se debruça na busca de sua consciência da práxis histórica e a ciência avança em sua autonomia investigativa da *físis*, a metafísica então se verifica como possibilidade de ontologia da existência dentro da questão da busca de sentido, como categoria essencial e que se manifesta em outras linguagens como necessidade de “autocompreensão humana”, e sendo assim um ponto de contato possibilitado pela arte e pela poesia<sup>519</sup>:

Acresce a variada manifestação não-científica da vida no espírito na arte, na poesia e na sociedade, multiplicidade tão vasta que nem tudo que aí aparece é mediado quer pelas filosofias, quer pelas próprias ciências pluralistas, e contudo representa

<sup>517</sup> Ibidem, GKG, p. 19.

<sup>518</sup> Idem.

<sup>519</sup> Ibidem, p.20



uma forma do espírito e da autocompreensão humana com que a teologia tem que ver de alguma forma.

A questão da existência cristã diz respeito à “auto-realização humana de um cristão” de modo que isso seja “filosofia no seio da própria teologia” como “unidade originária” da teologia e como exigência da fé refletir sobre o “todo de sua existência” e deste modo à teologia convida a fé a uma “existência reflexiva”. Deste modo “não se deve identificar o mistério com afirmação que não tenha sentido para nós, sendo-nos assim, inatingível”<sup>520</sup>, mas a teologia fundamental ao ser entendida em suas “condições transcendentais e históricas que tornam possível a revelação”<sup>521</sup> tem como local de recepção o “horizonte da existência humana” como “início do mistério”, a saber a “autocomunicação de Deus na profundidade da existência” que se chama “graça”<sup>522</sup>. Vinculando assim a teologia dogmática à teologia fundamental no horizonte da existência, o “mistério único” pode plenamente “fazer-se entender pelo ser humano”, na medida em que se procura dar clareza existencial aos conteúdos dogmáticos, e com isso se faz necessário que o “ser humano se entenda a si mesmo” a partir da descoberta de Deus no “centro mais íntimo de nossa existência”<sup>523</sup>. Ainda assim o Mistério “permanece Mistério” sob risco de reducionismo por um lado e sacrifício da inteligência de outro, caso se queira simplesmente defini-lo em um “conceito objetivante”<sup>524</sup>. Esse conhecimento existencial de Deus se dá na realidade da pessoa e na livre auto-realização do ser humano, o que implica uma unidade entre realidade e conhecimento de si, e mais, entre “saber originário e seu conceito”<sup>525</sup> que somente é possível “com, em e através do que chamamos de linguagem”<sup>526</sup>.

Tal saber antecede a conceitualização, e é mesmo sua condição, de modo que esta seja a “expressão daquilo que já se fez a experiência”, aquilo que “já passou nas profundezas da existência”<sup>527</sup>. Assim faz-se necessário “remeter nossos conceitos teológicos à experiência que lhes deu origem”<sup>528</sup>.

Nessa forma de conhecimento o enfoque recai primeiramente sobre o

---

<sup>520</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>521</sup> Ibidem, p. 23

<sup>522</sup> Idem.

<sup>523</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>524</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>525</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>526</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>527</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>528</sup> Idem.

“sujeito” como “dado implicado no conhecimento”, pois não se trata de um conhecimento vindo de fora como que tomando posse do conhecimento, mas antes é no conhecimento também de si, e mesmo um novo conhecimento de si, que constitui o “saber que é conjuntamente sabido com o objeto e o sujeito que sabe, que também é conjuntamente sabido”<sup>529</sup>. Essa reflexividade do sujeito é como um “espaço iluminado” dentro do qual o objeto pode ser anunciado, constituindo um ato primeiro de conhecimento, que olha desde si para fora e permanece como atemático<sup>530</sup>, como experiencial no qual não cabem palavras, e que somente será tematizado e conceituado a partir do conceito objetivante que doa sua reflexividade. Este ato primeiro se dá como sentimentos imediatamente vividos de forma originária como alegria, medo, amor, dor no qual o conceito não consegue comunicá-lo perfeitamente, mas somente refletir sobre.

Deste modo a estrutura cognitiva do sujeito é apriorística, regulando como “lei prévia” a maneira como algo pode ser anunciado ao sujeito cognoscente, tal qual os ouvidos delimitam o conhecimento por vias auditivas, os olhos pelas vias visuais e assim por diante. Tal como um “buraco de fechadura” que determina a “chave que lhe serve” e assim “revela” algo da “própria chave”<sup>531</sup>. Assim a estrutura apriorística do ser humano consiste em capacidade de “transcendência”, como capacidade de superação da “finitude” e por isso mesmo como “pura abertura para o todo” que diríamos para o sentido que confere uma unidade na totalidade. Esta estrutura é fundamentalmente uma “experiência” que “não é constituída pelo “fato de falar dela”, mas só se pode falar de “maneira indireta do termo para o qual aponta essa experiência transcendental” uma vez que não se dá em uma “dimensão estática”, em estado de conceito mas em uma “relação fluida”, ou seja, é um movimento e por isso só pode apontar para a direção a ser seguida para encontrar a experiência, enquanto movimento que provoca a vontade e a liberdade a um sentido mais autêntico.

Destarte, a experiência de Deus como “conhecimento originário” é primeiramente algo de “anônimo e atemático” em uma espécie de “luminosidade subjetiva” que conduz ao Aonde da existência<sup>532</sup>, ou ainda a um horizonte de

---

<sup>529</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>530</sup> Idem.

<sup>531</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>532</sup> Ibidem, p. 35.

sentido e, portanto, nunca atingido mas a Ele orientado. Diz o autor: “Toda compreensão [teológica] clara funda-se na obscuridade de Deus” no “claro-escuro da ontologia”<sup>533</sup>.

Este conhecimento não se dá de modo a ser esgotado, pois deve ser encontrado em dinâmica de busca sempre maior, sendo o Mistério mais provocador de perguntas que doador de respostas, ou antes, não as doa sem antes provocar as perguntas. O conhecer de Deus se dá, por assim dizer, na acolhida da provocação da pergunta que inicia o movimento de busca e encontra uma inspiração de resposta a partir do fato de que “o Mistério é, pois algo que nos é sempre familiar”<sup>534</sup>.

### 3.3.

#### **Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola como *lógica de conhecimento existencial***<sup>535 536</sup>

Para Karl Rahner Santo Inácio de Loyola é um “*radical 'existencialista' cristão*”<sup>537</sup> e prototípico de uma mudança de época<sup>538</sup> vendo nos *Exercícios Espirituais* uma “*lógica de conhecimento existencial*”, portanto, a partir da experiência da “*oração*” como movimento divino no humano que expressa sua busca de sentido, mediante o qual esse conhecimento mistagógico provém como resposta “*de Deus e sua graça unicamente*”<sup>539</sup>. Isto faz com que a mística inaciana seja propícia para a mudança de época iniciada no século XX, especialmente pela *situação individual*<sup>540</sup>, porém não individualista, como ponto de partida dos exercícios e da busca de sentido para a vida.

O fato dos EE pertencerem ao conjunto da literatura mística do século XVI

<sup>533</sup> Idem.

<sup>534</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>535</sup> Considera-se aqui as principais obras: RAHNER, Karl. *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch* (= BIE). München: Kösel Verlag, 1965 (Tradução espanhola: *Meditaciones sobre los ejercicios de san Ignacio*. Barcelona: Editorial Herder, 1971); *Das Dynamische in der Kirche* (=DK). Freiburg im Breisgau: Verlag Herder KG, 1958 (Tradução espanhola: *Lo Dinámico en la Iglesia*. Col. Quaestiones Disputatae. Barcelona: Editorial Herder, 1963) e *Einübung priesterlicher Existenz*, op. cit. (EPE).

<sup>536</sup> Para uma visão panorâmica da teologia dos exercícios em Rahner cf. MAIER, Martin. *La théologie des Exercices de Karl Rahner* In *Recherches de Science Religieuse*. vol. 79, n.4 Paris: Centre national de Lettres, 1991, pp. 535-560..

<sup>537</sup> “*radikaler christlicher »Existencialist«*”, cf. BIE, p. 23.

<sup>538</sup> RAHNER, Karl. *Palavra de Inácio de Loyola a um Jesuíta Hoje* – Col. Ignatiana n. 18 (=PIJH). São Paulo: Loyola, 1978, p. 45.

<sup>539</sup> “*Logik existentieller Erkenntnis im Gebet von Gott und seiner Gnade allein empfängt*” cf. Ibidem, BIE, p. 12.

<sup>540</sup> “*eigne Situation*”, Ibidem, p. 13.

exige uma razão sensível para apreender como os “*Exercícios* se expressam em sua linguagem” de modo a dissipar as “aparências” de “algo óbvio e trivial”<sup>541</sup>. A mistagogia inácio-rahneriano é vista em chave existencial, portanto como *gnose*, como processo de conhecimento que chamamos de *logopático* por sua capacidade de *mover os afetos*<sup>542</sup> [*pathos*] rumo ao que dê sentido à vida humana [*logos*] se concretizando em um projeto de vida [*práxis*] como [re]invenção da própria existência [*poiésis*].

Com efeito, a mistagogia pode ser lida em chave filosófica e com isso, por sua natureza estritamente racional, haveria que se ater epistemologicamente ao processo gnosiológico ou noético, vendo na mística, além do que se chamou de experiência de Deus, também uma forma de conhecimento antropológico, e mais precisamente existencial<sup>543</sup>. É evidente que a leitura teológica, sob o rigor do pensamento que a filosofia exige, não pode se esquivar dessa condição antropológica, contudo inclui em sua perspectiva o núcleo misterioso e irredutível à lógica conceitual e seus princípios de não contradição, por sua natureza de *excesso de sentido*. Com isso, a fenomenologia da gnose mistagógica não se aplica tão somente ao movimento existencial e seus resultados possíveis, mas também e essencialmente ao que provoca esse movimento, ao núcleo mistérico que o cristianismo nomeou como mistério do Deus Trindade, sem pretender com isso se limitar a uma linguagem da essência sem dar atenção a essência da linguagem, a saber, a própria existência, lugar onde se pode perceber o Mistério movente da vontade de sentido humana.

Para Rahner os EE inicianos não são um mero conjunto de exercícios ascéticos, mas antes propiciam a condição de possibilidade do desdobramento ontológico do indivíduo que se dá: 1) como ação movente pneumatológica; 2) como “real direção das almas pelo Espírito Santo”, diretor espiritual<sup>544</sup> que conduz a existência à percepção do núcleo dogmático<sup>545</sup> por excelência de todo o

<sup>541</sup> DK, pp. 77-79

<sup>542</sup> EE, n. 363.

<sup>543</sup> VAZ, Henrique C. Lima. *Mística e Filosofia – Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, pp. 15-31.

<sup>544</sup> Inácio nunca usou a expressão de “diretor espiritual” mas simplesmente se refere a “el que da os exercicios” (EE, n. 6) distinguindo “al que rescibe los exercicios” em tempo de oração (EE, n.5).

<sup>545</sup> QUERALT, Antonio. *Il ruolo dello Spirito Santo nella Spiritualità Ignaziana*. Roma: Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1991, pp. 181-201.

cristianismo de que “Deus se autocomunica”<sup>546</sup> ao ser humano e deste modo “Deus comunique sua vontade”; 3) como caminho de “profundidade existencial”<sup>547</sup> e progressiva intensidade da experiência do mistério do amor ao provocar a liberdade como “disposição interior” para a escolha do melhor “horizonte”<sup>548</sup> de sentido como caminho que *mais* [*magis*] o conduz para o melhor de si na abertura a alteridade e ao mundo, tendo como resultado a “auto-realização humana”<sup>549</sup> e isso constitui a “essência” da “existência cristã” [*Christ-sein*]<sup>550</sup>.

Tal “conteúdo” dessa vontade, dada sua dinâmica existencial, é incapaz de ser reconhecido “mediante considerações racionais” ainda que seja da “razão crente”, mas tão somente se faz possível como “experimentável”<sup>551</sup> de onde emerge uma “percepção” dos “*impulsos que contém uma manifestação individual da vontade de Deus*”, elemento teológico fundamental, enquanto portador do dado revelacional que se dá a conhecer na percepção efetiva, porque é dada no efeito afetivo da subjetividade do exercitante. A *vontade de Deus* é o dado teológico fundante da experiência inaciana, constituindo sua essência própria como discernimento da vontade de Deus, que na linguagem inaciana corresponde a “eleição” desta vontade como decisão para um projeto de vida. Momento esse que não se realiza por mero cálculo matemático ou constatação das conveniências mas, se dá como capacidade de leitura da vontade mais profunda que coincide com a vontade de Deus. A eleição é um elemento tão importante para a mistagogia inaciana que Rahner se refere a Inácio chamando os EE de “exercícios de eleição”<sup>552</sup>. A eleição corresponde a uma preparação para conhecer e realizar a vontade de Deus como elemento fundante da decisão vital, evento em que não são suficientes apenas os princípios gerais da teologia e da moral cristã<sup>553</sup>.

Rahner, dá especial atenção à questão da *eleição*, considerado como elemento teológico no qual se estrutura a finalidade e a dinâmica dos EE, que para o teólogo alemão, mais do que a escolha do estado de vida, enfatiza “a *eleição*

<sup>546</sup> GKG, pp. 143-177.

<sup>547</sup> DK, p. 142.

<sup>548</sup> Ibidem, p. 116.

<sup>549</sup> GKG, p. 24.

<sup>550</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>551</sup> DK, p. 85.

<sup>552</sup> Idem.

<sup>553</sup> Ibidem, pp. 81-82.

*dos meios e da forma concreta de fazer o cristianismo tornar-se uma realidade vivencial*”<sup>554</sup>. Deste modo, a *eleição* como elemento central da antropologia teológica dos EE, constitui como que a recepção do dado revelacional, ou seja, é a concretização do dinamismo salvífico de Deus na própria existência, e sendo assim, o modo real de fazer os exercícios se dá como “*atividade subjetiva*”<sup>555</sup> a partir da *transcendência* do *homem velho*, como produto do meio reforçado no mesmo, portador de suas ilusões que o distanciam do seu eu mais real, porém uma condição não escolhida com consciência e liberdade. A partir da estreiteza finita da existência o cerne da oração deve ser “*perguntar a Deus a respeito de si mesmo*” tendo como efeito [resposta] a dilatação do desejo de sentido diante do encontro da infinitude de Deus. Uma vez existência dilatada em seu desejo mimético corresponde a ter constatado a presença de um Mistério [Eu vi a Deus] que deixou suas marcas, como que alargando a vontade para algo mais valioso<sup>556</sup>. O efeito amplificador da vontade de sentido se dá na mesma lógica da adicção, contudo, ao invés da insatisfação advinda da confusa eleição do desejo que amplifica a ânsia e a angústia, porém, se movimenta em dinâmica de consumação ao encontro do que o realiza, tendo uma vez clarificado o desejo. A dinâmica de consumação acontece devido a inesgotabilidade do desejo, que sendo esclarecido indica para a busca daquilo que mais traduz a vontade de sentido.

Esse “mais” [*magis*] inaciano corresponde ao desdobramento ontológico<sup>557</sup> da autenticização da existência do indivíduo em sua vontade e busca de sentido no substrato do pensamento rahneriano, de modo que a ontologia aplicada aos EE se dá como “*ontologia individual inaciana*”<sup>558</sup>. Por individual, a ontologia<sup>559</sup> inaciana de Rahner enfoca na “orientação prática para se conhecer a vontade de Deus”<sup>560</sup> e o que se deve fazer para se encontrar tal vontade como um modo de ler subjetivamente os conteúdos objetivos da teologia cristã, estabelecendo uma “relação fundamental que existe entre o universal e o individual”, em uma

<sup>554</sup> “*die Wahl der Mittel und des konkreten Weges, wie das Christentum in uns lebendige Wirklichkeit werde*”, cf. BIE, p. 15

<sup>555</sup> “*die Exerzitien subjektives Tun sind*”, cf. Ibidem, p. 17.

<sup>556</sup> Idem, pp.16- 17.

<sup>557</sup> “*solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados*” cf. EE, 23

<sup>558</sup> DK, p. 87.

<sup>559</sup> Aqui nos limitamos a compreensão de ontologia do autor. Para um olhar mais aprofundado sobre a questão ontológica no pensamento contemporâneo cf. LOPES GONÇALVES, Paulo Sérgio. Ontologia Hermenêutica e Teologia. Aparecida: Editora Santuário, 2011.

<sup>560</sup> Idem.

dinâmica mimética que conduz à consciência de participação no universal. Dito doutro modo, ocorre uma identificação com o universal como possibilidade de particularização na própria existência<sup>561</sup> em sua decisão vital, vislumbrando novas possibilidades de “meios necessários para fazê-la realmente objeto de uma consciência reflexa”<sup>562</sup>. É preciso dizer, que o teólogo alemão não pretende fazer *strictu sensu* uma teologia dos exercícios, tal qual faz menção a obra de Eric Przywara<sup>563</sup>, mas uma “assimilação “criadora”, “original” da “revelação de Deus em Cristo” do “antigo cristianismo aos tempos modernos por meio do Espírito de Deus” de modo que os *Exercícios* de Santo Inácio sirvam como “objeto da teologia” e até mesmo uma “fonte” teológica não como se refere às Escrituras e a tradição, mas no sentido de propiciar uma “realização da essência do cristianismo” não somente na dimensão racional e conceitual mas, na totalidade de toda a existência<sup>564</sup>:

a ontologia aplicada aos *Exercícios* deveria ser mais matizada: deveria reconhecer a essência universal e a possibilidade de incluir o singular no universal, dado que na esfera do humano existe a essência universal homem [...] tal ontologia deveria ter em conta os diversos estratos e a pluralidade de dimensões do homem.

Assim, a teologia inaciana de Rahner visa muito mais ter os *Exercícios* como elemento fontal para a recepção da experiência teologal fundante da consciência teológica, enquanto percepção e “*inteligência cristã de Deus*” que esclarece a vivência da *existência cristã* em suas escolhas decisivas<sup>565</sup>. Sendo assim há que se ter presente seu labor de uma teologia que seja o *logos* mediador entre *pathos* e *práxis*: “*teologia suficientemente clara e explícita dos Exercícios, uma teologia que ajude a adquirir uma consciência suficientemente clara dos pressupostos de ontologia e gnoseologia existenciais que tacitamente realiza e vive Santo Inácio*”<sup>566</sup>.

Os EE na perspectiva rahneriana são como que “pontos de partida para elaboração de uma doutrina do individual humano” como pressuposto do que se

<sup>561</sup> Ibidem, p. 101.

<sup>562</sup> Ibidem, p. 100.

<sup>563</sup> PRZYWARA, Erich. *Deus semper maior: Theologie der Exerzitien. vol. I.* Freiburg im Breisgau. Herder, 1938.

<sup>564</sup> DK, 100.

<sup>565</sup> BIE, p. 19

<sup>566</sup> Ibidem, DK, 100.

vive nos Exercícios como exercitado na realidade [*actu exercito*]<sup>567</sup>. Deste modo a ontologia inaciana presente nos *Exercícios* é chamada em Rahner de *lógica de conhecimento existencial*.

### 3.3.1.

#### A dinâmica dos EE como *lógica de conhecimento existencial*

Rahner trata do *problema do indivíduo* como um “*quaestio disputata* ontológica” (grifo do autor) em sua condição “enquanto tal”, em sua “posição na Igreja” e como alguém diante do “conhecimento da vocação e missão individual”, apresentando para isso “*a lógica de conhecimento existencial em Santo Inácio de Loyola*”<sup>568</sup> a fim de clarear a “transcendência da questão” para a “vida cristã concreta” do “indivíduo e da Igreja”, pois não se deve esquecer que as “questões abstratas” não deixam de ter “conseqüências práticas”, ou seja, a ontologia abstrata deve estar diretamente ligada a “teologia prática” na vida cristã<sup>569</sup>, sendo esta desdobramento da ontologia não reduzida ao essencial como mera abstração do Ser em si, mas como busca pelo sentido da existência.

O que o autor chamou de *lógica de conhecimento existencial* diz respeito à dinâmica dos EE e seu modo de aplicação, tendo como “essência” e “ponto central”, ou ainda, o dado teológico por excelência no qual pode se verificar uma revelação do Mistério, a fim de que o cristianismo *se torne uma realidade vivencial* e “se tome uma decisão para a vida” do exercitante, enquanto escolha do melhor meio em que se concretiza a finalidade da sua existência, ou ainda, como melhor meio de realizar o sentido da sua vida, ou ainda, para usar uma linguagem rahneriana, como desdobramento ontológico<sup>570</sup>.

Para tanto, a mistagogia inaciana além de compreender a divisão clássica da mistagogia, de modo que em suas quatro semanas se amalgamam as *vias* do Pseudo Dionísio Areopagita<sup>571</sup> sendo os exercícios da *primeira semana* referentes à via purgativa, os da *segunda semana* à via iluminativa e os exercícios da

<sup>567</sup> Ibidem, p. 105.

<sup>568</sup> *Die Logik der Existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola* In DK, pp. 74-162.

<sup>569</sup> Ibidem, p. 84.

<sup>570</sup> Ibidem, p. 102. Vale ressaltar que a “eleição” não constitui o elemento primordial do EE, uma vez que muitas pessoas que passam por ele não fazem uma eleição de “estado de vida”, mas sim de descobrir a experiência de ser amado por Deus e assim em tudo amar e server. Contudo, o autor, evidencia o modo de discernimento inaciano, a fim de ali apreender uma lógica de conhecimento existencial a partir do encontro com o Mistério de Deus, especialmente com a pessoa de Jesus Cristo.

<sup>571</sup> PSEUDO-DIONÍSIO, O Areopagita. *Obras Completas*. São Paulo: Paulus, 2004, pp. 201-288.



*terceira e quarta semanas* correspondentes à via unitiva<sup>572</sup>, há, contudo o “verdadeiro descobrimento” de Inácio que são as regras de discernimento de Espírito, das quais sem elas não existiriam os EE<sup>573</sup>.

As regras de discernimento constituem uma “transcendência prática para a eleição”<sup>574</sup> que não significa mera técnica, mas sim contém a revelação na práxis que provêm da graça e a ela atrai de modo que o exercitante deve “pedir a Deus que Ele mesmo mova a vontade” e “implante em sua alma Sua vontade”, e ainda tendo decidido, deve pedir a Deus que ainda se digne “aceitar” e “confirmar” sua eleição. A lógica de conhecimento existencial se dá, portanto como experiência da graça, percebida no ato de oração como mobilização da vontade, mediante o estabelecimento de uma linguagem entre Criador e criatura.

### 3.3.1.1.

#### **A oração na perspectiva antropológica de Karl Rahner**

Como dito acima, a oração em Rahner é também um ato cognitivo da existência, na medida em que é uma pergunta que não se restringe a questão que a filosofia da religião faz como “a pergunta de porque o ser humano cultiva necessariamente a metafísica, o que é isso e como uma metafísica, enquanto reflexão humana chega até Deus?”<sup>575</sup>. Mas a oração é um ato primeiro cognitivo enquanto o teólogo inaciano não trata a metafísica como “ciência primeira” ou como pergunta pela essência do ser humano na perspectiva de um “sistema” lógico e suas “estruturas apriorísticas”, mas transpõe a questão como “assunto existencial do ser humano mesmo”<sup>576</sup>, e assim diz respeito ao “saber prévio” tanto da filosofia da religião, quanto da teologia enquanto condição a priori desta. Assim a oração é o primeiro movimento de conhecimento de si na existência cristã, pois contém nesse ato uma vontade de sentido que desvela a si mesmo a própria vontade.

A oração enquanto movimento de inquietação cognitiva na medida em que se lança a pergunta pela existência, mesmo que não formulado exatamente assim,

<sup>572</sup> Inácio faz essa comparação com as *vias* clássicas explicitamente somente aos EE da primeira e segunda semana, contudo o conteúdo da terceira e da quarta semana correspondem à dinâmica unitiva da alma à Jesus Cristo. Cf. EE, 10; cf. ainda nota 15 da edição brasileira de 1985 dos EE.

<sup>573</sup> DK, p. 105.

<sup>574</sup> Ibidem, p. 106.

<sup>575</sup> HW, p.23.

<sup>576</sup> Ibidem, pp. 18- 20.

não opera como mero ato de raciocínio e entendimento sobre um objeto de análise como modo de pensar um conceito, mas se dá na relação do sujeito com o “objeto dado” e aquilo que lhe foi provocado, agindo como uma “intuição sensível” em uma disposição passiva e receptiva, no qual a reflexão em sentido de entendimento teórico seria um segundo nível. Sensibilidade e entendimento são duas fontes distintas de conhecimento, no qual a oração é um exercício apropriado para a primeira por sua capacidade de *intuição (Anschauung)*<sup>577</sup>.

Em *Espírito no Mundo* Rahner vai trabalhar a intuição como uma pré-apreensão do intelecto, um *a priori* como necessária pressuposição para o conhecimento objetivo que é necessariamente um conhecimento *a posteriori*, investigativo e segundo, a partir da questão sobre a intelecção no ser humano de nº 84, artigo 7 da Suma Teológica de Tomás de Aquino, sobre a possibilidade de conhecimento e o uso de imagens, que por sua vez é tributário da via negativa do Pseudo-Dionísio Areopagita<sup>578</sup>, dentro de uma lógica simbólico-associativa<sup>579</sup>: “é necessário recorrer as imagens para descobrir a natureza universal presente em

<sup>577</sup> *Anschauung* foi traduzida como “visão imediata” na tradução brasileira do *Curso Fundamental da Fé* (op.cit. p. 147) e diz respeito ao modo como se dá a autocomunicação de Deus, ou seja, sua realidade se dá a conhecer na “visão imediata e no amor” na subjetividade humana. Contudo, *Anschauung* em *Geist in Welt* (GW, p. 118) é visto dentro do *Princípio de Intuição* [*Prinzip Anschauung*] com que a *Estética Transcendental* se abre a partir de uma relação imediata com o objeto e para o qual o pensamento se dirige como um *sentido* gerado: “A capacidade (receptividade) de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos denomina-se *sensibilidade*. Portanto, pela sensibilidade nos são dados objetos e apenas ela nos fornece *intuições* [*Anschauung*]; pelo entendimento, em vez, os objetos são *pensados* e dele se originam *conceitos*. Todo pensamento, contudo, quer diretamente (*directe*), quer por rodeios (*indirecte*), através de certas características, finalmente tem de referir-se a intuições, por conseguinte em nós à sensibilidade, pois de outro modo nenhum objeto pode ser-nos dado” [grifos do autor] (cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, I, § 1, p. 71. cf. ainda *Kritik der reinen Vernunft: Band II*. Königsberg: Im Insel-Verlag, 1787, p. 19 ). A *Anschauung* kantiana é tida como o *a priori* da sensibilidade que inaugura o labor intelectual para o *a posteriori* do conceito, como forma de *re-conhecimento*. Em Lonergan, a *Anschauung* será recebida como *insight* e é visto como “mediação” para a *Metafísica* como *Horizonte do Ser*, ou seja, o *insight* de Lonergan corresponde ao *a priori* rahneriano “puro pré-conhecimento” [*pure pre-knowledge*] que aponta para o Ser tal qual um horizonte. O mérito de Lonergan, que ilumina a categoria rahneriana como um desdobramento, é reformular a questão do *a priori* de como sucedemos no conhecimento do ser, não sendo nem uma subjetividade ou objetividade respectivamente radical, mas em uma *unidade do ser* que se avista como *horizonte* a ser buscado. Tanto a *Anschauung* rahneriana quanto o *insight* lonergariano são desdobramentos das *mociones spirituales* inicianas (EE, n.6). cf. LONERGAN, Bernard. *Insight: A Study of Human Understanding*. Toronto: University of Toronto Press, 1992, 377-378; \_\_\_\_\_. *Metaphysics as Horizon*. Toronto: University of Toronto Press, 1988, pp. 188-204; cf. ainda RAHNER, Karl. *Anschauung Gottes* [Lexikonartikel] In *Sacramentum mundi* (=SC): *theologisches Lexikon für die Praxis*. Band 1. Freiburg im Breisgau: Verlag herder KG, 1967, pp. 159-163.

<sup>578</sup> Ibidem, *A Teologia Mística* In *Obra Completa*, op.cit., pp. 129-138

<sup>579</sup> ST, q. 84, a.7.

*um objeto particular*”. Deste modo todo conhecimento humano tem referência em uma intuição sensível, ou seja, pensando em Tomás ocorre como *conversio intellectus ad phantasmata* ou como *espírito no mundo*. Por *espírito* se entende a capacidade de transcender o *mundo*, nome da realidade pela qual é acessível a experiência imediata do ser humano. Logo, o *espírito no mundo* diz respeito a capacidade de conhecimento humano que se dá primeiramente no mundo da experiência e só se *converte* em entendimento metafísico por meio de imagens [*phantasma*]<sup>580</sup>. Em Rahner tal imagem ou signo<sup>581</sup>, servirá para um desdobramento ontológico constitutivo da existência em sua busca de sentido, de modo que se tal imagem é composta pela intuição da sensibilidade, o pensamento tomista-rahneriano vai se ater a “essência da sensibilidade”, devendo assim sua obra ser melhor qualificada não como uma metafísica mas sim como metafísica do conhecimento, em que pretende não falar de Deus em si, mas antes das condições de possibilidades de conhecê-Lo a partir de uma transcendência da sensibilidade e da imaginação, mediada pela intuição e pela reflexão provocada por aquela, pois a intuição é o meio pelo qual se apreende o concreto, um conhecimento não discursivo, como primeiro ato de conhecimento.

A intuição emerge da sensibilidade e da imaginação enquanto busca de conhecimento de um objeto ao ser uma forma afetiva de conhecimento, pois é provocada pela sensibilidade, e tem como um ponto de partida a reflexão ativa do intelecto enquanto construção de um entendimento, forma essa que pode retornar ao sujeito cognoscitivo como abstração reflexiva sobre o que o afetou, e consequentemente sobre a maneira de agir sobre o que o afeta.

A oração em sua dimensão antropológica em Rahner pode ser vista como uma disposição atenciosa aos movimentos provocados na própria sensibilidade e a estrutura imagética na qual ela é lida, em busca de um movimento significativo mediado pela intuição que emerge desse processo. Intuição essa que pode mobilizar o início de um movimento de transcendência da condição afetada, a partir de um novo modo de percepção e apropriação dessa percepção pela reflexão. Assim, oração em Rahner é *escuta* que ao mesmo tempo em que se dirige a Alguém também constitui um averiguar-se, ainda que intuitivo, da própria

<sup>580</sup> Ibidem, *Karl Rahner and the Kantian Problematic*, p. liii.

<sup>581</sup> HW, p. 161.

condição do orante, pois a oração é uma forma de confissão de sua condição, de modo que aprofundar a dinâmica da oração implica em uma lógica de conhecimento existencial, de per si, enquanto se volta para sua história a partir da motivação de sua existência espiritual<sup>582</sup>, como ser que se percebe transcendente, ou seja, que não se acomoda à sua condição, mas busca um sentido. A oração é uma busca de sentido, um acreditar que a situação pode ser mudada, transcendida. Essa mobilização da existência se apresenta como pergunta pelo sentido do “ser”, mas de modo que se verifique no “ser do ente” que “a existência humana venha a ser o “começo” de toda a metafísica”<sup>583</sup>, ou ainda, que a percepção desse Mistério de *excessu* de sentido capaz de ser percebido pela finitude humana não pode ser pensado a partir de outro lugar a não ser a vida. A pergunta pelo sentido do ser passa a ser a pergunta pelo sentido do ser humano<sup>584</sup>, e a oração formula essa pergunta de forma intuitiva.

A oração é, portanto, também uma busca de sentido radicalmente antropológica, enquanto manifesta a natural busca de sentido pois a essência do ser é *conhecer* e ser conhecido em sua unidade primigênia, alcançando luminosidade subjetiva<sup>585</sup> como consciência de si. Nessa busca é a intuição que inicia o desvelamento do indivíduo de sua ignorância fazendo-o perceber a dinâmica da oração inaciana, enquanto movimento do *ser humano como ouvinte do Ser* como ato essencialmente existencial e em movimento ontológico. Mesmo que não houvesse alguma ideia de Deus ou consciência dela, a oração ainda assim seria um ato radicalmente antropológico e existencial enquanto manifestação de um movimento de busca e desejo de transcendência de sua condição.

Tal percepção de sua condição como capaz de transcender se dá não raro diante do fatídico onde se manifesta sua contingência de modo a não poder negar a si mesmo sua própria finitude<sup>586</sup> ao sentir a necessidade de lançar novas luzes sobre sua condição. Assim, a abertura do ser humano para a [re]leitura da existência se apresenta como vontade de ir mais além, onde diante do fatídico com objeto de sua reflexão e a sua própria subjetividade, a intuição desponta como “luminosidade” e “antecipação” de uma infinidade de novas possibilidades do seu

<sup>582</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>583</sup> Ibidem, p. 56. (citando GW, p. 79ss.).

<sup>584</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>585</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>586</sup> Ibidem, p. 122.

modo no qual a essência do ser humano se desdobra em um “mover-se dinamicamente” em direção a esse “mais”<sup>587</sup> percebido e que vai se percebendo cada vez melhor na medida em que tal movimento de percepção de si em relação a situação vai se desvelando na sensibilidade humana e se tornando mais consciente de sua condição de possibilidade em seu dever-ser, como que concebendo um outro eu, como autoluminosidade e autotransparência<sup>588</sup> do ser. Ou seja, vai se apercebendo do sentido da vida em sua pessoalidade, obedecendo assim a sua consciência<sup>589</sup> em uma espécie de “sóbria mística diurna da razão”<sup>590</sup>, em que descobre a “essência do ser” como “conhecer”<sup>591</sup> e ainda um “conhecimento receptivo” no qual sofre esse processo cognitivo, por ser essencialmente um “conhecimento sensível”<sup>592</sup>, ou seja, que tem origem na sensibilidade. Em Rahner o ato cognitivo só é efetivo enquanto oferece um signo a experiência afetiva.

### 3.3.1.2.

#### **O ato da oração na perspectiva da antropologia teológica de Karl Rahner**

Na perspectiva teológica rahneriana a antropologia é o solo fecundo da teologia fundamental enquanto apresenta a possibilidade de uma revelação<sup>593</sup> como descoberta de sentido, uma experiência de sentido que permite reler o modo de viver e experimentar subjetivamente a trajetória histórica, a partir da chave de leitura do tema dogmático. O tema do *pai*, por exemplo, deixa de ser um conceito abstrato para olhar para a história e perceber as marcas de bondade e generosidade imerecida na própria história, onde a releitura significa a experiência [significante] de perceber-se como filho.

Se a oração enquanto ato filosófico é a atitude de formular de algum modo a busca de sentido, como um “prestar ouvido” a própria história<sup>594</sup> diante do espanto do fatídico, na perspectiva teológica, a oração identifica o tema teológico *a posteriori* enquanto signo adequado para reler a experiência *significante* e a

<sup>587</sup> Ibidem, p. 87.

<sup>588</sup> Ibidem, p. 96.

<sup>589</sup> Ibidem, p. 98.

<sup>590</sup> Ibidem, p. 114.

<sup>591</sup> Ibidem, p. 75.

<sup>592</sup> Ibidem, p. 177.

<sup>593</sup> Ibidem, p. 228

<sup>594</sup> Ibidem, p. 51.

*priori* de modo que não se limita a entender o dogma, mas antes penetrá-lo<sup>595</sup>, como se vê na sua *Oração a Santo Tomás de Aquino*<sup>596</sup>

Te peço ademais, que exerça sua intercessão sobre mim em dois assuntos. No momento não faz outra coisa que pronunciar teu “Adoro te devote latens deitas”, uma vez que te encontras diante da inabarcável imensidão de Deus. Tão imensa divindade não é mais para ti pura palavra teórica, pronunciada pela grandeza de teu espírito elevado. Agora, graças a presença do poder criador de Deus em ti mesmo, se converteu em objeto experimentado de sua adoração silenciosa. Através deste poder esquece de ti mesmo ao adorar a Deus, e justamente neste esquecimento chegas a possuí-lo de modo definitivo. Que quando eu me ocupe da teologia ou me dedique à pregação ou converse com os homens a respeito de Deus, que seja então, ao menos minimamente consciente de que tudo se descubra penetrado de seu mistério.

Esta experiência de penetrar no Mistério permite uma *nova percepção* sensível na medida em que é reavivada pela memória e assim amplia a inteligência do sentido histórico da existência como “autoluminosidade” ou “autotransparência”<sup>597</sup> que capta existencialmente o que está transposto em conceitos<sup>598</sup>, de tal modo que a experiência da oração que penetra o dogma não visa compreender este em si, mas si compreender no dogma, enquanto carrega um signo que permite identificar uma ação interna significativa, enquanto “vivência da revelação na própria existência”<sup>599</sup>, que passa a ser então uma “mensagem ouvida” porque ganha significado pessoal. Essa *mensagem ouvida* já é teologia, ainda que em estado bruto<sup>600</sup>. A oração é assim um ato em que põe o *ser humano* à *escuta* dessa mensagem que desvela o Mistério de sentido na própria história possível de ser encontrado em toda situação, pois passa a ver a existência e a condição humana *penetrada de Mistério* não no sentido da teodiceia como justificadora da realidade, mas como presença que convida a transcendência. A oração é busca, e ao mesmo tempo, discernimento da busca enquanto reconhece o movimento que corresponde à ação de Deus, como um mover em direção ao

<sup>595</sup> RAHNER, Karl/LEHMANN, Karl. *Kerigma und Dogma* In FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (dir). *Mysterium Salutis – Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik – Band I: Die Grundlagen Heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger Verlag, 1965, pp. 622-706.

<sup>596</sup> *Gebete des Lebens* (=GB). Herausgegeben von Albert Raffelt mit einer Einführung von Karl Kardinal Lehmann. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2012 (Tradução espanhola: *Oraciones de Vida*. Recopiladas por Albert Raffelt. Introducción de Karl Lehmann. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1986), p. 159.

<sup>597</sup> HW, p. 96

<sup>598</sup> Ibidem, p. 84.

<sup>599</sup> Ibidem, p. 225.

<sup>600</sup> Ibidem, p. 25.

sentido da vida.

Contudo, não é só busca humana, o que é próprio da perspectiva filosófica da oração, mas é desvelamento de um Mistério que se dá a conhecer, e ainda que tem a iniciativa desse encontro que resignifica a própria história. A oração no sentido teológico é uma interlocução que solicita o *silêncio* enquanto atenção aos movimentos internos provocados por esse encontro.

A oração é não somente um movimento de autoiluminação de modo informativo, mas sobretudo performativo na medida em que é um movimento transcendente da sua condição. Enquanto experiência vivida na subjetividade se realiza enquanto “conhecimento introversivo”, significante, porém não significado que pede uma “extroversão”, uma “saída ao mundo”<sup>601</sup> sensível no qual toma de empréstimo elementos que traduzam externamente aquilo que é mobilizado internamente, pois “todas as ideias provêm de um contato com o mundo sensível”<sup>602</sup>. Na medida em que a oração como um ato inquiridor do Mistério na vida percebe sensivelmente e de modo situado um movimento interno que lhe impele a uma nova percepção de si no mundo e da vontade que se lhe movimenta no mundo em uma luminosidade do “ser consigo” da inteligência, da releitura da memória da própria história e da provocação da vontade a um “mais” em direção ao sentido. Esse sentido é uma tradução da vontade de acordo com a situação no qual se dispõe e onde se estabelece uma relação entre “conteúdo” da revelação e conhecimento humano tal qual uma manifestação que acontece com importância existencial.

A oração<sup>603</sup> assim não é mero pedido de algo ao bom Deus ou um dever, o que seria um “cadáver, a ilusão de uma oração”<sup>604</sup>. A oração para Rahner seria o momento em que “*abrimos* (grifo do autor) a Deus nosso coração”, pois os corações podem ser “sufocados” ou ao contrário, “abrir-se”. Ademais a oração tem uma função narrativa em que a partir da apresentação dos acontecimentos externos no diálogo para com Deus se dá a manifestar sua realidade mais

---

<sup>601</sup> Ibidem, p. 168.

<sup>602</sup> Ibidem, p. 189.

<sup>603</sup> *Von der Not und dem Segen des Gebetes* (=VNSG) In *Sämtliche Werke: Band 7*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004, pp. 39-116 (Tradução brasileira: *Trevas e Luz na Oração*. São Paulo: Editora Herder, 1961).

<sup>604</sup> VNSG, p. 50.

íntima<sup>605</sup>:

Os acontecimentos que se patenteiam na vida exterior, claros ou impenetráveis, são, quando os perscrutamos, muitas vezes apenas sinal e símbolo, uma sombra exterior, refletindo as coisas que se passam no coração, talvez desde muito tempo. Agora, sem mesmo o ser humano pressentir, mostra-se-lhe de repente a realidade exterior do que estava escondido no íntimo do seu ser. Então, o ser humano pode, nesse mesmo acontecimento, reconhecer, como num espelho, o estado de seu coração. E quando ele olha para esse espelho, percebendo que é ele mesmo que se reflete nesse fato exterior, então talvez se assuste mortalmente e estremeça o coração.

O “coração sufocado” se dá quando o “horror e a impotência” se apoderam do indivíduo, e, no entanto, finge-se ter “coragem e indiferença”. Eis o “indivíduo moderno”, aquele que se esforça para “manter a aparência de pessoa intrépida e feliz na existência”, qual “farsa que representamos para nós mesmos” na “busca de subterfúgios a fim de encontrar a felicidade”, mas não passam de “perambulações inquietas”<sup>606</sup>. Rahner usa a metáfora do “abrigo subterrâneo” de guerra em que se satisfaz com as provisões dali sem perceber que a porta do subterrâneo já desmoronou e dali não mais sairão, virando um cárcere, no qual, porém passam a viver tranquilos, despreocupados, “assentados no subterrâneo da vida” detido na “limitação, na nulidade, nas vulgaridades cotidianas, na desilusão dos rumores; na mesquinhez, nas tentativas frustradas, que constituem a vida humana”<sup>607</sup>. Em meio a “alegre distração” não se dá conta que só aparenta tranquilidade até que os fatos se revelem tal qual um “fósforo” no ambiente obscurecido do subterrâneo de que as provisões não são suficientes, porém sufocado pelas futilidades, desamparado, e destinado à morte, o indivíduo moderno se enxerga como impotente no subterrâneo de seu coração e se instala no desespero anestesiadamente: “não prorrompe em brados desalentadores nem talvez mesmo se enfureça”<sup>608</sup>. Para este o “*desespero tornou-se-lhe tão normal, tão natural, que não crê mais na possibilidade de outra situação*”<sup>609</sup>. O sufocamento do coração é um desespero tranquilo, uma apatia em relação aos anseios inquietantes e assim não pode compreender a própria miséria de suas contradições, mas antes a julga por normal, dado o “entorpecimento do homem interior” que pode resultar mesmo para o cristão em mero “cristianismo

<sup>605</sup> Idem.

<sup>606</sup> Ibidem, p. 51.

<sup>607</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>608</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>609</sup> Idem.



formalista” como “doença secreta”<sup>610</sup>.

Assim, a oração tem quatro momentos. A *primeira* é fugir desse *anestésico* gaudío com a “esperança de esquecer a angústia”<sup>611</sup> e que conduz a se esquivar de responsabilidade própria da existência, culpando a outrem, seja quem for por suas expectativas não realizadas, por aquilo que tão somente pode ser respondido por si mesmo. Essa visão de não responsabilidade inclusive, tributa a realização da existência de modo infantilizado à responsabilidade divina<sup>612</sup>:

Dizem Deus não existe, porque confundem o Deus verdadeiro com aquilo que julgavam ser Deus. Neste ponto eles têm razão. O Deus de sua fantasia realmente não existe: o Deus de uma segurança terrena, o Deus que protege dos desenganos da vida, o Deus do seguro de vida, o Deus que vela para que as crianças nunca chorem e para que reine a justiça na terra, que afaste a miséria desta vida, o Deus que preserva da desilusão o amor humano.

Sob esta imagem de Deus se esconde um ser humano que não suporta o desespero e a angústia. A morte desse Deus é na verdade Sua “verdadeira vinda”<sup>613</sup>. Este conceito de Deus é imagem muito mais semelhante do ser humano do que o contrário. A morte desse Deus ideal é resultado da morte de um eu ideal afeiçoado ao transitório ocupando o lugar de Deus enchendo o vazio com a ilusão do não vazio. É quando então a consciência desse vazio se manifesta pelo arrebatamento de todo o efêmero absolutizado, por mais “belos e veneráveis” que sejam. Nesse vazio é que Deus pode se dar a conhecer no lugar da ilusão do não vazio, pois, ali já estava como “palavra não articulada”, sufocada por ídolos (materiais ou espirituais) que escravizam e anestesiam a vontade de sentido e que agora pode ser ouvida como realidade que permanece, pois “aquilo que pode ser-te arrebatado, nunca foi Deus”<sup>614</sup>. No vazio de ilusões é quando então o “silêncio” fala “da Sua presença”<sup>615</sup>.

O *segundo* momento da oração é exatamente “notar” nessa angústia em “Sua presença”: “saber que Ele está perto de ti, que no mais íntimo do teu coração angustiado, Ele há muito espera”<sup>616</sup> como Aquele que ali está para escutar e esperando o “calar” para “dar-Lhe a palavra”. A cegueira tida por efeito das trevas

<sup>610</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>611</sup> Ibidem, p. 56.

<sup>612</sup> Idem.

<sup>613</sup> Idem.

<sup>614</sup> Ibidem, p. 57.

<sup>615</sup> Idem

<sup>616</sup> Idem.

da angústia se manifestarão como “esplendor divino” que “não conhece sombras”. Na impossibilidade dos caminhos de fuga desse coração sufocado, “não se deve fugir deste coração, visto Ele aí se achar”, oferecendo-Se como convite a “entrar no coração oprimido”, para encontrar o Mistério que desde sempre está “a espera de ser ouvido”<sup>617</sup>: “Este é o segundo ponto: Deus está sempre presente. Está no meio do teu coração aflito”. Ele aí se dá a conhecer porque nada mais há que ocupe o seu lugar. Um “livre sim da fé” é que permite alcançar o *terceiro* momento de *encontrar Alguém naquilo que era tido por vazio*, e o efeito dessa presença se dá a conhecer como “imperturbável tranquilidade”, porque é uma “segurança que não carece de garantia”, não como um autoconvencimento de tranquilidade como fuga anestésica, como o *tout bien* apontado por Voltaire, mas como confiança em viver a partir dessa “serenidade do coração” de sua real condição de ausência de garantias absolutas que permite uma releitura da existência com a chave de sua presença, desmascarando as escolhas feitas no anseio de uma garantia que tirasse do pavor de sofrer. Dai então emerge o *quarto* momento em que nasce a oração como “voz em nosso íntimo” como “coração que fala a Deus” de modo a “expandir-se consigo mesmo” pois, descobre-se livre da angústia, e disponível a escuta dos movimentos internos sem delimitar suas possibilidades, marcado por palavras de onde emerge o amor de gratidão dirigidas a Deus. Assim a dinâmica da oração enquanto ato teológico consiste no: 1) assumir a angústia; 2) perceber a presença de Deus por detrás e para além de toda angústia, como ato de fé confiante; 3) acolher, a partir do ato de fé, a tranquilidade como efeito do re-conhecimento da presença de Deus, e; 4) deixar brotar a confiança em viver com palavras de amor dirigidas a Deus.

Ocorre uma transubstanciação da perspectiva em meio ao cotidiano. Deus não é o *omnipotens* que protege da angústia da vida, muito mais tributário do medo de sofrer do ser humano que da tradição cristã de fato, mas a “impotência do Senhor”<sup>618</sup> que salva, enquanto mergulha na angústia para nela se revelar transformando o coração angústiado.

Essa atitude é a *poiésis* do Filho em relação ao Mistério que se dá a conhecer, mas sobretudo é um movimento da graça que vai conduzindo em

---

<sup>617</sup> Idem.

<sup>618</sup> Ibidem, p. 60.

movimentos internos da angústia a gratidão, como graça que conduz a experimentar à força que emerge do reconhecimento da impotência da autossuficiência. A mística cristã é composta da identificação e imitação da vida do Filho como *forma*<sup>619</sup> e atitude que predispõe e permite a vida na graça, assim como por ela é provocada este movimento de seguimento, pois o modo de ser do Filho revela o modo de ser de Deus, que desvela o modo de ser filho na “forma de liberdade”<sup>620</sup>. A percepção de Deus se dá em movimento transcendente das situações concretas que pedem uma atitude que não é livre dos seus condicionamentos, mas se descobre livre e desejoso de transcender sua história sendo essa liberdade e desejo, fruto da graça.

### 3.3.1.3.

#### **Graça como provocadora do conhecimento de si em Deus**

A oração em Rahner enquanto emerge da condição antropológica é um ato noético, e ao mesmo tempo é teológico na medida em que descobre o sentido de Deus, não de per si, mas na busca de sentido da própria vida. É teológico na medida em que é autocognitivo, ou seja, não se trata de conhecer a Deus isoladamente mas, de um entendimento que emerge dentro de um dinamismo relacional com Deus, e ainda de desvelar uma nova possibilidade de eu, mais significativo e assim sendo uma existência aproximada à mimesis do Filho, a partir dessa relação.

Tal desvelar e revelar de si acontece no cotidiano da vida, mesmo que sem apropriação da consciência, mas é ali que se desdobra o *ser* humano, ali onde o coração “está repleto de outras preocupações”, onde os fatos deixam suas marcas afetivas como reminiscência dos mesmos. Na medida em que as angústias que afetam o ser humano a partir dos fatos que se impõe em seu cotidiano e não raro manifestando sua impotência vão sendo “transfiguradas”<sup>621</sup> internamente a vida

<sup>619</sup> Bernard de Clairvaux ao tratar da *Graça e do Livre Arbítrio* fala da experiência do pecado que *deforma* [*deformatio* cf. n. 32] a imagem divina no ser humano, deformando a vontade para uma *vontade má* [*voluntas mala* cf. n. 31], da graça que *reforma* [*reformatio* cf. n. 49], e da liberdade informada pela graça que permite a santidade ao restaurar a *boa vontade* ou a *vontade do bem* [*voluntas bona* cf. nn. 1;10;12;18] como ação de Deus que *conforma* [*conformatio* cf. n. 33] a vida à imagem do amor de Deus, a saber Jesus Cristo, restaurando assim a imagem divina. O modo privilegiado em Bernardo para a coformação da vontade à Deus é a contemplação da imagem crística In BERNARD DE CLAIRVAUX. *L'Amour de Dieu/La Grâce et le Libre Arbitre*. Col. Sources Chrétiennes, n. 393. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

<sup>620</sup> VNSG, p. 60.

<sup>621</sup> Ibidem, p. 101.

humana vai pertencendo a Deus, e o “afastar-se” do mundo deixa de ser fuga irresponsável, mas “concentração em Deus” daquilo que se vive no mundo<sup>622</sup> resistindo à destruição lenta do próprio eu, e que vai se perdendo no amor que “nasce por si mesmo”<sup>623</sup> como amor voltado para si no qual nascem a presunção, a teimosia, o autofechamento unicamente voltado aos seus problemas pessoais, e cada vez afeito às banalidades como anestésico de suas inevitáveis frustrações, distanciando-se paulatinamente da sensibilidade a dor do outro e das dores da sociedade, frutos do egoísmo humano<sup>624</sup>.

Na condição de voltado para si mesmo, em sua autossuficiência, constata o ser humano a amarga experiência da contradição em que confessa, mesmo que por um intenso instante, ter caído em uma “escravidão procedente do seu íntimo” que se manifesta na “impotência interior”, provinda da “incerteza da vida”, da “falta de sentido da mesma”, da “angústia” e da “decepção inevitável”<sup>625</sup>, diante da sua “confusão de impulsos e possibilidades” sem saber como “decidir-se” e/ou “considerar-se”, quando se descobre “diante do caos” de frente a “responsabilidade das decisões e escolhas” e nessa contradição de “abismos incomensuráveis da própria alma”<sup>626</sup> veste a “máscara brilhante da covardia”<sup>627</sup> de um “‘eu’ soberbo, magnífico, único”, mas que flutua como uma rolha pelo “mar imenso de forças cegas”. Mesmo o homem das luzes da Razão iluminista se depara com a indefinição e *quanto* mais “mergulhava” na busca de “descobrir as regiões desconhecidas do interior do ser humano” (na ciência, na arte e na poesia) *tanto* mais lhe parecia “duvidoso” o “resultado de suas descobertas” como uma “interrogação dentro de trevas ilimitadas”<sup>628</sup>: *“interrogação essa apenas consciente de que o peso da dúvida é demasiado amargo para que o homem o suporte”*<sup>629</sup>. Este é o indivíduo de “possibilidades infinitas” e de “abismos enormes”<sup>630</sup>.

É em meio a tanta agitação cotidiana que Aquele que é chamado Espírito

<sup>622</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 37s; 96s.

<sup>623</sup> VNSG, p. 108.

<sup>624</sup> Ibidem, p. 104.

<sup>625</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>626</sup> Ibidem, p. 68.

<sup>627</sup> Ibidem, p. 69.

<sup>628</sup> Ibidem, p. 67.

<sup>629</sup> Idem.

<sup>630</sup> Ibidem, p. 72.

Santo também provoca suas marcas afetivas, como “Deus íntimo”<sup>631</sup>. Esse Espírito que, entre todos os ruídos e impotências que confundem a “verdadeira liberdade” com “desenfreno”, “indisciplina” e “impunidade para o erro e a corrupção”, permanece como Aquele que sustenta o desejo da “liberdade palpitante da alma” a fim de libertar da tentação “de nos iludir a respeito de nós mesmos”<sup>632</sup>.

Assim a teologia deve considerar seus momentos distintos porém intrinsecamente unidos, em que a *theologia mentis* deve ajudar a penetrar nesse Mistério de Deus atuante no “coração” humano, ou seja, deve auxiliar a perceber a *theologia cordis et vitae*<sup>633</sup> no qual está o “Espírito forte que habita atrás de nossa fraqueza”<sup>634</sup>, sobretudo para lançar luz sobre esse percurso do coração que a oração deve ter presente na tarefa de assumir a angústia, para que dela possa emergir a ação de Deus que alcança a serenidade e se manifesta como oração de gratidão, pois é no cotidiano que o ser humano se depara com a angústia, e por isso “deve-se rezar o próprio cotidiano”<sup>635</sup>: “*É no meio do mundo que devemos procurar e encontrar Deus*”<sup>636</sup>.

Nessa perspectiva a *theologia mentis* deve depurar a visão do motivo para a decisão de fé como uma “garantia prévia” para a angústia, tentando convencer com “evidência” de que “não cairás no abismo” do sofrimento da vida, com uma “fé que exige segurança antes de abandonar-se”<sup>637</sup> no Mistério que permanece Mistério, na existência, e que portanto, sem oferecer garantias. A *theologia mentis* deve provocar à imitação do Filho que segue impotente os rumos de seu coração em sua condição kenótica nas situações concretas da vida real. A inteligência da fé deve saber traduzir o que se passa internamente no coração. Assim a fé não oferece segurança ou garantias, mas sim Alguém em quem confiar diante das angústias e fatalidades humanas que sabe perscrutar as pulsações todas do coração humano. Contudo, o Espírito não ouve a “tagarelice incessante”<sup>638</sup> dos desejos

<sup>631</sup> Ibidem, p. 71.

<sup>632</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>633</sup> RAHNER, Karl; RATZINGER, Joseph. *Offenbarung und Überlieferung* (=OU). Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1965 (tradução brasileira: *Revelação e Tradição*. São Paulo: Editora Herder, 1968), p. 14.

<sup>634</sup> Ibidem, p. 74.

<sup>635</sup> Ibidem, p. 106.

<sup>636</sup> Idem.

<sup>637</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>638</sup> Ibidem, p. 75.

confusos e das angústias tirânicas do interior, pois nessa situação não se sabe como orar, nem o que pedir. Quando então se deseja ao menos libertar-se dos desejos confusos se deixa o Espírito rezar na própria pessoa e se dá a conhecer nos “sons que harmonizam as dissonâncias caóticas” do coração<sup>639</sup>, se desvelando como sutil movimento interno que não coage a liberdade e sim atua como apelo ao que “há de mais humano no humano” e se manifesta em seu “coração”<sup>640</sup>, como afeto *a priori* não temático enquanto universo da *theologia cordis et vitae* onde atua o Espírito como ato primeiro da teologia em estado bruto. A *theologia mentis* deve estabelecer as correlações entre a experiência *a priori* e as categorias *a posteriori* dos temas dogmáticos como categorias vivenciais.

A oração é, portanto escuta da *theologia cordis* daquilo que a *vita* lhe provoca, enquanto “eco” do clamor dos anseios e realidade do coração e que se percebe enquanto movimento interno. A oração une a profundidade do coração ao abismo profundo do Espírito. Em meio a todos os ruídos dos fatos que afetam, da constatação da impotência diante do fatídico e da contradição, da angústia que anseia um sentido quando este se esvai ou não se encontra, está ali o “Deus escondido”<sup>641</sup>, não para provocar tal fatídico como causa do sofrimento, mas como “causa segunda”<sup>642</sup>, no qual insiste com o ser humano para transcender a situação em que se encontra, a fim de que possa o humano cooperar com o movimento da graça em direção a liberdade.

Perceber a ação de Deus constitui o *auditio fidei*<sup>643</sup> e é o elemento essencial da oração que deixa de ser atitude infantil de mera petição colocando toda a responsabilidade em Deus para ser exercício de responsabilidade, busca de sentido e transcendência no qual conta com Deus para iluminar e ordenar o caos da contradição e nas situações que se impõe e se exige a lucidez da consciência para o exercício da liberdade, que é o indivíduo, e por isso nela se desvela algo real de si. Assim a oração passa a ser diálogo a partir do afeto provocado pelo fato, causado ou sofrido, com Aquele que quer conduzir tal afeto a um *logos*, ou seja, a uma consciência de sentido da vida para [co]responder a reminiscência do fato provocado no interior humano. O afeto provoca o diálogo e assim a oração se

<sup>639</sup> Idem.

<sup>640</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>641</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>642</sup> GKG, pp. 93-96

<sup>643</sup> HW, p. 24.

constitui daquilo “que dizemos e o que percebemos no assim chamado nosso ‘eu’”<sup>644</sup>. Naquilo que se percebe como movimento afetivo esta o “eco” do “clamor pelo qual Deus chama a si mesmo” a fim de vivenciar tal situação na dinâmica de transubstanciar a realidade vivida, do afeto à uma nova consciência que gera uma nova atitude, como resultado desta ocasião oportuna para conhece-Lo, e deste encontro ordenar a vontade à Sua vontade, a fim assimilar seu modo de ser, ou seja, busca de sempre *mais* amar como Deus ama.

Deste modo, diante da realidade vivida o Espírito suscita, no ato da oração que emerge da situação concreta do cotidiano, uma inspiração a não deter-se “só em seus próprios conhecimentos e sentimentos”, inclusive “em relação a Deus” como já não fosse possível conhecer mais nada Dele, desconsiderando no “saber de Deus” a dimensão do “sabor”<sup>645</sup>, do silêncio atencioso aos movimentos internos. A oração inicia a percepção silenciosa de seus sentimentos, desde a angústia gerada pela tensão da existência e seus tantos desdobramentos em medo, ira, confusão, ilusão para acolher o movimento inspirador do Espírito que também desvela outro olhar que Deus tem “para nós” de momentos em que se vive e se manifestam agora na tela da memória também “nossa atividade desinteressada na terra”, “nossa bondade silenciosa para com o próximo”, “nossa honestidade interior”, a “paciência resignada, com que suportamos a incompreensibilidade da existência”<sup>646</sup> e assim se enxerga a si mesmo como integrante da realidade humana, capaz do pior e do melhor que o humano pode ser.

Assim posto, a ação sensiliente do Espírito comunica o Mistério do amor ao indivíduo como algo que também é próprio de sua natureza, no qual se identifica e se percebe como outro projeto de eu, na intensidade deste movimento em que vê brotar um sentimento que o encanta pela grandiosidade desse Mistério, que o ama imerecidamente apesar de sua contradição, ou ainda o ama quando não se percebe que outros assim o façam, quando o ama insistindo para romper a escravidão de sua liberdade apegada ao que lhe distancia de sua consciência mais íntima apontando para outro movimento que o liberte de seu sofrimento, mesmo que sufocado. Então encontra nesse agir misterioso Alguém insistente em lhe oferecer o caminho para o melhor de si, que ao constatar tal possibilidade que emerge de si

---

<sup>644</sup> VNSG, p. 74.

<sup>645</sup> Ibidem, pp. 78-88.

<sup>646</sup> Ibidem, p. 80.

mesmo, prorrompe no “espírito” um amor que “é apaixonado” no “mais íntimo do ser humano tomado em sua totalidade”, porque enxerga esse amor insistente em toda a sua vida um convite a “romper a esfera estreita e egoísta” de seu modo de ser e a “prodigalizar-se” ao apelo de um outro modo de ser como o melhor possível de si, advindo dessa relação de encontro que lhe provoca um “amor altruísta” tal qual esse Outro o é para consigo, a tal ponto que tal “incitação ao amor” leva o indivíduo ao “esquecimento de si”; como abandono de sua “angustiosa presunção” e aceitar sua real limitação e finitude como ponto de partida para a construção do novo eu com Aquele que “sempre responde ao apelo de amor”; como convite a Nele se abandonar e tornar-se “maleável inteiramente” aos apelos do novo modo de amar que Dele provêm. Por mais insensível que ainda possa estar o coração humano, o Espírito, e a teologia com consciência pneumatológica, sempre convida a prestar “atenção às moções tranquilas, tímidas, quase inconscientes desse amor de Deus, ouvir os delicados apelos do nosso coração, a suspirar por Deus”, enquanto suspira pela transcendência<sup>647</sup>.

Assim vai se aprendendo a ouvir e acolher os movimentos provocados pelo Espírito no exercício de discernir os próprios movimentos internos. Então a oração vai sendo uma educação do cotidiano a disponibilidade a tal agir como entrega a Deus<sup>648</sup> em que se descobre que é o Espírito que *ora em nós*, a fim de purificar a percepção da vida para deixar de “nos iludir a respeito de nós mesmos”, para “renunciar interiormente”<sup>649</sup> a autossuficiência que desconsidera a patente condição humana vulnerável a um mundo sem garantias e que se apegua a ilusões que atenuem tal medo dessa condição, como armadilha para o amor e a liberdade. Tal ilusão não consegue captar a *theologia cordis* da *graça* como ação gratuita do Espírito na vida. A graça é uma “*palavra do coração*”<sup>650</sup> que fala no silêncio da atenção aos afetos como *a priori* a ser lido por um *logos* que traduza tal ação, e tal *logos* sobretudo precisa ajudar a *metanóia* da percepção de que naquilo que era tido como angústia infernal também está a “cruz” salvífica da vida cotidiana na qual pode “morrer nosso egoísmo”<sup>651</sup>, sepulcro onde também ressuscita um novo “eu” em uma mudança da consciência, pois mudando como se

---

<sup>647</sup> Ibidem, pp. 83-89.

<sup>648</sup> Ibidem, p. 108.

<sup>649</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>650</sup> Ibidem, p. 73.

<sup>651</sup> Ibidem, p. 108.



pensa, se muda como se vive aquilo que afeta a vida, não como distância do mundo, pois aí reside a condição de possibilidade da existência, mas como relativização da dependência *sine qua non* da felicidade que ali se atribui<sup>652</sup>:

As mil atividades cotidianas causam fadiga e tédio; até mesmo as alegrias tornam-se insípidas. Sentimos que nossos amigos nos estão distantes, as palavras mais afetuosas dos mais íntimos nos ressoam, como de longe, insulsas e frias ao ouvido da alma. Tudo o que o mundo louva, consideramo-lo como negócios fúteis, sem real valor. O que é novo, torna-se velho, os dias passam, o mero saber é genérico e vazio; escoa-se a vida, esgotam-se as riquezas. A popularidade é versátil; embotam-se os sentidos, o mundo vai mudando, morrem os amigos. Tudo isto é a sorte da vida, em geral; ainda não constitui o que os seres humanos denominam sofrimento e dor. Acrescem todas as mágoas e amarguras que podem encher o coração humano, todas as lágrimas, toda a miséria do corpo e da alma. Vêde agora, que é graça, quando este conhecimento da limitação e caducidade de todas as coisas se apodera vivamente de alguém. Esquivam-se os seres humanos a tal conhecimento; se um bem terreno não lhes saciou o anelo do coração, esperam, de outro, o gozo. Enquanto quem considera este conhecimento, esta inquietação, este desejo insaciável da alma, quem compreende o que significa esta disposição do espírito humano, aparentemente tão infeliz, de descobrir em toda parte, para sua própria desilusão, limites e termos, tal pessoa prepara lugar em seu coração ao amor de Deus. Ela vê que só Um pode cativar o coração inteiro com todos os pensamentos e afetos, só Um é constante, só Um é fiel, só Um pode ser tudo para nós, só Um possuir-nos totalmente. E se, após essa decepção causada pelo mundo, que todo cristão deve experimentar, sentimos que só num impulso irresistível de amor; se resistimos a essa decepção, sem desesperar e sem nos iludirmos, então já começamos a amar a Deus. Desejamos uma coisa sem saber o que é; mas estamos certos ser algo que o mundo não pode nos dar. A este ser desconhecido, desejado e amado, devemos dar o verdadeiro nome: Deus.

Assim quando Rahner pergunta: “Que é, na verdade, a oração?” A resposta diz respeito a um “*abrirmos* (grifo do autor) a Deus nosso coração”<sup>653</sup>, enquanto se liberta de sua visão autossuficiente e sufocante de viver absolutizando o que de per si é relativo, e por isso sempre estará aquém do real desejo do coração humano e de sua realização, e mais escravizando-se ao relativo por exigir deste insistentemente, e não raro desesperadamente. A graça é a oração do Espírito na própria existência, silenciosa e se faz ouvir emprestando as palavras da “oração afetiva”, enquanto provocada a partir dos afetos. Por isso como “Mistério latente” (latens deitas) nos acontecimentos patentes que deixam suas reminiscências afetivas é ali que “deve ser chamado, invocado, amado, para que fique junto a nós”<sup>654</sup> e se estabeleça um diálogo com a consciência *como a um amigo* a fim de que a graça seja vivida como liberdade afetiva e sendo assim dentro da própria

<sup>652</sup> Ibidem, p. 91-92.

<sup>653</sup> Ibidem, p. 50.

<sup>654</sup> Ibidem, p. 81.

subjetividade<sup>655</sup>, para acolher tal movimento que emerge do coração de escolher pelo melhor, transubstanciando os fatos em oportunidades para encontra-Lo e assimilar seu modo de ser. A graça é, não só a ação do Espírito gratuita mas, também é ela que gera a capacidade de ouvir [*potentia obedientialis*]<sup>656</sup> e que conduz a liberdade dando clareza à consciência que reorienta a vontade e a atitude como melhor desdobramento da própria vontade, a uma atitude que faz mais sentido, e reconhecendo na origem desse movimento não o “motor imóvel”, o *theós apathiké*, mas exatamente o Deus apaixonado que por seu amor insistente suscita uma confissão de amor<sup>657</sup>:

Quando Deus nos visita com o sofrimento ou a alegria, incitando assim o amor em nossa alma é mister, cooperarmos com esse íntimo impulso, em vez de abafar, novamente, com o bulício do mundo, as distrações ou outras atividades a Voz divina em nós, essa Voz que, correspondendo ao nosso débil anelo, nos fala de Seu Amor. Tudo em nós deve acompanhar a suave prece de nosso coração inquieto: ‘Ó Deus, Vós, tão perto, tão majestoso, Vós unicamente sois bom! Eu vos amo.

#### 3.3.1.4.

#### A dinâmica *logopática* do conhecimento existencial

Aqui se levanta então o problema da *cognoscibilidade de Deus*, que nos EE são apresentadas pelas regras de discernimento, divididas em dois grupos, uma mais apropriada para a primeira semana [*via purgativa*] e outra para a segunda semana [*via iluminativa*] para melhor *discernir* os movimentos internos e neles identificar os *impulsos divinos* como tudo aquilo que é “moralmente bom” e que pode ser atribuído a um “bom espírito”<sup>658</sup>. Assim lê o teólogo inaciano em seu mestre<sup>659</sup>:

Santo Inácio tem por pressuposto que existem vivências da alma que sobrevivem a consciência e devem ser atribuídas a Deus, e que estas moções divinas se distinguem e podem ser distinguidas de outras que tem lugar junto as estas moções divinas e cuja origem é distinta. Doutro modo, tais moções não se atribuem a Deus pela razão sensível em definitivo, pois tudo o que existe e afeta o ser humano influenciando-o se deve também a preservação e cooperação de Deus, de modo que está submetido a sua providência e, quando é bom tende a salvação, se pode atribuir de maneira especial a Deus, a sua graça, a sua providência, etc.

<sup>655</sup> *Gnade als Freiheit: Kleine Theologische Beiträge* (=GF). Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1968 (*La Gracia como Libertad*. Barcelona: Herder Editorial, 1972), pp. 60-61

<sup>656</sup> HW, p. 26.

<sup>657</sup> VNSG, p. 91.

<sup>658</sup> DK, p. 118.

<sup>659</sup> Idem.

O *impulso divino* rahneriano corresponde a *moção do espírito bom* em Inácio. A *moção* é um mover dos afetos, de modo que se distinguindo a origem dos impulsos pode se acolher o movimento provocado afetivamente, pois o objeto cognitivo do impulso é conhecer a vontade de Deus como caminho para se alcançar o bem.

A graça como movimento cognitivo é, apresentado por Rahner, na metodologia inaciana com uma dinâmica que provém do inconsciente, de modo que não passa pelo domínio da razão esse discernimento, mas por afetos emergidos do inconsciente e que produzem *efeitos* na consciência, a partir do seu estado de ânimo provocados por impulsos ou pensamentos inspirados e distinguidos por Inácio como consolação ou desolação, distinção também feita em dois grupos um que provém da “nova liberdade e querer” que tais efeitos vão produzindo na percepção, ou seja, um impulso que provém de si próprio e outro grupo que provoca tais impulsos não tendo origem em si, divina ou contrária ao plano de Deus para o ser humano, que é chamado pelo santo místico de “inimigo da natureza humana”<sup>660</sup> o que poderia ser lido ricoeurianamente como uma simbólica do mal<sup>661</sup>. Em todo caso o discernimento da origem dos movimentos internos inconscientes, que provocam efeitos na consciência para uma maior

<sup>660</sup> A *angeologia* rahneriana deve ser entendida dentro dos princípios hermenêuticos do autor, enquanto subordinada à sua arquitetura cristológica na dinâmica kenótica que fundamente uma antropologia teolítica, enquanto reflexão teórica da *existência cristã*. Para o presente trabalho importa-nos apenas a dimensão de mediação intuitiva que abre para o horizonte do Mistério [*moção do espírito bom*] ou para o obscurecimento do Ser, e consequentemente para o sem-sentido [*moção do espírito mal*], enquanto movimentos internos a serem discernidos e que afetam e lutam dentro da existência. Nesse sentido, o *espírito mal*, sobretudo à luz das *Regras de Discernimento da Segunda Semana* (EE, nn.329-336), tem os mesmos contornos da experiência estética, enquanto experiência sensível que seduz os afetos desordenados, e consequentemente, para um fim mal. Para tal questão cf. DOMINGUEZ, Luis Maria García. *Las Afecciones Desordenadas – influjo del subconsciente en la vida espiritual*. Col. Manresa. Bilbao: Ediciones Mensajero/Santander: Ediciones Sal Terrae, 1992, pp. 79-97; 123-160; DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos. *Psicodinâmica de los Ejercicios Ignacianos*. Col. Manresa. Bilbao: Ediciones Mensajero/Santander: Ediciones Sal Terrae, 2004, pp. 181-199; Ibidem, *Em tudo amar e servir*, pp. 252-288; Para uma maior documentação da *angeologia* rahneriana cf. TERRA, João Evangelista M. *A Angeologia de Karl Rahner à luz dos seus Princípios Hermenêuticos*. Aparecida: Editora Santuário, 1996, pp. 167-210; 211-232. Entretanto, salvo melhor juízo, nos parece que uma leitura mais precisa da *angeologia* rahneriana deve partir da ontologia existencial enquanto reconhecimento da presença do mal que penetra as dimensões da existência e não pode ser cancelado, permanecendo uma tarefa nunca acabada, sem que com isso deva receber uma ênfase kerigmática, tal qual outrora. cf. *Über Engel* In SzT: *Band XIII – Gott und Offenbarung*. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1978, pp. 843-878.

<sup>661</sup> BEGUÉ, Mari-France. *La Simbólica del Mal de Paul Ricoeur comentada* In *Teoliteraria*, v.2, n.3 (2012), pp.17-38; DE MORI, Geraldo. *Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur* In *Teoliteraria*, v.2, n.4 (2012), pp. 203-239; RICOEUR, Paul. *Le Mal – Um défi à la philosophie et à la théologie*. Genève : Labor et Fides, 2006, p. 42s.

lucidez do bem, ou para agir contrário a si e/ou a outrem só se conhece por “seus frutos”, ou seja, pela disposição criada em si e na consciência para o bem elucidado ou para a desumanização de si e/ou de outrem como objeto de decisão.

A vontade de Deus se torna objeto de uma “eleição” que também é graça como resultado de diversos movimentos que levam ao descobrimento dessa vontade para a pessoa eleger o melhor, eticamente falando<sup>662</sup>, em uma situação concreta que se apresenta entre o “bom e o melhor”. A revelação da vontade de Deus se dá a conhecer como *inspiração* que advém de uma vivência na imaginação para o melhor bem a ser realizado, contudo essa evidência subjetiva como “potência receptiva” para a *inspiração* provocada não basta a si mesmo, mas precisa encontrar correspondência em uma *evidentia* objetiva, que para Inácio se chama “confirmação”.

Nas regras da primeira semana há uma assimilação afetiva da sensibilidade para o bem, um alargamento, em forma de *catharsis* que permita decifrar tais movimentos e identificar suas origens, por meio de um autêntico conhecimento de si<sup>663</sup> e das marcas daquele “princípio primeiro”<sup>664</sup> do bem que vai sendo assimilado no modo de ser do indivíduo, bem como suas marcas de contradição. As regras da primeira semana são um ponto de partida e critério para a confirmação, no qual o *logos* investigativo de Deus emerge do *pathos* e se verifica na *práxis*. Doutro modo, o efeito da lucidez da consciência e do estado de ânimo em relação ao que vai decidir é o resultado de um fio condutor dos pensamentos e reflexões provocadas por intuições afetivas inconscientes e que levam a experiência de consolação percebida pelos efeitos causados “tranquilizando-a e pacificando-a”<sup>665</sup>.

Rahner distingue no *conceito* de “consolação” o “objeto da consolação” dando atenção ao “primeiro gênero de moção divina” ou como místico de Loyola o chama, de “consolação sem causa”<sup>666</sup> e o teólogo alemão de “experiência

<sup>662</sup> FRALING, Bernhard. *Existentialethik in Zeichen der Exerzitieninterpretation* In VORGRIMLER, Herbert (dir). *Wagnis Theologie: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1979, pp.68-81.

<sup>663</sup> BALDÉ, Françoise. *Relire Ignace après Freud avec Louis Beirnaert* In *Recherches de Science Religieuse*. vol. 79, n.4 (Ignace de Loyola: A l’épreuve du temps), 1991, pp. 561-584.

<sup>664</sup> DK, p. 131.

<sup>665</sup> EE, n. 316.

<sup>666</sup> Inácio distingue nos EE a *consolação com causa*, que pode provir do *bom* e do *mal espírito*, e a *consolação sem causa*, que provém unicamente do *bom espírito*. Cf. EE, nn. 313-327.

inobjetal de Deus”<sup>667</sup>, pois distinguida de algum objeto que motivaria a consolação, a consolação sem causa revela a vontade de Deus, pura e simplesmente como capaz de consolar, e assim lhe desvelar o Mistério do amor.

Já na dinâmica da “consolação com causa”, ou seja, com “objeto de consolação” o Mistério se desvela a partir deste objeto “contido no ato mesmo da consolação”, porém “precedido temporalmente” a ela e assim vai se oferecendo elementos de onde o “entendimento e a vontade” recebem gradualmente a “consolação” de modo que o dado informativo se torna performativo na medida em que impacta na totalidade da existência, em seu sentir e pensar o que foi sentido e disposição de agir e não somente na razão.

Dito desse modo, tais efeitos desvelam *pelo que causam* o *Causador* dos mesmos, desvelando assim algo do próprio Deus, que passa a ser conhecido de modo relacional e pelo efeito causado. Ao mesmo tempo o Mistério se *re-vela* e assim se retraindo, coloca a existência em dinâmica de busca por outro objeto de consolação que desvele Sua presença, pois a consolação é aqui efeito da presença que foi “captada efetivamente” porque afetivamente relacionada.

A “consolação sem causa” enquanto “experiência inobjetal” de Deus não é uma invasão à alma, à espécie de uma possessão, mas indica uma “pura receptividade para com Deus”, de modo que não é realizado aquilo que a alma não desejaria, tendo já conhecido a Deus nas “experiência objetais”, no qual o objeto mediador da experiência, se toma consciência de uma ação e presença *inconsciente*, indica sua situação existencial e uma [re]orientação da busca de sentido, confirmando-o previa e até mesmo tacitamente decidido ou dando novos “horizontes”<sup>668</sup> de sentido provocando verdadeiro “milagre intelectual”<sup>669</sup>, dada a comunhão estabelecida entre ambos.

Os EE são apresentados dentro da metafísica do conhecimento rahneriano, onde o “objeto da consolação” constitui uma “representação sensível” (*phantasma*) e que assim permite a inteligência e a vontade atuarem em *cooperatio phantasiae*, ou seja, em cooperação a graça que se manifesta cognoscitivamente naquela *representação* na medida em que possibilita ser

---

<sup>667</sup> DK, p. 135.

<sup>668</sup> Ibidem, p. 126.

<sup>669</sup> Ibidem, p. 130.

sentida, compreendida e aceita como proposta existencial que melhor desvela a si mesmo. Tais “representações sensíveis” é que constituem a objetividade do método enquanto resulta em um efeito de apropriação subjetiva que conduz a “evidências interiores” possibilitadas ao tomar de empréstimo as *representações sensíveis* que se manifestam em um novo conhecimento de si, e de sua vontade mais profunda, como *transcendência* do sufocamento da angústia que resulta em uma “nova liberdade e querer”<sup>670</sup>, quando alcançado o efeito (fruto) de “intensidade e explicitação” da própria vontade mais profunda.

Tal transcendência é uma “síntese” entre o desejo de responder a angústia sufocada da busca de sentido, que se descobre capacitada a responder a tal apelo em um movimento de “abertura dilatada”<sup>671</sup> em direção a este sentido desejado da vontade mais profunda em que a *transcendência* se torna “transparência” da vontade”<sup>672</sup>. Essa experiência marcada pelo fenômeno da *consolação* que permite elucidar a si mesmo é reconhecida, dado o reconhecimento do Causador, como “participação na vida de Deus mesmo”, presença essa que por sua vez participa da busca de sentido do ser humano tornando a “liberdade livre” para escolher o que mais conduz à realização de sentido, equivalente a Glória de Deus. Deste modo a “vontade de Deus” não é contrária a “vontade humana” mas é contrária tão somente que esta se perca. A vontade de Deus é a manifestação de um modo de ser a ser imitado e assim conduz a própria liberdade humana à sua liberdade de decidir pela melhor forma de bem, a saber, a invenção de um modo de amar como Deus ama.

Os EE compõem e transpõem um itinerário de como encontrar Deus se encontrando com a própria história, e identificando para a própria história um modo de ser marcado pelo “amar e servir” como descoberta do essencial, por seus efeitos provocados. Operacionalmente oferece “condições de possibilidade” para esta dinâmica relacional, propondo o *tema doutrinal* não como conceito mas como *caminho* no qual *des*-cobre um Amigo que participa desde antes da consciência descobrí-Lo, sendo revisitado na memória na medida em que lança “luz” permitindo outra inteligência sobre a vontade. A inspiração é um modo de *antecipação* das possibilidades de si que lança a vida em um projeto significativo

---

<sup>670</sup> Ibidem, p. 148.

<sup>671</sup> Idem.

<sup>672</sup> Ibidem, p. 149.

em rumo ao horizonte de sentido encontrado, que se descobre efetivamente como não estando sozinho ou abandonado, porque afetivamente consolida a consciência de uma relação. Antecede a teologia a *Teopathia* que se desvela em *empathia* à condição antropológica. Os EE devem ser vistos como uma “teologia que move os afetos”, ou seja, uma consciência de um *Deus que move os afetos* para um sentido à vida.

### 3.3.2.

#### A logopatia a partir da *poiésis* de Jesus Cristo nos EE.

A questão básica da existência cristã incide sobre o mistério da liberdade humana, que é sustentado pelo Mistério que se chama Deus, fonte da liberdade para decisão pelo melhor, que coincide com o bem mais universal, provocado pela *poiésis*, ou seja, pelo processo de *mimesis-catarsis-noésis-práxis*, como poética teológica, ou ainda uma poética da graça. Diante da ação da graça como manifestação epifânica em meio à realidade vivida, o coração humano, como sede das decisões e núcleo mais íntimo que constitui a consciência pode decidir-se por se fechar em si mesmo e *sufocar* seus anseios diante da incapacidade de responder a sua vontade de sentido, ou pode *abrir-se* a um movimento que aponta para liberdade de poder decidir pelo que dá sentido à sua vida, apesar de seu condicionamento<sup>673</sup>.

A existência cristã não se inicia com adesão a ideias, ritos ou costumes<sup>674</sup> mas antes de tudo isso e como condição para que tudo isso seja significativo, ela nasce dessa abertura à graça do Espírito que chama o cristão para a consciência e o caminho de “crescer no amor”, de modo que a finalidade da sua oração é que vai se tornando dócil às delicadas moções do Espírito que purificam sua vontade de modo que a docilidade da consciência é concretizar o que inspira as “primeiras moções do amor” e assim “*é Deus quem opera em nós o início, o crescimento e a*

<sup>673</sup> VNSG, p. 11.

<sup>674</sup> “Não resistiria aos embates do tempo uma fé católica reduzida a uma bagagem, a um elenco de algumas normas e de proibições, a práticas de devoções fragmentadas, a adesões seletivas e parciais das verdades de fé, a uma participação ocasional em alguns sacramentos, à repetição de princípios doutrinários, a moralismos brandos ou crispados que não convertem a vida dos batizados. Nossa maior ameaça “é o medíocre pragmatismo da vida cotidiana da Igreja, no qual aparentemente, tudo procede com normalidade, mas na verdade a fé vai se desgastando e degenerando em mesquinhaz” (apud RATZINGER, Joseph. *Situação actual da fé e da teologia* In *L'Osservatore Romano*, 01.11.1996)” cf. CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO (CELAM). *Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. Brasília: Edições CNBB/São Paulo: Paulus/Paulinas, 2007, n. 12.

*consumação do santo amor*”<sup>675</sup>. Contudo, tal operar da graça não subtrai a liberdade humana, mas antes conta com o *co-operar* do agraciado, que solicita sua adesão concretamente, pois o cooperar é uma aplicação concreta da *inspiração*.

A oração na existência cristã é o ato cognoscitivo [*logos*] fundamental enquanto ouvinte dessas moções afetivas [*pathos*] nos quais a inspiração de Deus se dá a conhecer como assimilação de um modo de ser, ou seja, a experiência da Revelação incide na práxis, e ali é que se manifesta sua ortodoxia, enquanto produz frutos, nos quais se reconhecem a qualidade da árvore<sup>676</sup>. A existência cristã se configura e manifesta enquanto “resposta à solicitação do Amor de Deus, à pergunta acerca da fidelidade incondicional à Sua Vontade” que é encontrar um modo personalizado de amar como Ele ama.

Enquanto manifestação na práxis, a experiência da Revelação se dá como discernimento da caridade, sobretudo nas decisões que compõe o tecido da liberdade humana. Decisões que na existência cristã devem “visar” as “relações com Deus” momentos em que se devem *encontrar* “os olhos de Deus” e “os olhos humanos” como oração de escuta e contemplação do Mistério que tudo permeia<sup>677</sup>: “*Momentos de decisão são, portanto, momentos de Deus, em que os olhos de Deus nos fitam e nosso olhar encontra o Seu; momentos dos quais se viverá por uma eternidade*”.

Sobretudo nas decisões que soam como verdadeiras provações em que a “moeda falsa” reluz como ouro, e o equívoco da tentação se alia à sua “aspiração à felicidade”; à “sua tristeza e melancolia”; à “sua confiança no que é palpável” e sua “desconfiança do futuro”, ali onde também se manifesta sua “espantosa e tremenda prontidão” para “transformar o bem em mal e o mal em bem” para os outros e para si<sup>678</sup>. Ali onde o *logos* teológico meramente racional incorre no risco de ser mera testemunha da tragédia da contradição, ainda que “esclarecida” de informação dogmática, mas deficiente da performance da *communicatio idiomatum* do modo de ser de Deus na vida humana, que é efetivo quando afetivo, pois não elucida a vontade como quando a mobiliza como sabor do Mistério<sup>679</sup>:

<sup>675</sup> VNSG, p. 93.

<sup>676</sup> Mt 7,17.

<sup>677</sup> DK, p. 120.

<sup>678</sup> VNSG, p. 170.

<sup>679</sup> Idem.



O ser humano deve crescer na tentação [...]. As estrelas do Céu devem luzir para ele, o sopro tempestuoso do Espírito, perpassar-lhe a alma, o sabor da eternidade, impregnar-lhe a língua. Ardente amor de Deus deve inflamar-lhe o coração; com indômita paixão e zelo as tábuas dos valores divinos elevam-se diante de seu espírito [...] Haja nele um misto de graça e liberdade para zombar com ríspido desprezo do ser humano que somos também nós, homem do egoísmo, do prazer, da fraqueza e da covardia.

A graça não elimina sua contradição, mas torna o coração humano mais sensível aos apelos de Deus que de seus confusos impulsos, não pela ausência de paixões pretensamente dominada pela razão, mas por ordenar a vontade elucidada pela razão sensível aos apelos do coração a uma paixão maior, em que a “oração do cotidiano” é um exercício de assimilação para acolhida das “grandes horas da graça”, e assim vai “inserindo o dia” nas “profundezas da alma” para “direcionar as experiência do dia para Deus”, a “tomar uma atitude calma”, a “tranquilizar-se interiormente”, a “sossegar os pensamentos indiscretos” e as “emoções” provocadas da vida cotidiana, a fim de ouvir aquela silenciosa *palavra do coração* que transfigura o olhar sobre a realidade. A *Sagrada Escritura* é uma escola em que “se aprende a fazer da leitura, oração”<sup>680</sup>.

Dessa “leitura orante” é que ocorre uma “*assimilação da Revelação de Deus em Jesus Cristo*” como “realização da essência do cristianismo”<sup>681</sup> enquanto oferece “representações gráficas”<sup>682</sup> adequadas para a tradução dos impulsos do Espírito do coração à consciência porque *mimeticamente* provenientes da vida de Jesus Cristo que assim assimilou a comunicação da vontade de Deus pelo Espírito. Na disposição de ser interpelado pelo texto como uma busca de sentido é que percebe o apelo para a *mimesis* de ser *outro cristo* encantado pela beleza de como vive de modo profundamente humano, e é então que “*vem a saber que não pensou o bastante, que não amou o bastante, que não sofreu o bastante*”<sup>683</sup>.

Deste modo a pessoa de Jesus exerce uma “função ordenadora e seletiva” para discernir os impulsos que movem a vontade do exercitante da oração como provenientes de Deus ou não, enquanto realiza em sua pessoa os valores do Reino de Deus como vontade universal de Deus para humanidade servindo de “campo

<sup>680</sup> Ibidem, p. 104.

<sup>681</sup> Ibidem, p. 134-136.

<sup>682</sup> Ibidem, p. 149.

<sup>683</sup> Coloca-se perante os grandes pensadores, os santos e finalmente Jesus Cristo. GKG, p. 14

delimitador” para a vontade “individual” de Deus<sup>684</sup>. Em tais afetos percebidos “contém uma manifestação individual da vontade de Deus”<sup>685</sup> enquanto identificação em si daquilo que é plástico na pessoa de Jesus, narrada no Evangelho gerando os “efeitos” em forma de “pensamentos, conhecimentos, captação de valores” como “impulsos estruturados racionalmente”, retirados assim da “razão” em busca de sentido e dos “princípios de fé”<sup>686</sup>, e que vão constituindo um sentido da mesma revelação de modo “criativo” e “original”, porque provoca a “inspiração”<sup>687</sup> a compor o Evangelho na própria vida como forma mais profunda e significativa de existir.

Tal “inspiração” brota na assimilação *mimética* da pessoa de Jesus Cristo que provoca uma *catharsis* nos afetos que passam a desvelar uma vontade de sentido como capaz dos valores do Evangelho.

Ademais, por meio dos *efeitos* provocados pela ação da graça se verifica o “verdadeiro sentido” dos objetos de fé que se torna objeto da consciência reflexiva de modo a “endereçar a eleição”<sup>688</sup>, ou seja, provoca uma “transcendência prática da eleição”<sup>689</sup> enquanto atitude prenhe de sentido, seja como afirmação da atitude já tomada e colocada em crise, seja como mudança em rumo ao que dá sentido à vida de forma plena que constitui a *essência* dos EE<sup>690</sup>, ou seja, uma preparação para uma decisão para a vida no qual o Evangelho é amalgamado existencialmente, ou ainda, é a “eleição dos meios e da forma concreta de fazer do cristianismo realidade vivente em nós”<sup>691</sup>.

Os EE enquanto meditação do Mistério cristão, se apresenta sob a forma de *poiésis* da graça, ou seja, como exercícios poético teológicos.

<sup>684</sup> DK, p. 150.

<sup>685</sup> Ibidem, p. 144.

<sup>686</sup> Ibidem, p. 151.

<sup>687</sup> Ibidem, p. 153.

<sup>688</sup> Idem.

<sup>689</sup> Ibidem, p. 145.

<sup>690</sup> Ibidem, p. 138.

<sup>691</sup> BIE, p. 15.

### 3.3.3. Princípio e Fundamento<sup>692</sup>

O que Santo Inácio chamou de *Princípio e Fundamento*, Rahner<sup>693</sup>, em chave de *lógica de conhecimento existencial*<sup>694</sup> fala de uma “*estrutura formal*”<sup>695</sup> que, contudo, atua como “*linha condutora*” e que vai ganhando “*formas concretas*” [*konkrete Gestalt*] na existência a partir de cada meditação, corresponde a ideia de princípio, como “*proposições universais essenciais, que expressam a estrutura do ser [humano]*”<sup>696</sup>.

Deve se dar atenção a essa *concretização* dos conteúdos estruturados dentro da lógica existencial dos EE, pois para o teólogo alemão, a “*inteligência cristã de Deus*” é “*essencialmente prática*”<sup>697</sup> e assim na medida em que a experiência do conteúdo objetivo ganha uma forma subjetiva na existência do indivíduo, enquanto recepção/acolhida da graça, isso se dá em forma de decisão a favor ou contra Deus, origem de tais marcas afetivas<sup>698</sup>. Todo o movimento interno dos afetos experienciados de modo estruturador da vontade solicita uma

<sup>692</sup> EE, n. 23. No *Princípio e Fundamento* reside a teleologia inaciana, enquanto finalidade em Deus da existência humana de descobrir o sentido de *louvar, reverenciar e servir* e constitui “o ponto através do qual a *inteligência* [e ao seu lado o *desejo humano*] é convidada a entrar na experiência” cf. *Em tudo amar e servir*, pp. 167-178.

<sup>693</sup> O *Princípio e Fundamento* inaciano é apresentado por Rahner em três meditações: 1) Deus e ser humano; 2) Ser humano e as outras coisas; 3) A indiferença e o “*magis*”. Cf. BIE, p. 19; 22; 27

<sup>694</sup> Em BIE Rahner se limita a chamar de *Fundamento* (“*Ignatius Fundament nennt*”). Cf. BIE, p. 19), porém em EPE faz menção a *Princípio e Fundamento*. O texto espanhol dos EE se encontra como “*Principio y Fundamento*” cf. *Ejercicios espirituales*, 23 In *Obras Completas*, op. cit.. Contudo, a edição alemã de 1922, publicada em Regensburg e promulgada pela província jesuíta da Alemanha usa a expressão “*Grundwahrheit und Grundlage*” ao invés de “*Prinzip und Fundament*”. Talvez o autor ao fazer uso unicamente de *Fundament* por se dirigir aos EE como *lógica de conhecimento existencial* esteja privilegiando o vocabulário da filosofia existencialista, dada sobretudo sua aproximação com Heidegger. Em *Sein und Zeit* por exemplo se encontra em profusão de expressões como *Fundamentalanalyse*, *Fundamente der ontologischen Bestimmung der »Welt«*, *ontologischen Fundamente*, *Fundamentalanalyse des Daseins*, *Fundamente des Gewissens*, *fundamental-ontologische Frage*, *Fundamentalfolge*, e assim por diante, sobretudo ao sugerir o título da obra como *Betrachtungen*, Rahner pode estar fazendo referência à *Fundamentalbetrachtungen* de Heidegger como reflexão/meditação fundamental sobre o Ser, uma vez que faz menção as “*Meditações*” de Descartes ao usar a expressão o que colocaria os EE como proposta de antropologia ontológica. Reforçaria esta proposição o fato de o próprio Heidegger ao se referir a *Grundlagen* o faz como fundamento matemático utilizado para o método científico. Ele chega mesmo a falar de uma “*Grundlagenkrise*”, ao passo que *Grundwahrheit* sequer aparece, fazendo uso de *Prinzip*. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, p. 8-9; 26. Valeria aqui para a escolha de “*Grundlagen*” ao invés de “*Prinzip*” a crítica de Guibert (*La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, op. cit.) sobre a racionalização dos EE.

<sup>695</sup> “*formales Gerippe*” cf. BIE, p. 19.

<sup>696</sup> DK, p. 8.

<sup>697</sup> “*Das christliche Verständnis Gottes, um das es in dieser Betrachtung geht, ist wesentlich »praktisch«*” cf. BIE, p. 19.

<sup>698</sup> Idem.

atitude de decisão, a qual dá continuidade à dinâmica ou não na medida em que corresponde ou não ao princípio, ou seja, princípio aqui constitui uma lógica de não contradição existencial que se verifica em cada atitude tomada, como lógica de discernimento em direção ao Ser, ou seja, a meditação [*Betrachtung*] inaciana, e se constitui com discernimento ontológico, ou seja, como pergunta fundamental pelo Ser, ou ainda, como dinâmica existencial em direção à experiência de sentido, recuperando o *conhece-te a ti mesmo* cristão<sup>699</sup>.

### 3.3.3.1.

#### **O homem é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus, e assim salvar-se**

Como desdobramento ontológico, a mistagogia, enquanto, “introdução ao mistério” pede uma maiêutica teológica na medida em que extrai da própria experiência uma imagem de Deus que permita não somente entendê-lo como dado objetivo, mas, sobretudo experienciar um “sentimento peculiar” e “originário” [*Ursprung*] sendo desta experiência original o *lugar* de onde se cunha a formulação dogmática. Aqui não basta saber que é possível chamar Deus de Pai, mas sim descobrir, efetivamente porque afetivamente, o sentimento para com Deus de *Abbá*. A “relação conceitual” e “temática” de Deus é precedida pela “relação originante”, “atemática e transcendental” no qual emerge o tema dogmático e que passa a fazer sentido enquanto relação conceitual secundária objetiva, porque carrega um dado identitário, que é reavivado na relação subjetiva com o Mistério. É dessa relação significativa e originária que emerge o sentido existencial do significado teológico, e assim é que se começa a “captar” Deus nas “raízes da existência”<sup>700</sup>, ou seja, na vontade de sentido presente na mesma, despertando para a “existência espiritual” que é a “mística” de ter o “olhar para Deus” como nova percepção que possibilita experimentar sua presença que irradia o amor *ágape* e altera o “*pathos* radical” da sensibilidade humana que passa desejar a amar e não somente ser amada. É então, quando mobilizado o desejo, que a “linguagem sobre Deus” adquire significado que provoca a pensar a vida a partir dessa nova sensibilidade da necessidade de amar porque experimentado como um modo de vida cheio de sentido, vendo o dogma como portador de

<sup>699</sup> “Die spekulativ-praktische Prinzip der existentiellen und geschichtlichen Logik des hl. Ignatius” cf. SCANNONE, Juan Carlos. *Die Logik des Existentiellen und Geschichtlichen nach Karl Rahner* In *Wagnis Theologie*, op.cit., pp. 83-98.

<sup>700</sup> EPE, p. 17

sentido. Deste modo, o ser humano vai se descobrindo como desejoso de viver *semelhante* ao modo de Deus amar, desvelado na pessoa de Jesus Cristo porque se descobre sua afinidade essencial no encontro com Deus, viver para amar e servir. Do contrário, Deus é reduzido a nossa imagem que com o coração esclerosado, enrijece a própria imagem divina, e se recusa a repensá-la elaborando uma “ideia fixa de Deus” em uma “dureza de linguagem”, próprio da dureza do coração<sup>701</sup>.

Tal *pathos* humano é reorientado radicalmente, *de amar para ser amado*, para *ser amado para amar* a partir da relação com o “*pati Dei*” (grifo do autor), mistério *afetivo* de um Deus que a vida humana o afeta e Ele “se nos abre”<sup>702</sup>, revelando assim Sua vontade de amar que desvela ao ser humano uma outra possibilidade de ser como, se entendendo dentro da vontade de Deus na finalidade inscrita desde suas “fibras mais íntimas”<sup>703</sup> de seu ser como ser para amar.

Tal desdobramento do ser se dá ao assimilar existencialmente o modo de ser de Deus que é *amar*, nas três potencias da alma como capacidade humana de interiorizar os fatos e assim [re]conhecer na sua realidade mais profunda a presença de Deus a partir da “memória, inteligência e vontade”<sup>704</sup>. Assim, reconhece sua história re-visitando-a como pergunta pela presença de Deus que se lhe provoca o *louvor* de gratidão por descobrir-se sempre amado pelo Mistério do Bem, abrindo-se lhe assim a *reverência* de sempre atentar a essa presença que ama, e assim contemplando vai se assimilando um modo de *ser para amar* no *serviço* ao outro e ao que mais precisa. Deste modo se opera a ação salvífica da graça enquanto provoca a libertação da liberdade de seu egoísmo cotidiano pelo efeito da vivência da presença do amor de Deus que provoca a mimesis de *amar* como modo de ser, presença, sobretudo que se manifesta no interior da angústia humana dando-lhe novos olhos.

Desta relação *fundamental*, dito assim, pois desta se *fundamenta* toda

<sup>701</sup> EPE, p. 21

<sup>702</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>703</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>704</sup> “Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y poseer; vos me lo distes, a vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, diponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta” EE, n. 234 cf. VAZ, Henrique C. Lima. *Antropologia tripartida e Exercícios inacianos* In *Perspectiva Teológica*, 23 (1991), pp. 349-358.

relação com “as outras coisas”<sup>705</sup> para em tudo amar e servir de modo que passa a fazer de seu entorno um *con*-torno e da vivência uma *com*-vivência, ou seja, a fazer da materialidade do mundo e da realidade um “sacramento de Deus”, “lugar onde Deus se nos dá”<sup>706</sup> quando se relaciona com elas em um amor sempre crescente a Deus, ou seja, no *louvor* como consciência de gratidão para com o Mistério que implica reconhecimento da finitude e da ilusão da autossuficiência, e ao mesmo tempo *reverência* contemplativa e fonte da *poiesis de amar* como *serviço* ao outro.

### 3.3.3.2.

#### **E as outras coisas são para que o ajudem a alcançar o fim para que foi criado**

A graça, enquanto manifestação gratuita de Deus que provoca para *em tudo amar e servir* vai constituindo uma “estrutura essencial” que é a “indiferença” inaciana<sup>707</sup>. Não se trata de um indiferença estóica e apática<sup>708</sup> que nega os afetos, mas de inserir todos os afetos provocados pelos fatos na dinâmica da graça como provocadora a ouvir/perceber os sinais da presença de Deus e a acolher os movimentos internos provocados por essa relação que impacta. Tal conquista da “indiferença” inaciana é uma vitória sobre o egoísmo “radical e profundo” se apresentando disponível afetivamente para a recepção das inspirações do amor nas inúmeras circunstâncias. A liberdade da atitude é antecedida pela liberdade afetiva que se descobre livre de qualquer apego como dependência de afeto, e mais ainda, como dependência dos fatos que provocam determinados afetos. A busca dessa liberdade é uma “odisseia” da vida cristã que se vive no exercício da busca pela liberdade sempre em alguma circunstância nova para ser superado de “modo novo e distinto”. Esta indiferença é um movimento de superação da realidade que acolhe a direção captada e entendida como inspiração na medida em que conduz para uma estruturação afetiva para a disponibilidade receptiva<sup>709</sup>.

<sup>705</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>706</sup> Ibidem, p. 35

<sup>707</sup> EE, n.23.

<sup>708</sup> BIE, p. 30.

<sup>709</sup> Tal indiferença que se manifesta em três dimensões da liberdade afetiva: 1) na corporeidade de existência que se constitui na possibilidade de saúde ou enfermidade na dimensão biológica e instintiva. A liberdade se manifesta como autoafirmação íntima da existência corporal “na medida em que aceita tudo isso e assim se realiza” colocando Deus a frente; 2) no entorno das

Essa indiferença inaciana como busca da liberdade afetiva se da como tarefa concreta na busca pelo *magis* inaciano, como “vontade pelo melhor meio, para o caminho mais reto” para “mais amar a Deus”, relação fundamental, e assim melhor amar nas demais relações que compõe o tecido da existência, como caminho que melhor leva a reconhecer a presença de Deus na própria história.

### 3.3.3.3.

#### **Há de usar tanto quanto o ajudem a atingir seu fim e há de privar-se tanto quanto dele afastem**

A indiferença inaciana é a capacidade de tomar distância das coisas para se tomar uma decisão por esse “mais” como aquilo que mais conduz ao “fim para que fomos criados”<sup>710</sup>. Esse movimento de se distanciar afetivamente é que liberta efetivamente a liberdade para a escolha pelo melhor: “Indiferença é distância das coisas em vista de quere-las ou deixa-las”<sup>711</sup>. Essa liberdade é “graça” pois “não é minha senão de Deus”<sup>712</sup>, pois apresenta a Deus as possibilidades a fim de escolher a luz de Deus, oferecendo a Ele não a decisão, mas a disponibilidade para isso ou aquilo e tanto mais uma quanto mais conduzir ao Bem maior.

Assim *quanto* mais se ama a Deus, *tanto* mais se experimenta o distanciamento da dependência das coisas para escolher por elas ou não, com um claro “sim” ao que conduz a Deus e ao seu imenso amor na realidade concreta das coisas, a saber o que Rahner chama de *instintos de vitalidade* (saúde-enfermidade), *instintos de posse* (pobreza-riqueza), *instinto de valor* (honra-desonra) e o próprio *instinto de ser* (vida-morte). Dentro do influxo dessa relação fundante da disponibilidade da liberdade que as escolhas acontecem tanto quanto alimentam essa comunhão ou enfraquecem-na, quando a saúde, riqueza, honra e vida fora da relação fundamental subvertem em caminho de morte na medida em que se tornam escravos da vontade aprisionadas ao apego como a vivência de uma dimensão sem Deus. A renúncia do apego conduz a aceitação da realidade como

---

circunstâncias em que a existência é possibilitada na condição de honra ou desonra, riqueza ou pobreza; 3) na totalidade da existência manifesta em sua temporalidade de “vida longa ou vida curta”, na “aceitação serena e livre” da sua condição de imprevisibilidade do fim e assim dispõe-se-sobre-si, sem “se fundamentar em si mesmo”, “se ocupar de si mesmo”, não tendo senão os “olhos voltados para si mesmo” alimenta o egoísmo “apegando-se com mais ímpeto” a si mesmo cf. EPE, pp. 41-44.

<sup>710</sup> BIE, p.27

<sup>711</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>712</sup> Idem.

ponto de partida para a liberdade de decidir-se pelo melhor. Doutro modo a liberdade da indiferença inaciana, deve “deixar todas as coisas”<sup>713</sup> para encontrá-las em Deus como meio de se aproximar desse mistério como recusa ao que levaria ao egoísmo e autossuficiência a ponto de tirar do outro para dar a si mesmo. O afastamento dessa comunhão é o afastamento da liberdade para decidir-se pelo melhor e deve-se libertar do que afasta, pois sem liberdade não é possível amar por não ser possível discernir o melhor para e com o outro, incorrendo no risco de subverter o uso do outro para si, o Mistério que gera amor e inaugura o Reino de Deus na própria existência.

### 3.3.4.

#### **A Primeira Semana dos EE e a hamartiologia cristã**

O *Princípio e Fundamento* deve imprimir na pessoa os caracteres subjetivos da existência cristã. A primeira semana dos exercícios visa provocar a luminosidade da condição de finitude agraciada com a condição de ser marcado pela liberdade de outras possibilidades, como dom e tarefa de libertar a liberdade, acolhendo os movimentos internos que conduzem para a real liberdade como liberdade de se posicionar diante de seus condicionamentos, que o situam como ser de contradição, ou seja, ser marcado pelo mistério do pecado, assim chamado tradicionalmente.

O mistério do pecado está ligado ao mistério da liberdade, enquanto esta é uma transcendência da condição essencial de não liberdade, e, portanto, de escravidão e recusa de um chamado a construir a liberdade. Sendo assim, nos exercícios da *primeira semana* a mística inaciana é marcada por meditações existências, mesmo o pecado dos anjos e do mito adâmico, são, no sentido aqui proposto, exercícios miméticos para reconhecer a “natureza do pecado” como “patógena”<sup>714</sup>, como algo que envolve a sensibilidade de ser afetado por um fato sem a estrutura da liberdade de não ceder ao que o fato provoca enquanto afeto.

Sendo uma realidade que contém uma condição afetiva, deve se ater a história que compõe a sensibilidade presente na própria subjetividade, algo como recompor a história da sensibilidade e suas vulnerabilidades, e assim a consciência hamartiológica passa pela consciência da própria sensibilidade pela *poiésis* da

---

<sup>713</sup> Ibidem p. 31.

<sup>714</sup> BIE, p. 64.



“aplicação dos sentidos”<sup>715</sup>, porta de entrada dos afetos provocados pelos fatos, que podem conduzir a um “absurdo extremo”<sup>716</sup>. Uma questão a ser considerada não é somente que os *seres humanos sofrem porque pecam* mas antes *pecam porque sofrem*, por não conseguir se separar daquilo que o faz sofrer<sup>717</sup>. Portanto, na existência cristã, a formação da personalidade a ser vivida como iluminada pelos valores cristãos passa pelo reconhecimento da própria condição hamartiológica não como ato que comete em uma perspectiva jurídico-formal, mas antes como algo que é, uma marca de sua existência que afeta o seu próprio modo de ser, como “onticamente pecadores”<sup>718</sup> e aí está a “natureza do pecado” na medida em que o ser humano é um ser livre e capaz de recusar a oferta de amar, por ser ela marcada pelo sofrimento inclusive e se recusa assim a educar-se para a liberdade como exercício contínuo de renúncia ao egoísmo.

Os exercícios da primeira semana querem trazer, portanto, a consciência dessa dimensão da existência como dinâmica de contradição para assim “realizar a própria existência como pessoa”<sup>719</sup>, reconhecendo sua condição e apropriando-se existencialmente daquilo que o dogma provoca a pensar. Com efeito, a condição hamartiológica esta situada em “ações que não deveriam ser executadas”<sup>720</sup>, contudo, não se reduz aos atos, mas diz respeito a condição humana e a uma estrutura afetiva vulnerável que constitui a raiz da natureza daquilo que se chamou pecado, resultando em uma incapacidade de reagir. Nessa condição de não conseguir reagir o ser humano lê a impossibilidade tendendo a eximir-se de sua responsabilidade, de sua própria culpa, fonte de sua “angústia existencial”<sup>721</sup>, pois ao invés de reconhecê-la na dor de sua angústia, a “reprime”<sup>722</sup>. Também tende assim a confundir sua culpa com o “destino trágico”,

<sup>715</sup> Ibidem, p. 55. Aqui vale a nota de Kolvenbach sobre a “aplicação dos sentidos” na relação entre “imágenes e imaginación” se dá a partir da. “*La aplicación de los sentidos no sólo produce imágenes-espejo, en las que nos miramos, sino imágenes-ícono*” e assim “*dispone la imaginación para acojer la “mirada” de Cristo (el ícono es “mirada”)*”. “La meditación é um acto discursivo por médio de imágenes[ícones]” no qual “*la imaginación asegura el sentimiento de presencia del Evangelio*” cf. KOLVENBACH, Peter-Hans. *Decir... al «Indecible» - Estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*. Bilbao: Ediciones Mensajero/Santander: Ediciones Sal Terrae, 1999, pp. 49-53.

<sup>716</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>717</sup> Ibidem,, p. 34.

<sup>718</sup> Ibidem, p. 40-41.

<sup>719</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>720</sup> Ibidem, p. 40

<sup>721</sup> Ibidem, p. 43

<sup>722</sup> Idem.

e assim culpabiliza a Deus ao ver no fatídico uma forma de castigo, ou ainda, “se absolutiza a si mesmo”<sup>723</sup> que “nem crê, e nem quer o perdão da culpa” e passa mesmo a criar “fantasmas”, uma “fantasia exaltada” e nessa fantasia sequer admite sua possibilidade de contradição, criando a “insensatez” de que sendo de igual condição, se vê como superior a outrem<sup>724</sup>. Assim, em sua incapacidade de reagir aos fatos que se lhe desestabilizam tende a negar a culpa, pois assimilá-la sem condições de esperança levaria a “desesperação” da existência, contudo, permanece “reprimido” o conhecimento da causa da culpa<sup>725</sup>, e permanece o indivíduo desconhecido a si mesmo.

Nesse não reconhecimento da culpa, enquanto esconde uma “angústia existencial”, o ser humano acaba por criar uma “divinização idolátrica de uma realidade finita”, que comporta um “atentado contra o sentido” da liberdade humana que impede de se atrever a “dar o salto” de relativizar radicalmente o limitado superando sua dependência, e assim se detém “diante do abismo”<sup>726</sup>, da profundidade do seu ser, de onde emerge a angústia como apelo de sentido. Incapaz de se confrontar com sua angústia, causa de seu sofrimento e risco de desesperação, deseja o “mais cômodo”, o que está “mais a mão”, “mais claro”, “mais apetitoso”, a “posse de um objeto palpável”<sup>727</sup>. Aí incorre na desconfiança do amor de Deus que o leva ao “ensimesmamento” e mesmo a uma “absoluta carência de valor” para se obter aquilo que foi elevado a condição de absoluto, como sacrifício de sua consciência na forma de um culto àquilo que elege como seu deus.

Em tal cegueira da vontade vai elegendo objetos de desejo como que tateando na escuridão, por não ouvir a voz de sua angústia, desconhecendo o sujeito do desejo. A primeira semana incide sobre a dimensão afetiva da condição hamartiocêntrica e diz respeito a sua vulnerabilidade ao que lhe afeta, ao seu transfundo psicológico. Sua dinâmica cognitiva é “saborear” afetivamente essa “estrutura pecadora”, “deserto” da existência, a “interior bestialidade”<sup>728</sup>, de modo a dar gosto, cheiro, palpabilidade, voz e visibilidade a angústia. A recusa do

---

<sup>723</sup> Idem.

<sup>724</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>725</sup> Idem.

<sup>726</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>727</sup> Idem.

<sup>728</sup> Ibidem, p. 39

movimento da graça se dá exatamente como fuga da angústia. A graça aqui emerge exatamente da consciência da angústia.

A graça da primeira semana é o “conhecimento do pecado”, porém realizado à luz da “revelação da graça e da misericórdia divina”, não como abstração teórica, mas como desvelamento de sua “natureza” e de sua “realidade fática”, enquanto se dá a conhecer na história pessoal. Então o conhecimento do pecado é “iluminado pela graça” e mediado “a luz da cruz de Cristo” em reconhecer como Deus está presente como *causa segunda* que provoca a superação do condicionamento e preserva do absurdo extremo.

A cruz de Cristo revela a presença de Deus que impele a permanecer naquilo que dá sentido a própria existência, constituindo-se um sofrimento salvífico, que salva da tentação da desistência, de se perder no sofrimento, e pior ainda de justificar-se a si mesmo, reprimindo a culpa, enquanto responsabilidade pessoal pela desistência, gerando um sofrimento condenatório, na medida em que se aliena da própria busca de sentido, e ali se instala em um niilismo gaudioso. O conhecimento existencial do pecado é graça, ou seja, é “ciência no Espírito” que provoca a *mimesis* do Filho como *catharsis* para o chamado de *ser filho* na existência cristã e assim descobrindo-se como filho amado emerge a contrição da culpa enquanto reconhecimento da responsabilidade sobre si em um instante de percepção, um “salto brusco das trevas a luz que permite julgar” a “situação concreta” em que se encontra<sup>729</sup> na medida em que junto ao grito de angústia também encontra presença de Deus como possibilidade de escolha.

Por isso antecede a *Primeira Semana* o *Princípio e Fundamento* enquanto manifesta uma imagem de Deus como Deus que ama e permanece amando quando a vida tenta desfigurar as imagens de si, do outro, da própria vida e consequentemente de Deus como autor da vida. Deus permanece o mesmo quando o sentido da vida se esvai.

---

<sup>729</sup> Ibidem, p. 40.

### 3.3.4.1.

#### A hamartiologia inaciana como estruturação afetiva

O conhecimento existencial do pecado nos EE também passa pela dinâmica da *poiésis*, ou seja, do processo *mimesis-catharsis-noésis-práxis* como que em uma aproximação, que vai dando imagem ao pecado e lançando luz sobre o mistério da iniquidade, porque é parte do mistério da liberdade<sup>730</sup>, para que o então entendido fora de si, seja reconhecido em si. Na *Primeira semana* se fala então do *Triplice Pecado* ou das “Três Classes de Pecado”, a saber, o “pecado angelical”, o “pecado adâmico” e o “pecado do homem redimido” como processo aproximativo da realidade mistérica do pecado, tendo em vista não somente a contrição dos pecados, mas o conhecimento existencial e a estruturação afetiva necessária para os EE. Na primeira semana a meditação sobre o pecado visa descobrir como se perde essa liberdade afetiva, como “anamnese da origem” hamartiológica.

A *indiferença* inaciana é a *estrutura essencial* para a lógica de conhecimento existencial que se aprofunda e concretiza na primeira semana a partir da “tríade agostiniana” das “potências da alma” a saber a “memória”, a “inteligência” e a “vontade” que compõe a estrutura afetiva e que Rahner em uma forma “mais moderna” chama de “autopresença”, “autoconsciência” e “autodeterminação”. Em Agostinho tais potências constituem a estrutura da interioridade humana como *imago Trinitas* e desordenadas pelo pecado, desfiguram a imagem de Deus. Na experiência da graça, então, Deus seria conhecido enquanto a *memória* que *re-conhece* a bondade do Pai e sua *presença* na *própria* história; enquanto compreende o modo de Deus agir a partir do Filho que dá nova *consciência* de si ao revelar a condição de ser amado como filho e convidar a amar como reorientação da vida; bem como, encontra na ação insistente e provocadora do Espírito a força da *vontade* em se *determinar* pelo que dá sentido à vida, iluminada pela *poiésis* de Jesus Cristo enquanto da forma às potências da alma e desvela assim o Mistério de Deus e Sua vontade na História e como ação operante na reconstrução da História, na medida em que salva a liberdade humana. Assim a hamartiologia inacio-rahneriana visa reconhecer nas três espécies de pecado as “consequências da culpa”, especialmente a que é “mais

---

<sup>730</sup> GF, p. 59.

característica”, o “desamparo”<sup>731</sup>.

Para o indivíduo contemporâneo, herdeiro cultural da teodiceia de que tudo o que acontece no mundo é vontade de Deus, e sua fonte causal, lhe fica a impressão de que Deus é quem tem que se justificar, e Ele, se existe, é o culpado pela situação do mundo e até da própria vida do indivíduo. Contudo, para a teologia, sobretudo como ato segundo da experiência primeira, o sujeito é um dado implicado no conhecimento, pois “o sujeito que conhece possui no conhecimento tanto a si mesmo como seu conhecimento”<sup>732</sup>, de modo que o “conhecimento religioso” manifesta uma relação, não raro tensa na modernidade, entre a “conceitualização” temática e o “autoconhecimento *originário*”, que se adquire pelo que faz (*práxis*) e sofre (*pathos*). Dito de outro modo, a culpabilização de Deus acaba por incorrer em outra forma de teodiceia, a da irresponsabilidade do pólo subjetivo, de que as “misérias e absurdos universais” não envolvem a existência humana. A abolição da culpa, enquanto mentalidade e sentimento humano diante de Deus é vista como um falso tabu, e assim lidar com sua liberdade em uma “falsa inocência”, sem ouvir o núcleo mais profundo de sua existência, a consciência.

A categoria cristã de pecado e culpa, lidas para além dos reducionismos e anacronismos sofridos na história carrega uma noção profunda da existência, a saber, da liberdade e responsabilidade humana, não sem considerar as contribuições da psicologia sobre a liberdade e seus condicionamentos, bem como um complexo de culpa pode atrapalhar a dinâmica moral e relacional da pessoa, mas entendendo a ambos como uma impossibilidade para a liberdade, e para a responsabilidade da própria existência. O pecado assim, deve ser visto como condição *a priori* de um desafio da liberdade enquanto restringe-a a uma liberdade confusamente percebida na cooperação para com a graça como movimento para a liberdade diante do fatídico, se perdendo naquilo que os fatos provocam. Tais categorias hamartiológicas são vistas na teologia cristã sob o prisma da graça que permite a reconciliação serenizada pela consciência do mistério de liberdade que envolve todas as coisas e, sobretudo, da própria liberdade diante do fatídico<sup>733</sup>. A liberdade em sua essência é a capacidade de estabelecer “algo necessário, algo que

<sup>731</sup> Ibidem, p. 49

<sup>732</sup> GKG, p. 29.

<sup>733</sup> Ibidem, p. 120

perdura, algo de final e definitivo”, ou seja, a capacidade de construir a própria história tomando escolhas vitais nos quais se fundam o alicerce desta história<sup>734</sup>. A liberdade que é subtraída a si mesmo na medida em que encontra limites objetivos, instala a subjetividade como “objeto” da própria liberdade<sup>735</sup>, se vendo no confronto do “intrinsecamente limitado e prisioneiro de si mesmo”, de suas possibilidades e impossibilidades, havendo de eleger mediações do “mundo do outro” e “através da liberdade do outro” para construir sua história. A liberdade não se encontra na dispensa dos condicionamentos, mas na escolha dos melhores meios, diante deles.

Exatamente na escolha dos meios, implicados no mundo do outro e na pessoa do outro é que há a possibilidade de contradição, de não alcançar o horizonte esperado e até mesmo se alienar dele, como um “não” dito a si mesmo e à sua vontade mais profunda, como um “destino deletério” no qual se apaga a possibilidade de escolha pela própria vida, a partir da vontade livre como condição de decidir autenticamente, incorrendo em uma vida impessoal. Aqui especificamente estaria um “não” a Deus, enquanto desistência da própria vida, e da conquista da liberdade livre no ato cotidiano de existir, enquanto Deus é exatamente este movimento de libertar a vontade uma vez que a “liberdade em sua essência originária” está vinculada diretamente à capacidade de “realização originária da existência” em uma “ameaça permanente que o sujeito livre representa para si mesmo” não por um tempo, mas como “existencial permanente” que acompanha toda a história individual subjetiva. Mesmo diante do “não” da recusa, aquilo que se chamou *Providência* visto sob as *causas segundas*, insiste com apelos a liberdade, pois a “subjetividade existe sem limitar a soberania de Deus”. As causas segundas se manifestam como apelos a novos meios de transcender o risco da contradição e do mal, ainda que em uma situação dramática, dado que a liberdade se exerce no mundo das pessoas também portadoras de liberdade e com capacidades de subverter o desejo do bem. Mesmo aquele que não confessa o tema de Deus, pode de algum modo responder ao apelo da consciência em busca do bem e de um sentido mais autêntico, e assim responde em um “sim atemático” a Deus em direção ao “Aonde da transcendência”. Sua recusa temática está radicada na imagem de Deus que se lhe soa como “infantil e

---

<sup>734</sup> Ibidem, p. 122

<sup>735</sup> Ibidem, p. 124

distorcida”. O tema do “cristianismo anônimo”<sup>736</sup> não está dispensando a necessidade de tematização, pois esta é para Rahner como que um itinerário da mistagogia, mas antes visa relacionar mais claramente o Mistério de Deus com a liberdade, como Mistério de Liberdade no qual Deus mesmo não sendo aceito tematicamente, permanece movendo a liberdade humana como “liberdade do sujeito com relação a si próprio” para a sólida construção da sua história, como uma história digna de ser vivida. A tematização dogmática não é dispensada, mas convidada a transpor sua linguagem para que a liberdade humana possa invocar esse Mistério de Deus que já atua no seio da própria história, de modo que a fé nasce de um reconhecimento da ação *a priori* não temática na existência, e que permite encontrar no tema uma linguagem adequada à experiência, onde a *conversio ad phantasmata* se torna uma *conversio ad historiam* como uma “verdade concreta que aparece plasticamente na história”<sup>737</sup>.

Assim o primeiro estágio para o conhecimento existencial nos EE é a purificação, que leva a um conhecimento de si em Deus, e de Deus na própria história. Em Deus resulta o conhecimento de sua realidade mais nítida, sem subterfúgios ou camuflagens, e ao mesmo, as possibilidades mais realizadoras de si. A primeira semana visa ajudar a reler a imagem de Deus como Mistério que insiste para a libertação da liberdade pela transcendência provocada, mas que se exige o reconhecimento dos condicionamentos manifestos nos fatos, escolhas e reações provocadas por outrem, como modo de se compreender o que acontece quando o indivíduo se vê diante de fazer o que não deveria ser feito, momento em que se atualiza o mistério do mal, na concretização da vontade que cede a este. A primeira semana visa uma imagem mais verdadeira de Deus, que “poderia ter nos abandonado a nossa perdição” e não o fez.

<sup>736</sup> Ver as críticas da recepção teórica sobre o “cristianismo anônimo” a partir do ensaio de Rahner “*Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*” In SzT V, pp. 136-158, apresentado pela primeira vez em 1941. Acusado de “*caminho mais cômodo*” diante da tarefa missionária cf BALTHASAR, Hans Urs von. *Cordula ovverosia il caso serio*, 5 ed. Brescia: Queriniana, 1993, p. 96; e também de Ratzinger enquanto, segundo o mesmo, resultou em um arrefecimento missionário. Cf. RATZINGER, Joseph. *Rapporto sulla fede*, Roma: Paoline, 1985, pp. 211-212. O autor responde distinguindo o “cristianismo anônimo” e o “cristianismo pleno” como forma de necessária eclesialidade do cristianismo, já na expressão madura de sua obra em 1976. Cf. GKG, p. 332-335; “*Anonymer und expliziter Glaube*” In SzT XII, pp. 76-84. Para uma leitura panorâmica sobre o “inclusivismo rahneriano” cf. TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das Religiões – Uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995, pp. 47-56. Cf. ainda VORGRIMLER, Herbert. *Karl Rahner – Experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento*. São Paulo: Paulinas, 2006, pp. 273-281.

<sup>737</sup> BIE, p. 48.

### 3.3.4.1.1.

#### A hamartiologia angelical

Para a leitura de Rahner do pecado dos anjos, enquanto espíritos puros há na história dos anjos, um “fragmento de minha história”, um “elemento da concreta situação em que devo realizar minha existência espiritual e minha salvação”, pois permitem uma “consciência de ameaça e risco”<sup>738</sup>, uma vez que se há pecado de anjos, então não há nada no mundo que seja “imune” ao risco do pecado, da contradição, de “forças, princípios estruturais e pessoas da realidade que nos foi dada de antemão como espaço de nossa própria existência, e de nossa decisão existencial”<sup>739</sup>. Ademais, a hamartia angelical enquanto categoria teológica desvela que o pecado é uma decisão do espírito e não da “carne” em primeiro momento, se perpetuando primeiro na “fonte espiritual de toda a realidade criada”, ali, na “glória e na força e não na debilidade de nossa pobreza”, de modo que o maior perigo do pecado não está na limitação, no cansaço e no sofrimento, mas sim quando nos fazemos “orgulhosos, fechados, vazios de amor” e indica uma recusa à dinâmica kenótica do *Logos* de ir ao encontro do limitado, do pequeno, do servir, para voltar-se para si.

Outro elemento também é elencado na hamartiologia inácio-rahneriana que é da possibilidade de escolhas definitivas e irreversíveis, sendo oportuno aqui “rastrear uma dinâmica da vontade até o pecado” a fim de descobrir o que é possível cegar a vontade de sentido e “fazer do pecado algo que tenha pleno sentido”. Eis então a recusa de Deus, e/ou do amor.

### 3.3.4.1.2.

#### A hamartiologia adâmica

A descrição da hamartiologia adâmica é uma “conclusão etiológica” que infere, a partir da experiência, a situação existencial e histórico salvífica do homem. O acontecido “nos inícios”<sup>740</sup> como mito descreve a “situação existencial humana”<sup>741</sup> como “interpretação existencial-religiosa de nossa própria situação a partir de nós mesmos”<sup>742</sup>, da liberdade humana “co-determinada” pela “história de liberdade de todos os outros seres humanos”, de modo que não somente a culpa

<sup>738</sup> BIE, p. 50.

<sup>739</sup> EPE p. 51.

<sup>740</sup> GKG, p. 143.

<sup>741</sup> Ibidem, p. 141

<sup>742</sup> Ibidem, p. 139.



própria mas também a “culpa alheia” desempenha um papel de permanente determinação de tal maneira que “mesmo a ação mais ideal e moralmente boa da liberdade de uma pessoa” pode acontecer como resultado trágico na vida de outra pessoa, que podem inaugurar violências e crueldades maiores. Há nessa condição de liberdade uma “universalidade e insuperabilidade” que leva a consciência hamartiológica como radical existencial do ser humano rejeitando um otimismo e adotando um pessimismo em relação à liberdade humana, não a partir de decepções históricas, mas de um realismo radical e assim entende colaborar com um “mundo melhor”, evitando a ingenuidade de que seja possível se eliminar a culpa enquanto consciência solidária de responsabilidade e participação das causas do sofrimento humano.

O “sentido existencial do dogma do pecado original” desvela o “signo de contradição” da liberdade humana e por isso deve ser visto não como algo cometido por alguém [Adão] e que se transmitiu biologicamente<sup>743</sup>, mas como um “constitutivo existencial originário” desde o primeiro homem e assim deve ser meditado como um “pecado nosso, como a situação peculiar de cada um de nós, como a situação de debilidade e força notável da liberdade” marcada por uma falaz malícia de se escusar a participação na responsabilidade pela tragédia no mundo, uma vez que está inevitavelmente inserido na história da liberdade de outros, carregada de repercussões e de culpas alheias. Diante dessa situação crucial complexa em que a liberdade de outrem pode atingir fatidicamente a própria e esta a de outrem, incorre a tentação do “‘não’ existencial da transcendência pessoal” de ceder a vontade ao mal em favor de si, como um fechamento de Adão ao apelo de Deus e sua ação de persistir na Sua vontade de bondade.

### **3.3.4.1.3.**

#### **A hamartiologia como ameaça constante à redenção antropológica**

Já na apreciação rahneriana o Adão mítico peca, ou seja, se perde em sua liberdade como um “cristão”, ainda que não conheça explicitamente isso, mas com isso faz menção que é alguém que recebe a graça, como experiência das “forças da vida eterna” atuantes na memória, na inteligência e na vontade e a elas

---

<sup>743</sup> Não se trata de algo *natural* ao ser humano no sentido de *criado* por Deus, mais próprio de sua condição. cf. GKG, p. 136.

acolhe livremente. É este mesmo ser humano que é capaz de se perder novamente diante da “resistência” que a realidade lhe impõe a sua liberdade de escolher pelo bem. Tal resistência “penetra” na estrutura do ato livre como uma “paixão” até que cede a esse obstáculo da liberdade e aí então há uma morte de sua liberdade, resultado de um erro de escolha mortal, pois não se trata de um ato, mas de um processo de penetração persistente que adentra a estrutura afetiva da liberdade no qual emerge a condenação da liberdade, pois tal processo “paralisa totalmente o ser humano” mantendo o indivíduo “identificado com seu pecado” e comprometendo sua liberdade por completo, sendo este o seu fim, o ponto final de sua busca, pois<sup>744</sup>: *“já não cabe pensar em voltar atrás, e nem sequer o pretende ou pode pretende-lo, pois liberdade e necessidade, ação e paixão, o calculado e o imprevisto se fundiram em uma unidade definitiva”*

Nessa terceira *poiésis* hamartiológica se deve *imaginar* alguém que “se perde a si mesmo” em situação de redenção, e assim se unificam as três propostas visando apresentar a tentação da autossuficiência que incorre na obstinação apaixonada diante do obstáculo à liberdade pela escolha do bem, não como mero ato, mas como processo de identificação com aquilo que se lhe apresenta como capaz de fazê-lo perder sua liberdade de escolha por aquilo que compunha sua história como “algo que não deveria ser”<sup>745</sup> e só assim se tornou por liberdade própria.

#### **3.3.4.1.4.**

##### **A hamartiologia personalizada como despersonalização**

A questão do pecado indica uma identificação com esse “algo que não devia ser”, consciente em situação de liberdade, mas que fora da liberdade provoca uma apatia tal qual anestésico das consequências objetivas no qual desestrutura a decisão livre pelo bem, e mais ainda reestrutura a vontade por aquilo que não mais pode lhe parecer um mal a si ou a outrem, de modo que sufoca a angústia, a partir do momento em que desiste do sentido.

Deste modo os EE propõe esta arqueologia da personalidade que vai sendo sufocada por uma identificação acomodada com a perda da liberdade imaginando que a existência é assim mesmo tal qual se configura em sua condenação da

<sup>744</sup> BIE, p. 53.

<sup>745</sup> GKG, p. 142

liberdade, convencendo-se de sua desistência, como forma de se proteger de sua dor, o que não permite reconhecer sua culpa, e assumir a parcela de responsabilidade pela distância tomada do que lhe fazia sentido, ou doutro modo, seu fracasso.

Por isso há uma dinâmica de *poiésis* aproximativa no tríplice pecado na qual vai se provocando uma “intuição reflexiva”<sup>746</sup> a fim de servir de imagem adequada para meditar sobre “as possibilidades de pecado adormecidas” no qual se “reduz o absurdo” que exatamente permite “engendrar o absurdo” para mais oferecer resistência ao que é resistência a sua liberdade. O absurdo é apresentado como *catharsis* do inferno, de modo a lançar essa intuição reflexiva de como a vida e a sociedade podem se tornar infernais, e com isso se deve relativizar algum afeto desordenado pelo “mundo”, no sentido de viver um apego demasiado afetivo por uma realidade que pode ser subvertida em sofrimento incalculável. A *mimesis* do inferno deve provocar a *catharsis* do senso de responsabilidade e a relativização daquilo que foi absolutizado de modo a provocar o *espanto* ao que escraviza a liberdade, fonte do sofrimento insuportável de autocondenação, por instalar-se sem liberdade para sair, uma “existência encarcerada”, forçado a “sustentar um monólogo eterno”, pois o diálogo se finda, quando o “não” da transcendência foi dado<sup>747</sup>. A *poiésis* do inferno indica elementos noéticos para uma atitude concreta em rumo à liberdade dos condicionamentos historicamente invencíveis na vida do indivíduo.

Assim fase a fase, ou ainda, ano a ano vai se relendo a história e se aproximando daquele grito de angústia que foi sufocado pela liberdade perdida por causa do medo, ou por não conseguir resistir à pressão do ambiente, pedindo a graça de “intensa dor e lágrimas pelos pecados” a fim de sair da apatia da liberdade derrotada, contemplando os resultados dessa liberdade que se perde na<sup>748</sup>:

existência dilatada no tempo e nela a sucessão dos meus pecados: as diversas fases de minha vida, que deveriam ser impulsos sempre novos do amor de Deus. Abusei delas, pedaço a pedaço, enchendo-as de meu capricho, minha preguiça e minha obstinação.

---

<sup>746</sup> Ibidem, p. 143.

<sup>747</sup> Ibidem, p.125.

<sup>748</sup> BIE, p. 56.

Se contempla também o âmbito da vida que deveria ser “âmbito de Deus” marcado pela dinâmica de amar: a casa, o lugar de trabalho, o negócio... tudo que foi mudado em “algo distinto do que deveria ser”, criando e recriando uma “mentira existencial” da vida e traindo a si próprio ao se corromper em sua liberdade. Aqui se rele a história dos anos, do lugares e das pessoas como *mundo da liberdade do outro* no qual se situa *a própria liberdade*.

Assim o “conhecimento dos pecados” devem ser “internos” e isto significa situado na própria subjetividade no qual a liberdade se é exercida de modo que a consciência da “desordem da vida” entre o querer e o agir, que vai ganhando imagem que media a desolação para arrancar do “embotamento da sensibilidade” ética, não como condenação jurídica, que não supera a apatia, mas como outra *paixão*: “Existe uma paixão plenamente cristã das próprias falhas” que leva a dor do pecado, mas também a redenção de acolher o amor de Deus que nunca se afastou, e Nele acreditar ser possível a resiliência em busca da vitória da liberdade. Por isso mesmo, a meditação se encerra diante do colóquio da cruz, no diálogo com Aquele que venceu as amarras da liberdade humana e conhece a condição humana. Esse diálogo com Cristo inaugura um novo começo, de proximidade e amizade, um novo começo no “âmbito de Deus”, uma paixão maior que aquela que outrora roubara a liberdade. Inaugura-se então o desejo de um novo caminho em direção a “imitação de Cristo” como *mimesis* no qual se molda o desejo do coração em viver plenamente a liberdade de escolher por aquilo que clama em sua busca de consumir a totalidade da existência por um sentido maior, sabendo-se agora ainda sem garantia alguma, mas com Alguém em quem se pode confiar, que ama imerecidamente como *Pai*, e no qual o caminho do *Filho* predispõe a aceitar os impulsos do *Espírito* no coração de sentir, pensar e amar como filho, participando da Sua natureza no Espírito como filho do Pai como uma “decisão fundamental”<sup>749</sup> de subsistir recusando a autossuficiência e a obstinação diante das dimensões de vulnerabilidade que afeta progressivamente de modo sub-reptício (o que se chamava *pecado venial* – *peccata venialia*, *peccata subrepticia*), amando e confiando em Deus, ou ainda de modo mais concreto, resistindo a essa investida sub-reptícia da realidade e acolhendo os impulsos que movem o coração a amar como Ele ama, dentro da consciência que

---

<sup>749</sup> EPE, p. 63

se vai assimilando na contemplação da *poiésis* do Filho, o qual realiza a Sua vontade de viver a *agapia* da existência.

### 3.3.5.

#### **A Segunda Semana dos EE – a descoberta do *magis* a partir da *poiésis* de Jesus Cristo**

A *poiésis* da *Segunda Semana* está direcionada para criar as condições necessárias no *exercitante/indivíduo* de uma “postura eletiva”<sup>750</sup> com a finalidade da eleição dos meios para melhor consumação da existência naquilo em que se compõe como horizonte de sentido, por meio de um diálogo crescente com Jesus Cristo, culminando na amizade para com Ele. Essa *postura eletiva* se manifesta como “prontidão de animo”, ou seja, como recepção e/ou aceitação dos pensamentos e sentimentos provocados pela *poiesis* do texto transposto na existência, da pessoa como *cifra* do *enigma* da vida, no qual se descobre decifrando um Mistério cristológico, como presença soteriológica na dinâmica existencial das experiências vividas, e assim se chega a uma compreensão de si próprio, fazendo perceber o “passado a partir dos acontecimentos de nosso presente”<sup>751</sup>.

Essa *postura eletiva* ou *prontidão de animo* compõe a antropologia teológica rahneriana de “ser humano como ouvinte da Palavra” e constitui um modo de recepção da *revelação* como *autocomunicação de Deus* que O acolhe em Seu efeito *catharsico* de modo vivencial que recolhe da própria história uma elucidação temática como cifra dessa vivência que se concretiza em uma dimensão existencial no qual o indivíduo passa a compreender o tema dogmático porque se entende diante do mesmo, decifrando o enigma da própria existência. Algo radicalmente distinto de uma imposição de dogmatismos.

Assim a revelação como autocomunicação de Deus é um *acontecimento* que impacta na existência total do ser humano, pois se dá em “correspondência à natureza do ser humano, do ser humano cujo ser é estar presente a si mesmo, ter responsabilidade pessoal por si mesmo em relação ao outro na consciência e na liberdade”<sup>752</sup>. Tal manifestação se dá como *co-respondência* na medida em que vem ao encontro da oração como movimento de busca de sentido, e descobre a

<sup>750</sup> Ibidem, p. 71-72.

<sup>751</sup> GKG, p. 146.

<sup>752</sup> Ibidem, p. 148.

partir da *cifra* poético teológica, da pessoa de Jesus Cristo, não estando a sua busca perdida em um monólogo, mas em diálogo com esse Alguém ao qual o tema indica um itinerário cognoscitivo. O indivíduo/exercitante conhece a Deus como resposta à sua busca, mas também como nova pergunta provocada ao que busca, e assim a oração como *busca é co-respondente* pois um responde ao outro em suas interpelações, o ser humano e esse Mistério chamado Deus, manifesto na poesia do Evangelho que desoculta o Mistério de Cristo como caminho de salvação da liberdade.

A *autocomunicação divina* enquanto graça é um *permanente existencial* no ser humano e “exerce sua existência no interior da possibilidade” da liberdade humana de dizer sim e não ao que afeta a existência<sup>753</sup>. A revelação é assim uma “experiência transcendental”<sup>754</sup>, ou seja, atinge as “profundezas da subjetividade” naquilo que marca a história de cada um. A revelação não é mera doutrina conceitual, mas um “enunciado ontológico” a partir de uma releitura da história subjetiva que constata um fio condutor de sentido, como indício do não abandono causado pela culpa, e assim se afirma como nova “subjetividade originária” do qual os temas passam a ser sensíveis em outra lógica de conhecimento, o teológico, ou seja, enquanto descobre uma correspondência, de “absoluta proximidade” na pergunta pelo sentido de Deus (*théos logos*) na busca de sentido humana. A correspondência indica que “Deus acontece” na existência pessoal e, portanto, na sua subjetividade, e “não simplesmente existe” sem relação com o mundo<sup>755</sup>. As reminiscências desse “fato” no qual media o acontecimento revelacional impactam em uma nova hermenêutica da existência, de modo que é a “interpretação que constitui a história como história da revelação”<sup>756</sup>, pois o conhecimento de Deus é um *re*-conhecimento de sua ação generosa e gratuita como um “excesso de sentido” para além de todo absurdo.

Enquanto *poiésis*, os EE provocam uma *experiência poética* que tem como *efeito* uma *metanóia* complexiva entre *pathos*, *logos* e *práxis* na correspondência dialogal entre mistério do ser humano e Mistério divino compondo uma unidade transcendente vital, em que o sentido salvífico da revelação se dá a conhecer como

---

<sup>753</sup> Ibidem, p. 150.

<sup>754</sup> Idem.

<sup>755</sup> GKG, p. 172.

<sup>756</sup> Ibidem, p. 205.

“autotranscendência ativa” como apropriação existencial do movimento provocado, pois “não há ação salvífica de Deus no ser humano que não seja ao mesmo tempo ação salvífica do ser humano”<sup>757</sup>. Aí então, ocorre a “comunicação idiomática” sendo a salvação uma participação do ser humano no modo de ser de Deus, mediado pela sensibilidade, consciência e modo de proceder inspirado pela *poesia teológica* do Evangelho, como hermenêutica da graça no qual emerge um sentido *mais* profundo para a própria busca como um “vir a ser mais”<sup>758</sup>.

A constatação da *autocomunicação divina* que permite a confirmação temática da Revelação se dá na salvação da liberdade para a escolha desse *mais*, pois “a salvação não realizada na liberdade não pode ser salvação”<sup>759</sup> e assim a “história da salvação é história também a partir da liberdade do ser humano”<sup>760</sup>. Nos EE, tal salvação opera como processo imaginativo composto entre os temas da tradição e a história subjetiva do exercitante/indivíduo e seu imaginário de sua época, uma vez que “não existe nenhum conceito sem imaginação, e que inclusive a mais abstrata das linguagens metafísicas opera com imagens, analogias e representações como *conversio ad phantasmata*, como diria Tomás”<sup>761</sup>.

Deste modo, o tema objetivo do itinerário mistagógico inaciano visa atingir a subjetividade do exercitante como modo de se efetuar a salvação no impacto catharsico e seu efeito noético. Assim sendo, o tema objetivo pode ser lido fora da polaridade, não raro opositiva, entre objetividade e subjetividade da cognição pística, como sendo transsubjetivo.

### 3.3.5.1.

#### Jesus como forma da *poiésis* cristã

A *Revelação* como *autocomunicação de Deus* enquanto *recepção existencial* de uma experiência produtora de sentido tem na pessoa de Jesus Cristo sua “forma originária” (*Urform*)<sup>762</sup> de “receptor” e “clímax”<sup>763</sup>, e não pode ser conhecido apenas por “teoria dogmática imposta ao ser humano desde fora”<sup>764</sup>. Assim Jesus Cristo é a “Palavra abreviada de Deus” uma “cifra do próprio Deus”

<sup>757</sup> Ibidem, p. 223.

<sup>758</sup> Ibidem, p. 224.

<sup>759</sup> Ibidem, p. 182.

<sup>760</sup> Ibidem, p. 175.

<sup>761</sup> Ibidem, p. 201.

<sup>762</sup> BIE, p. 100.

<sup>763</sup> GKG, p. 147.

<sup>764</sup> Ibidem, p. 163.

e do próprio ser humano por toda eternidade, dada sua densidade de sentido (*excessus*), em sua realidade teândrica, e em consequência disso, “toda teologia continua sendo antropologia por toda a eternidade”<sup>765</sup>, a “unidade da pergunta surgida historicamente (que é o ser humano) e da resposta (que é Deus)”<sup>766</sup>. Assim a “cristologia constitui o começo e o fim da antropologia, e esta antropologia em sua mais radical realização é, por toda a eternidade, teologia”<sup>767</sup> de modo que então só pode ser conhecido em uma “experiência transcendental” ou seja, em uma “cristologia transcendental”<sup>768</sup> pela “graça” no sentido ontológico por “participação ôntica na intimidade divina” que se desdobra na disposição afetiva para a “imitação” Dele, como “assimilação concreta de Cristo participando de sua vida”, penetrando diretamente no mundo<sup>769</sup>. O conhecimento de Cristo se dá como identificação existencial com a pessoa de Jesus Cristo como um “mudar-se-no-outro”<sup>770</sup> que ao nos “afetar” chama nossa liberdade para Sua *mímesis* como caminho de “realização existencial”<sup>771</sup>.

Tal imitação é profunda *poiésis* na medida em que a vida histórica de Jesus, narrada no Evangelho provoca não uma mera “reflexão”, mas opera “conformando e dirigindo o que produz no fundo da alma”<sup>772</sup>. A “estrutura formal básica” da *imitação* se dá a conhecer em um existir em que se decifra o Mistério de Deus e compõe o itinerário a ser seguido, não como mera imitação externa, mas como recepção da graça que se desdobra em “prolongamento” do Mistério de Cristo<sup>773</sup>.

Tal forma estruturante é composta por uma “existência em referência a alteridade” com desejo de disposição para viver “aceitando, afirmando e amando puramente a alteridade do próximo” como é assim para Cristo<sup>774</sup>. Ademais, em tal prolongamento da vida de Cristo na própria existência, deve-se desejar encontrar em cada “nova situação” da vida, buscando a “*potentia* do divino Pneuma” em que se procure na “autodecisão” e “autoresponsabilidade”, uma decisão

---

<sup>765</sup> Ibidem, p. 270

<sup>766</sup> Ibidem, p. 269.

<sup>767</sup> Ibidem, p. 269.

<sup>768</sup> Ibidem, p. 249.

<sup>769</sup> BIE, p. 116.

<sup>770</sup> GKG, p. 266.

<sup>771</sup> BIE, p. 117.

<sup>772</sup> Ibidem, p. 118.

<sup>773</sup> Ibidem, p. 120.

<sup>774</sup> Ibidem, p. 119.



existencial de imitação de Cristo concreta a fim de “ouvir o imperativo individual de Deus”, ou seja, assimilar de Jesus Cristo a vontade de fazer a vontade de Deus, e aí está a grandeza da existência cristã, de permanecer na vontade de Deus, a saber, o “serviço do Reino de Deus” no esforço de deixar o Pneuma divino participar na sustentação dos valores do Reino mantendo em todas as circunstâncias, sabendo ler e acolher os apelos divinos que movem os pensamentos e os sentimentos para a decisão a ser tomada concretamente, buscando e acolhendo a serenidade e a alegria de viver a imitação de Cristo. Os EE compõe assim, um itinerário a partir das meditações, via ontologia poética, propostas para a “configuração material básica”<sup>775</sup> a ser aprofundada na concretude da existência e seu “critério de discernimento”<sup>776</sup>, dado pela poesia fundamental do Evangelho.

A cristologia transcendental, entendida como experiência transcendental, ou ainda de encontro com a pessoa de Jesus Cristo atinge as *profundezas da subjetividade* e nos EE oferece então um caminho a ser imitado, a partir de um *catharsis cristológica*. A cristologia transcendental está situada na comunicação idiomática, da participação da vida de Cristo como participação da vida trinitária.

A trindade imanente que é apresentada em Rahner como trindade econômica<sup>777</sup> se dá nos EE por conta do método transcendental em que se relê a *hipóstasis* como aquilo que “está sobre” de modo que se alicerça no que está “subjectum”, e assim a pessoa de Jesus Cristo compõe a personalidade cristã por excelência, na medida em que identifica na própria subjetividade à atualização da experiência histórica de Jesus de Nazaré, e assim se identificando se abre enquanto aceita e acolhe não só uma visão de mundo, mas reaviva o afeto daquele fato, reconhecendo como experiência efetiva e uma nova consciência.

Deste modo, o encontro com o Filho reavivado na experiência estética da imaginação, enquanto mobiliza a sensibilidade como dinâmica própria dos EE, permite a experiência de saber-se amado como filho, e assim, filho no Filho, que [re]conhece Deus como *Abbá*, tal qual o Filho pelo itinerário dos pensamentos e

<sup>775</sup> BIE, p. 121.

<sup>776</sup> GKG, p. 196.

<sup>777</sup> Sobre a relação Mistério Trinitário e a existência cristão em Rahner cf. MIRANDA, Mário de França. *O Mistério de Deus em nossas vidas – A Doutrina Trinitária de Karl Rahner*. São Paulo, 1975, pp. 175-208.

sentimentos provocados ao recordar na memória sua história e identificar a partir da lente das cenas do Evangelho, nova perspectiva. Condução essa que se constitui sempre como novidade de perspectiva pois se dá a conhecer como acesso a uma nova profundidade, no qual se desdobra em uma nova consciência da mesmíssima história, como correspondência que interpela, atribuída ao *Pneuma* divino que apresenta infinitas formas miméticas do único Mistério que se dá a conhecer como “ágape em pessoa”<sup>778</sup> em resposta ao horizonte de expectativas, ou ainda, da vontade de sentido do exercitante.

Assim, na segunda semana vai se descobrindo a vocação a ser filho, de querer fazer sua vontade, ou seja, servir ao Reino de Deus e para isso desejando imitar o Rei, seu Filho.

### 3.3.5.2.

#### **A *poiésis* do Rei e seu Reino**

O efeito, ou, em uma linguagem mais inaciana, o fruto esperado da *Segunda Semana* é que o exercitante chegue a “uma eleição” ou a uma “reforma” de estado de vida, ou seja, a ter a capacidade de eleger o melhor caminho para o desdobramento da existência, e isso corresponde à vontade de Deus, onde esta não é vista como algo externo a existência do exercitante, mas como um caminho em que seguido se descobre a própria vontade em sua profundidade, para isso é necessário crescer em uma relação de confiança.

A *poiésis*, ou *poesia teológica* do Rei e de Seu Reino começa com um exercício metafórico do *Chamado de um Rei Temporal*<sup>779</sup>, a passar as mesmas situações que Ele em uma missão. Rahner evidencia assim que “não existe uma vida humana grandiosa e com sentido se não se arrisca ao serviço de uma causa maior”, pois quando o ser humano “busca a si mesmo” como “eixo da própria vida” é “vazia de sentido e conteúdo”. Para o cristão essa “causa maior” é uma “pessoa mais importante” que pode “mobilizar todas as forças da vida” e se pode amar de um modo “pessoal”: “A pessoa absoluta de Deus” que “está onde nós estamos”<sup>780</sup>. O Deus que chama aos EE é encarnado e a resposta de oferta da vida se faz a uma pessoa que se desvela como “sentido de nossa existência” e assim

<sup>778</sup> “*die Agape in Person*” GKG, p. 128.

<sup>779</sup> EE, n. 91

<sup>780</sup> EPE, pp. 71-72

acolhê-Lo é “configurar a própria vida”<sup>781</sup> em um esforçado vencimento de si mesmo em meio à angústia como obediente docilidade da consciência à “disposição divina”<sup>782</sup>, no qual Jesus Cristo é o exemplo de confiança e de que “Deus sai em nosso encontro a cada passo”<sup>783</sup>. Assim os EE na *Segunda Semana* querem provocar a “disposição” para “dar um passo em direção a Ele”<sup>784</sup>.

Duas questões são norteadoras, a saber: *magis* e *agere contra* em que o primeiro age em sintonia com o caminho para ser mais [*magis*] e a segunda, *age* de modo a rejeitar aquilo que poderia ser *contrario* a esse mais<sup>785</sup>, avançando um pouco mais na “existência crucificada” da autossuficiência como acolhida da “pura graça” que suscita o “valor de dar um passo a frente e de aceitar um pouco da cruz de Cristo”<sup>786</sup>. O chamado é de permanecer em Cristo, ou seja, com o Rei ou ainda nos valores do Reino, ou seja, “compartilhar o seu modo de vida”<sup>787</sup>.

O modo de conhecer o Reino inaugurado na vida de Jesus Cristo se dá na contemplação de Sua própria pessoa no qual a *mimesis* do texto provoca a *catharsis* do *pathos* e consequentemente a uma percepção noética que redimensiona o *logos* para uma nova práxis reinventando o epicentro de valores em si, incluindo o outro como entorno vital, ou seja, a própria existência entra na *poiésis* da agapia como lugar onde o Reino se manifesta e é construído, sob a forma de aplicação da *mimesis* ou ainda da *imitatio*.

Assim, o conhecimento do Reino se dá na interpelação que a meditação da pessoa de Jesus Cristo, enquanto *autobasileia* provoca a recepção estética de novas faces de Cristo na medida em que se *encarna* em outra história, e assim vai compondo novas possibilidades da encarnação da agapia<sup>788</sup>, como reinvenção da existência, de modo que pode se encontrar um “Cristo cego”, uma vez que o “cristão é outro Cristo” naquele portador de deficiência física que o Evangelho lhe atinge como uma experiência de sentido irresistível, como o “Cristo de cadeira de rodas”, o “Cristo abandonado pelos pais”, e assim por diante em todas essas situações, não contidas na narrativa histórica, mas que são possibilitadas pelo

<sup>781</sup> Ibidem, p. 73

<sup>782</sup> Ibidem, p. 74

<sup>783</sup> Ibidem, p. 75

<sup>784</sup> Ibidem, p. 76

<sup>785</sup> Idem.

<sup>786</sup> Idem, p. 77

<sup>787</sup> BIE, p. 131.

<sup>788</sup> Ibidem, *Gott ist Mensch geworden*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1978, pp. 86-95.

mesmo e único Evangelho presente no texto sagrado, a assimilado na imaginação do texto vital de cada discípulo onde o Evangelho vai sendo reescrito pelo dedo de Deus que é o Espírito.

A *Encarnação* do *Logos* é, portanto, o mistério central da *Segunda Semana* e convida a viver os valores do Reino como seguimento de Sua vida. A *Encarnação* indica em Rahner que<sup>789</sup>:

“Deus pode sair de si mesmo como a *ágape* (grifo do autor) absoluta e manifestar-se em uma realidade que não é Deus”. Assim o desígnio de Deus eterno de compartilhar a existência não divina se converte de fato na primeira e mais importante decisão de Deus”. É a decisão que fundamenta e abarca todas as outras decisões.

A Encarnação é o modo mais radical de Deus se *autocomunicar*, e sendo este o “mistério fundamental”, a Revelação pode ser melhor entendida integrando os temas da Trindade, conseqüentemente e a partir dela, a Encarnação, a graça, a glória como “mistério homogêneo”<sup>790</sup>, e portanto, ela é vista em relação direta com o tema da Criação, pois cria primeiro tudo aquilo que assume depois, de modo que Jesus Cristo assume também a existência humana, e assim concede uma *configuração cristiforme da existência*. O seguimento então, não é mera repetição de ideias abstratas ou costumes estabelecidos, mas uma “aceitação” de uma criativa “forma concreta de existência”, um modo de ser no mundo, que passa pela “confrontação objetiva com a própria existência”, em que a meditação provocada pelas cenas literárias do Evangelho desvelam o sentido da vida de Jesus e o quanto coincide com o anseio mais profundo do existir. Ao assumir a condição humana o *Logos* assume os condicionamentos humanos, a morte, a pobreza, o vazio, a tristeza, a servidão e as lágrimas e aí se manifesta o “paradoxo” da vida de Cristo que constitui o paradoxo da existência cristã, o Mistério de Deus Trinitário que se realiza na existência de Cristo, de “libertar o que se assume como não liberto”, onde na “desgraça Deus começa a brilhar”, *na* e *para* uma nova condição, pois “pode brilhar em e dentro da morte à vida”, “na pobreza à riqueza”, “no vazio à plenitude”, “na tristeza à felicidade”, “na escravidão à liberdade”. “Como?”, pergunta o autor e ao que “responde” o mesmo: “*esse é o milagre da graça, o milagre da fé*”. Quando graça e fé se

<sup>789</sup> EPE, p. 78

<sup>790</sup> Ibidem, p. 79-89

convertem em um único fato, ambas podem rastrear como “o desabamento no abismo se plenifica repentinamente de graça e se converte em um desabamento no feliz abismo de Deus”, onde desaba a autossuficiência para nascer a filiação da confiança em Deus, como sustentação da existência cristã. Há na dinâmica dos EE, portanto, um exercício constante de assimilação existencial da estrutura de vida assumida por Jesus Cristo, como “expressão do Pai no mundo” reconciliado com este mundo, ou seja, repleto e gratificado pelo Espírito Santo, em que a existência cristã assume essa tripla realidade divina que se comunica. Em cada tema cristão em Rahner, há que se encontrar um referencial antropológico e para isso a *mimesis* da Encarnação enquanto exercício de contemplação empresta aos olhos humanos algo da percepção de Cristo, que precisa ser assimilada na concretude da existência, ou seja, como experiência de sentido e horizonte de busca deste sentido no modo como Jesus viveu o que lhe dava sentido.

A partir da *Segunda Semana* não se trata apenas de meditação mas de uma contemplação de cena, mediada pelos dados do texto na mesma dinâmica logopática, de mimesis-catharsis-noesis-práxis, a fim de captar a forma existencial [*pathos-logos-práxis*] de Cristo no modo como se configura na própria existência, e portanto, lançando luz a partir de uma autêntica “anamnesis” contemplativo-existencial<sup>791</sup> enquanto oferece uma “imagem plástica” na qual nos introduz naquela particular situação histórico-literária e no qual provoca novas perspectivas ao compor uma cena em que o exercitante oferece o seu imaginário para situar tal imagem da cena que contém o sentido do Mistério. Tal sentido irá compor, por sua vez, a mediação que permitirá acolher o movimento paradoxo do mistério de graça, de assumir o que não está livre para encontrar a graça como caminho de liberdade para a busca desse sentido, possibilitando um movimento em direção a escapar de uma situação de “insuportável condição”<sup>792</sup> e pavimentar um caminho cheio de sentido. Tal sentido de mistério ganha uma segunda concretude ao se tornar metáfora da própria existência, catarsicamente significativa. A cena não é somente da história de Jesus Cristo, mas passa a possuir um significado próprio, igualmente inefável.

Assim a oração a partir da *Segunda Semana* é o início da personalização

<sup>791</sup> Rahner também fala de anamnesis “eclesio-sacramental” no contexto de ser um retiro para clérigos, BIE, p. 130.

<sup>792</sup> Ibidem, p. 142.

da existência cristã em forma de assimilação da existência de Cristo, no qual ao compor a cena, está se dando imagens metafóricas para o cotidiano. O mistério da Encarnação assim vai sendo diluído *homeopaticamente* ao longo das cenas e produzindo seus efeitos a partir dessa assimilação de sentido transposta para a própria existência em sua leitura subjetiva do dado da fé, em que o foco não incide sobre entender o objeto de fé em si, mas se entender diante do objeto de fé. Doutro modo, não significa entender o que é o amor de Deus como tema dogmático, mas a partir do tema como cifra entender como Pai ama particularmente a própria existência. Os exercícios devem então provocar um “afinamento do ouvido” para melhor “perceber os influxos” da graça<sup>793</sup>, enquanto provocam a inteligência e a vontade ao reavivar a memória para reorientar os rumos do pensar e do querer. Na medida em que a existência de Cristo vai se manifestando como plena de sentido, vai se brotando cada vez mais o “inefável clamor do Espírito” de “querer seguir Jesus”, compondo a própria existência cristã, como capacidade de estar livre para decidir pelo melhor, e no melhor identificar-se com um chamado. A *poesia teológica* da *Segunda Semana* é de reinventar-se em outro Cristo, concreta e significativamente assimilando-se como traço a ser habitado na própria personalidade, tendo como núcleo teológico o movimento de metanóia da percepção de autossuficiência para a filiação, não como uma necessidade coagida de Deus enquanto argumento fundamental como na teologia racionalista, mas como manifestação que resulta em um desdobramento ontológico que se descobre como desejado<sup>794</sup>:

Há que se considerar que as contemplações dos diversos passos da vida de Jesus não equivalem a uma mera reflexão sobre exemplos morais. As normas éticas pode-se estudar com maior exatidão com um código de teologia moral. Pelo contrário, nestas contemplações, por meio de uma eficaz anamnese histórico-salvífica, nos colocamos em relação real, não somente conceitual com o episódio da vida de Jesus escolhido como tema; relação que nos dá a graça para imitar a Cristo. É algo que devemos ter presente em nossas contemplações da vida de Jesus, do contrário podem aparecer tediosas e banais.

A contemplação das cenas pretende provocar uma *transubstanciação* da vida mesma, na medida em que se redescobre diante do texto, mas também acolhe os movimentos internos inspirados pela vida de Jesus<sup>795</sup>:

---

<sup>793</sup> BIE, p. 139.

<sup>794</sup> Ibidem, p. 159.

<sup>795</sup> Idem.

O que acontece, em sentido estrito, sacramental, no sacrifício da missa, acontece verdadeiramente também na comemoração crente, na contemplação dos demais mistérios da vida de Jesus; a contemplação não se reduz a uma mera ocupação especulativa da história de Jesus, senão que nela se patentiza e oferece a graça contida em um determinado mistério.

A vida de Jesus é o lugar da manifestação do “cristocentrismo de toda a realidade”<sup>796</sup>, do modo como Deus assume toda a realidade e nossa história humana e como em sua vida a graça se manifesta nessa humanidade, a fim de “participarmos” de sua vida na medida em que se assimila na própria vida a graça que atua na vida de Jesus, bem como o modo de ser dócil a ela e uma confiança obediente em Deus e Sua Palavra viva, como quem sai de si para encontrar Deus. Na meditação da vida de Jesus há três fases nos EE, a saber a vida oculta, a vida pública e a paixão. A cena de Maria, que inaugura a vida de Jesus, ocupa assim um papel fundamental para dispor o exercitante a esta dinâmica de assimilação original como aquele que “está sem reservas a disposição de Deus” tal qual Maria, a “mulher cujo destino se identifica com o de seu Filho”.

A vida oculta é apresentada como uma “vida normal e corrente” igual a todos os seres humanos e desvela como Deus assume o habitual, “assumindo a existência humana precisamente no ocultamento do cotidiano”<sup>797</sup> mostrando o “*valor de viver*” (grifo do autor) durante cerca de trinta anos a cotidianidade. E ali está “nossa salvação”, pois há uma “genuína continuidade e homogeneidade” do agir de Deus na vida humana, de modo que só se pode compreender a vida pública e como passou pela paixão como história proveniente dessa vida oculta, no qual vai crescendo em sabedoria e graça, aprendendo assim a se abandonar progressivamente em Deus como uma “entrega interna a cada um dos períodos e fases da vida e a unidade da vida toda”<sup>798</sup>. Assim a existência cristã deve ser vista em virtude do Eterno que se submete ao tempo, no qual a graça vai se manifestando e sendo acolhida como assimilação da sabedoria de viver aos moldes de Jesus Cristo, permanecendo em Deus na medida em que permanece em sua consciência em constante busca de lucidez proveniente da contemplação desse cristocentrismo da realidade. A salvação acontece no cotidiano e no tempo sequenciado no qual vai se descobrindo um modo de ser marcado pelo *ágape*,

---

<sup>796</sup> EPE, p. 78.

<sup>797</sup> EPE, p. 90-91.

<sup>798</sup> Ibidem, p. 93

fazendo novas correlações vitais entre a vida concreta e o mistério da vida de Jesus. Rahner menciona alguns traços a serem meditados/assimilados nessa vida oculta como: “saber esperar”; a pobreza como “uma aceitação das circunstâncias normais, habituais e correntes da vida em que se encontra qualquer homem de seu tempo”; a valorização do trabalho, “origem humana da existência” a ser vivida modesta e humildemente; sua capacidade de resiliência entendida pelo teólogo alemão como obediência, como “respeito paciente e normal das situações duras da vida humana que não é possível mudar”, “oração” como “derivação direta e necessária” da união hipostática, ou seja, a oração como modo de se unir-se a Deus; a “vida contemplativa” a fim de “saborear as coisas do alto” como “princípio estrutural” e “peculiar” da existência cristã que permite saborear o modo de intervenção direta de Deus<sup>799</sup>.

Entretanto, essa vida cotidiana é confrontada pela missão da vida pública, evitando que a vida oculta do cotidiano incorra no “perigo de se refugiar na apatia”, sob o risco de confundir a vida comum no qual se esconde o mistério com a “vida do pequeno burguês, vulgar e covarde”<sup>800</sup>.

O ponto alto da *Segunda Semana* se dá com o que se chama de *Jornada Inaciana* ou “meditações de eleição”, em que se evidencia um dado antropológico fundamental que é a necessidade de decisão, pois sempre o indivíduo irá se deparar com uma encruzilhada, e terá diante de si a “tentação fundamental” da vida de “conciliar o irreconciliável”, de “poder agarrar algo sem a necessidade de soltar outra coisa”, de desejar não decidir por entender que algo que se apresenta como bom e desperta o desejo sincero pode coexistir em sua existência, “sem a necessidade de renunciar nada”<sup>801</sup>.

Aqui então se depara o indivíduo com sua condição de liberdade e sua necessidade de decidir-se sobre sua vida, especialmente nas encruzilhadas existenciais. A “decisão se inicia na intimidade do coração e se manifesta no mundo” constituindo sua própria liberdade de construir sua história, como uma “cadeia de decisões”<sup>802</sup>. A *Jornada Inaciana* deseja desvelar ao próprio indivíduo quem vem concatenando essa história de decisões, a própria liberdade da pessoa

---

<sup>799</sup> EPE, p. 96-100

<sup>800</sup> Idem.

<sup>801</sup> EPE, p. 173

<sup>802</sup> Idem



ou algo outro que se ocupa da incapacidade dessa liberdade de se firmar em uma rota, em um horizonte significativo em uma “eleição de vida”, como um projeto de vida<sup>803</sup>, “reflexo daquela decisão interna que deve se dar na raiz mesma da existência”, ou seja, em sua liberdade efetiva porque afetivamente livre<sup>804</sup>. A vida vai sendo percebida como uma “cadeia de decisões” algumas em um imprevisto legítimo, e outras porém, exigem um consciente, sereno e convicto “decidir de sua existência”. O discernimento é um olhar contínuo sobre a atividade do indivíduo que não quer simplesmente ser “movido e manipulado” por motivos outros e confusos, a fim de tornar-se tanto quanto for possível, ainda que não seja absolutamente, “dono de si mesmo”<sup>805</sup>. Neste momento dos EE o exercitante deve “examinar suas ações com toda seriedade, julgá-las a luz de seus condicionamentos” a fim de que possa se identificar de modo a ter critérios para distinguir um “chamado de Deus” que coincide com uma decisão sobre si “realmente pessoal, autêntica e objetivamente justa” ou quando é um “falso impulso”. Tal momento é um “marco teológico histórico salvífico”, ou seja, contém o “sentido da história da salvação”<sup>806</sup>.

Nesse sentido, a meditação das *Duas Bandeiras* pretende aprofundar a questão dando visibilidade por um lado às “técnicas de tentação” que sob a personagem diabólica ilustra o mistério do Mal, que se identifica na dimensão antropológica como “impulsos contrários a Deus”, e por outro, ao “estilo do impulso divino” que conduz ao *magis* concretizado no conhecimento do que se apresenta como “perigo de enganar a si mesmo”, confundindo seu projeto de pessoa<sup>807</sup>.

Essa sedução hamartiológica estrutura uma “história de perdição” como “existencial básico” que tende a dirigir as escolhas a reforçarem tal história, de modo a repetir sempre os mesmos erros, como um princípio de contradição. A proposta de Inácio é de uma aproximação em três graus de intensidade do desejo. A ideia de pecado não se reduz ao ato da escolha equivocada moralmente, mas a uma estrutura de condicionamento absoluto da liberdade, ou seja, aqui diz respeito à liberdade como autoescravidão do desejo.

---

<sup>803</sup> EPE, p. 170

<sup>804</sup> Ibidem, p. 173

<sup>805</sup> BIE, p. 166.

<sup>806</sup> EPE, p. 171.

<sup>807</sup> Ibidem, p. 174.

A raiz antropológica da vulnerabilidade da tentação incide em uma “suprema angústia vital”, onde se “funda a incredulidade”, não necessariamente de uma fé abstrata, mas uma “incredulidade vivida, existencial” de não ter Deus por fundamento de seu ser, implicando um modo de ser, a saber o de Cristo como caminho a ser imitado<sup>808</sup> e assim elege algo não essencial como “absolutamente necessário” para viver, de modo que não se trata de “não querer” renunciar a algo, mas mais precisamente de “não poder” de modo que em sua autopercepção, a renúncia de algo tido como absolutamente necessário lhe impacta como um “suicídio” na “raiz mais íntima de seu ser”<sup>809</sup>.

Aqui há uma subversão do *Princípio e Fundamento* em que “as outras coisas” deixam de ser mediação para o *magis* e passam a ser e finalidade em si, de modo que a existência é vivida em função destas mesmas coisas, passando a ser o seu princípio e fundamento, como “forma de desenvolvimento pessoal”<sup>810</sup>. Essa angústia atua como princípio do desejo que se manifesta em “afã de ter” algo, depois um “agarrar-se” a isso, e então a uma “identificação” absoluta com o objeto de desejo alcançado, onde se inaugura uma inimizade com qualquer coisa ou pessoa que ponha em risco tal posse, inclusive Deus. Há um desejo de querer intenso no qual se consoma a liberdade. Em Inácio se fala da tentação da riqueza, da glória vã, e da soberba, que Rahner apresenta como “querer possuir”, “querer ser valorizado” e “querer ser”.

As “coisas” não possuem sentido ou significado no processo de eleição até que a pessoa as dê, e, portanto, não se trata de coisas boas ou más, mas no desejo intenso com que a pessoa se relaciona com estas coisas. Assim a *tentação da riqueza* inaciana é apresentada por Rahner como “querer possuir intensamente e aplicar a sua força vital na maior medida possível para dominar”<sup>811</sup> as coisas desejadas, que não devem ser restritas a esfera econômica o que seria mais propriamente um “compromisso com a riqueza”, mas um desejo de “possuir algo”, como inclusive valores do espírito “êxito, honra, prestígio cultural”. A questão se desenvolve na motivação, pois este desejo de posse revela outro grau de desejo que é o “desejo de ser valorizado”, de ser reconhecido pelo que possui

---

<sup>808</sup> BIE, p. 172.

<sup>809</sup> EPE, p. 175.

<sup>810</sup> BIE, p. 171

<sup>811</sup> Idem.

(bens, fama, “virtudes”) e assim vai se aprofundando ainda mais em outro nível do desejo, o de “querer ser para si” no qual se consuma seu “estado de ambição” e sua “cegueira”<sup>812</sup>, como modo então de responder aquela angústia vital.

O *ser para si* vai atenuando a sensação de culpa de algo que é contrário a sua vontade de sentido, ou seja, de algo que não deveria acontecer, traçando “novas tábuas de valores nas quais pode se justificar por agir e seguir agindo deste ou de outro modo”, criando um “mundo axiológico próprio” e “estabelecendo medidas segundo as quais terá razão”, “eliminando sua culpa” enquanto não pode se ver como responsável pela absolutização daquilo pelo qual se tornou dependente, vivendo em uma situação falsa, mesmo que pagando um alto preço para isso, tendo como resultado uma identificação de sua pessoa “efetiva, ampla e medrosa” com o bem absolutizado, que justifica os meios utilizados, ainda que em ultima instância sejam reprováveis com o núcleo mais profundo de sua consciência de pessoa, instituindo a contradição e legitimando-a em uma forma de “boa consciência”<sup>813</sup>.

A *bandeira de Cristo* por sua vez apresenta o modo como Deus passa a ser o fundamento da existência, e constitui assim a existência cristã, a “gênese do verdadeiro cristão” é romper com o desejo de posse como modo de responder a angústia existencial. O primeiro ato de “confiança e audácia de quem espera em Deus” é o desejo da *pobreza* na linguagem de Inácio, e revisitada como um exercício de “desprender de qualquer valor” não no sentido de depreciar as coisas, pois estas permanecem sendo boas em si, mas de não colocá-las no centro, tendo tão somente “Deus no centro da vida”, de modo que tudo pode ser relativo. A *pobreza inaciana* há que ser entendida como “capacidade de desapego”, de não se entregar a dinâmica do desejo voltado intensamente para si, ainda que com legítimas escusas somente autoevidentes para a axiologia própria, evitando assim que o desejo de glória vã, de se afirmar no olhar de outrem alimente a ilusão e retroalimentem tais escusas. Neste movimento surge a “humildade” como disposição de “seguir seu caminho sem ter seu olhar para si mesmo; sem pensar na recompensa; que toma consciência de ser, de um determinado modo e não de outro, rica em Deus mesmo”. Com efeito, pode haver a tentação do

---

<sup>812</sup> EPE, p. 176.

<sup>813</sup> Idem.

reconhecimento de si pela humildade, onde “debaixo de um humilde vestido, se pode ser muito orgulhoso”<sup>814</sup>. A humildade que aqui se busca é aquela que conduz a “liberdade do coração” em não se tornar dono do que deseja, mas sim dono de si, e então desejoso de se desprender da tentação do afã do ter para se autoafirmar e viver para si, é que “vem a abertura” como disposição para o caminho de Cristo, por não ter nada que prenda sua liberdade. A *bandeira de Cristo* é o caminho da humildade como caminho de desprendimento daquilo que provoque a veneração, e não raro, a adoração do outro, de algo, de si para passar a existir em Deus, e Ele como centro que estrutura e fundamenta as demais coisas e pessoas, de modo que sejam caminho para o *magis* e não para a escravidão da dependência como incapacidade de decidir por um projeto de sentido. A *Bandeira de Cristo* como virtude da humildade constitui o caminho da cruz<sup>815</sup>, e são os atos do Crucificado no qual se *con-forma* a Cristo como disposição humilde para o dever acima do condicionamento egoísta da liberdade e da ilusão da autossuficiência<sup>816</sup>.

O segundo exercício da *Jornada Inaciana* é o de “Três Classes de Homens” e está dado como passo seguinte daquele que aceitou trilhar a superação do egoísmo como caminho para a liberdade, de modo a aprofundar sua disposição, “descrevendo os mecanismos internos da eleição” e a dimensão mais subjetiva da questão salvífica<sup>817</sup>.

Inácio fala de três homens que ganham uma grande quantia de dinheiro, mais especificamente, “dez mil ducados” não por puro amor a Deus, e tal fato se apresenta como obstáculo afetando a liberdade desejada para a eleição. O *primeiro* tipo de pessoa deseja *remover o afeto*, porém não dispõe de meios para isso até a hora da morte; O *segundo* também deseja *remover o afeto*, mas deseja que Deus venha até ele, desejando servir a Deus permanecendo com aquilo que lhe condiciona sua liberdade; já o *terceiro* tipo acolhe a graça de enfrentar a tudo o que lhe afeta de modo a afastar de seu horizonte de sentido e vivenciar sua existência cristã, como serviço e amor a Deus, em uma disposição ao amor *sempre maior de Deus* de modo que a disposição ao *magis* é fruto também de *Deus semper maior* de encontrar a Deus em todas as coisas.

---

<sup>814</sup> BIE, p. 174.

<sup>815</sup> Idem.

<sup>816</sup> EPE, p. 180.

<sup>817</sup> Ibidem, p. 171

A aparência de bem que tais *dez mil ducados* (para cada um há seu tipo de ducado na existência)<sup>818</sup>, não se opõe *a priori* à existência cristã, porém pode ser experimentado como “corpo estranho”, algo “não assimilado” na existência cristã. Como “algo não integrado” e constituem “resíduos daquela riqueza que tende a absolutização” e que pode vir a ser o caminho por onde se perde<sup>819</sup>. As *três classes de homens* diz respeito não a eleição propriamente dita, mas em qual condição deve estar aquele que irá fazer a eleição, e assim há que eliminar a “afeição desordenada” daquilo que impede de chegar a Deus. O indivíduo da *primeira classe* deseja viver a existência cristã, e amar a Deus e o servir na alteridade, porém deixa “não resolvido a problematidade da natureza humana que o afeta”, de modo que na “zona crítica de sua existência, opõe uma reserva ao amor de Deus” como se ali Deus não pudesse ser Senhor; o *segundo* alimenta um real e autêntico desejo, porém no fundo sua decisão permanece uma “renovada decisão autônoma” não querendo buscar a Deus em todas as coisas, mas apenas nas que não lhe pede renúncia, como um “amor não motivado a cruz” da autossuficiência<sup>820</sup>; Não se pode dizer que o *segundo* é melhor que o *primeiro*, mas sim que ambos estão distantes do *terceiro* que por sua vez se apresenta disponível ao *chamado* do Rei, “combatendo primeiro o apego interior e imediato das coisas” e pedindo a Deus que remova tal apego. No *terceiro* a “possibilidade de deixar as coisas”, que freiam os indivíduos da *primeira* e *segunda* classe “já não causa medo” e este então compreendeu e se fez verdadeiramente “filho que não se assusta diante de uma ou outra das maneiras como Deus pode apresentar-se”. Na *terceira classe* “o amor de Deus ao ser humano” e “o amor do ser humano a Deus” podem se encontrar de qualquer forma, seja lá qual for e que somente Deus é capaz de determinar por se situar além dos condicionamentos que obnubilam a percepção da existência. A disponibilidade da existência para Deus, se apresenta como folha em branco para a poesia divina e sua reinvenção em uma forma original de *ser outro Cristo no mundo*. Encerra-se o exercício das *três classes de homens* com um tríplice colóquio, com Maria, a que disse *faça-se em mim segundo sua palavra*; com Jesus Cristo, que por nós assume nosso “viver e morrer” e com o Pai, o amor sem princípio do qual irrompe o amor insuperável

<sup>818</sup> Na aplicação do retiro a clérigos que dá origem ao livro, Rahner usa “cargos eclesiásticos” para exemplificar os ducados. BIE, p. 187.

<sup>819</sup> Ibidem, p. 186.

<sup>820</sup> EPE, p. 190

até na morte do Filho. O exercício deve provocar a “abertura do coração” colocando Deus no centro do desejo o qual resulta em sua “liberdade mais profunda” que constitui a existência cristã e “onde o Reino de Deus está perto”<sup>821</sup>.

O último exercício da *jornada* rumo a liberdade afetiva como efeito de uma relação de confiança no Mistério que se autocomunica respondendo a angústia da existência se chama *três modos de humildade*, como exercício último da eleição. *Modo de humildade* constitui a “livre disposição do amor”<sup>822</sup> ou ainda três graus de liberdade para amar. A liberdade cristã não tem como meta a indiferença ou capacidade de se desvencilhar de tudo o que lhe afeta, mas se constitui como um estar livre para melhor amar concretamente, e mais ainda, livre para acolher as situações que a vida impõe com a generosidade e animo para encontrar a vontade de Deus, não como resignação subserviente *a priori* da realidade no sentido de acomodar-se a tal, mas como discernimento ativo do que deve ser feito<sup>823</sup>, como algo pleno de sentido, mesmo que isso chegue a conclusão de unir-se a cruz de Cristo.

Os *três graus* ampliam a perspectiva da decisão já feita nas *três classes de homens* e é onde se desdobra a decisão incoativa do exercitante que decide viver a *terceira classe* para transformar em atos aquilo que carrega no coração, e na medida em que a cruz de Cristo vai se nos assemelhando o coração vai se dilatando em graus maiores de transubstanciar o amor em obras, o amar em servir concretamente. O *primeiro grau* é um “amor sóbrio”, no qual a vontade de Deus já é aceita como “único fim pessoal”<sup>824</sup> que “abraça toda a existência do ser humano”. Aqui vive a dinâmica de esperar as “circunstâncias da vida” nas quais se dilatará o desejo do coração a “aspirar a mais” amar<sup>825</sup>, descobrindo-se insaciado com o que pode oferecer, e então se encontra no *segundo grau* que é um grau maior de liberdade na medida em que as preocupações pessoais são legadas a um segundo plano, não ocupando o centro das preocupações e se liberta de si mesmo. Se no *primeiro grau* há uma harmonia com o mundo, olhando amorosamente para este, no *segundo grau* evitando as relações contrárias a vontade de Deus na medida em que se apresentam no cotidiano, há uma

<sup>821</sup> BIE, p. 189; EPE, p. 192.

<sup>822</sup> Ibidem, EPE, p. 193.

<sup>823</sup> BIE, p. 191.

<sup>824</sup> EPE, p. 195

<sup>825</sup> BIE, p. 91.

“indiferença ativa”, uma depreciação do mundo e um querer algo com maior liberdade de escolha dos meios dirigidos ao fim, como um “fragmento de santidade”<sup>826</sup>, como modo melhor de estar livre mesmo das coisas boas, e assim melhor realiza o *primeiro grau* com um “querer livremente”<sup>827</sup>. O *terceiro grau* então se manifesta em continuidade do segundo em sua relativização positiva do mundo como “disposição para avançar e para aspirar ativamente a renúncia, o sacrifício e a morte”, como “amor audaz a cruz de Cristo” não em uma caducidade radical do mundo, mas no sentido de que o mundo não pode oferecer a realização cabal da vida, e assim tudo por melhor que possa parecer só ganha sentido como “amante de Cristo” no *tríplice magis* do *terceiro modo* onde livremente o coração decide *mais* “a pobreza com Cristo” que a riqueza sem Ele; *mais* as “injurias com Cristo” que as honras sem Ele, e se deseja *mais* ser “estimado por ignorante e louco por Cristo” que por “sábio ou prudente” no olhar do mundo. Há um modo de configuração *mais* próxima do cristão com Cristo, que “já não busca motivos objetivos”<sup>828</sup> para isso, mas discreta e intimamente procura a *maior gloria de Deus*, já não vendo brilho na glória do mundo, mundo este capaz de crucificar seu Senhor e a si mesmo. Na decisão de ser cristão está implicado a atitude de “prolongar a vida de Jesus de um modo novo” guiado pelo Seu Espírito<sup>829</sup>.

Há, contudo, uma “unidade existencial interna”<sup>830</sup> entre esses três modos que vai conjugando uma relação positiva com o mundo e ao mesmo tempo depreciá-lo, como parte da visão paradoxal do cristianismo, em que ao depreciá-lo, elimina as ilusões em relação a ele e por isso mesmo o ama mais concretamente, e com menos ilusões para assim redescobrir a capacidade de bem presente no mundo. Assim esses graus de liberdade para amar são vividos intrinsecamente onde o desejo do mais elevado é que vai efetivando o anterior como modo melhor de concretizar o amor, onde a cruz é vivida no “mais íntimo da existência” no desejo de se imitar a Cristo participando do mistério da Sua vida, e crescendo no desejo de com Ele permanecer, sobretudo quando a cruz se impõe na vida, na “experiência da solidão imensa, do fracasso do amor humano,

<sup>826</sup> Ibidem, p. 191

<sup>827</sup> Ibidem, p. 199.

<sup>828</sup> Ibidem, p. 193

<sup>829</sup> EPE, p. 202.

<sup>830</sup> Ibidem, p. 194; BIE, p. 194.

do naufrágio de todos os contatos possíveis, sempre tão ansiosos”<sup>831</sup>. Assim o que se chama de “pobreza, opróbrios e humilhação” não é senão a aceitação realista de momentos cruciais da existência, sem que nesses instantes o indivíduo se perca, mas cresça na confiança em Cristo que bem conhece a dor humana em sua impotência e mais ainda conhece esse Mistério da vida que se faz presente na vida humana, especialmente nesses momentos e que chamamos Deus, ou melhor, ainda, chamado por Cristo de Pai. Dessa serena aceitação dos momentos cruciais da vida, vai se crescendo no desejo de se unir a tantos outros que assim vivem, entendendo interiormente que assim o cristão se une a Cristo crucificado, na realidade crucial da condição humana.

A vida cristã é assim entendida como uma *transubstanciação* como uma “eucaristia”<sup>832</sup> da vida cotidiana em que o Evangelho transubstancia a liberdade na meditação e contemplação do Mistério de Deus em Jesus Cristo. O coração transubstanciado em desejo de unir-se a Deus, transubstancia o modo de agir no mundo, como livre para doar-se, em que a religação ao Mistério se transforma em “profunda religação aos irmãos e irmãs”<sup>833</sup>.

### 3.3.6.

#### **A Terceira Semana dos EE – A paixão como fidelidade que liberta**

Os mistérios da *Terceira Semana* devem ser vistos de modo a depurar a teodiceia, de ver em Deus as causas primeiras desse sofrimento ou da necessidade de um *Cur Deus homo* como modo de pagar uma dívida e sim a partir realidade teândrica de Jesus Cristo, de uma teologia indutiva, que deve portanto, encontrar a presença do Mistério na vida humana, e de modo especial o sentido dessa presença no sofrimento humano, que permanece mistério, porém não maior que o Mistério do amor de Deus, que engloba o mistério da liberdade, ambos vividos kenoticamente por Cristo, e assim, centro epifânico da revelação de sentido.

Rahner apresenta um “logos da cruz”<sup>834</sup> onde o Crucificado se manifesta como *signo* do “sentido de sua vida” contendo ali não somente uma *dynamis* de Deus, em que em sua impotência se manifesta sua força, e no modo como se

---

<sup>831</sup> Ibidem, p. 203.

<sup>832</sup> Ibidem, p. 207; BIE, p. 204.

<sup>833</sup> BIE, p. 204.

<sup>834</sup> EPE, p. 227.



revela e como lida com a impotência se dá a conhecer sua *sophia*<sup>835</sup>. A cruz como *sentido da vida de Cristo* é um “sinal de salvação”<sup>836</sup> que compõe uma teologia da morte<sup>837</sup> em que há que se distinguir a diferença entre sofrimento e cruz. Há um sofrimento que é fruto da “monstruosa cegueira do pecado”<sup>838</sup> que é revelado pela cruz em um “absurdo manifesto” pois ali entra em crise a tradição profética de que Deus não abandona o justo<sup>839</sup>, pois a “abismal miséria” do ser humano ao responder incredulamente sua angústia pode provocar “possibilidades infernais” para a vida do outro e um “imenso ofuscamento do mistério”<sup>840</sup>. O ser humano incorre no risco de assumir sua condição de pecador ao não acreditar no “imenso amor de Deus”<sup>841</sup> em seu excesso de sentido diante de todo absurdo e assim cresce a tentação de uma “atitude de anti-Cristo”<sup>842</sup> de não reconhecer no outro seu irmão, e também de deixar de buscar o que é justo. Já a cruz revela o “mais profundo do ser humano”<sup>843</sup> e aquilo que ele é capaz e ao mesmo tempo revela que o “sentido do mundo está na necessidade de amor”<sup>844</sup>. O Crucificado revela sua experiência de abandono ali onde Jesus se depara com a “catástrofe da sua existência, o fracasso da sua missão, o abandono dos amigos, o repúdio de sua nação”, a “traição dos apóstolos”<sup>845</sup> e se manifesta o “pecado do mundo” e sua incapacidade de redenção. Também exatamente ali no Crucificado se desvela uma “paixão sobrenatural”<sup>846</sup> onde o rosto de sofrimento é o “mesmo rosto de Deus”<sup>847</sup> e se dá a conhecer em uma proximidade profunda na “irrupção” que “manifesta seu poder” pois nenhum condicionamento do pecado pode vencer o “incondicionado amor de Deus”<sup>848</sup> do qual emerge um “ato vital”<sup>849</sup>, de não somente suportar o sofrimento, mas de assumir as consequências daquilo pelo qual dedicou a existência, onde a cruz é um sofrer como ato de fidelidade ao que dá sentido a sua vida, e encontra em Deus essa força de sustentá-lo, apesar das consequências, em

<sup>835</sup> Ibidem, pp. 228-229.

<sup>836</sup> BIE, 223.

<sup>837</sup> EPE, p. 233.

<sup>838</sup> Ibidem, p. 234.

<sup>839</sup> BIE, p. 213.

<sup>840</sup> EPE, p. 230.

<sup>841</sup> Idem.

<sup>842</sup> Ibidem, p. 225.

<sup>843</sup> Ibidem, p. 211.

<sup>844</sup> Ibidem, p. 230.

<sup>845</sup> Ibidem, p. 231.

<sup>846</sup> Ibidem, p. 224.

<sup>847</sup> Ibidem, p. 223.

<sup>848</sup> Ibidem, p. 228.

<sup>849</sup> Ibidem, p. 227.

sua decisão fundamental de se manter no Seu projeto de vida, o Reino de Deus.

Nos EE as cenas de Cristo são contempladas para transpô-las sob *ratio personae*<sup>850</sup>, em que a vida de Cristo passa a ser a lógica existencial da própria vida no qual se constrói a sua personalidade, e de modo especial a *terceira semana* deve provocar uma “disponibilidade para a paixão” de “aceitar a cruz na própria vida”<sup>851</sup>, não como resignação acomodada, mas como modo de não se desesperrar e abandonar o sentido da vida diante do fatídico. A teologia da cruz nos exercícios traduz o *otimismo trágico* em encontrar um sentido a vida, mesmo quando este se esvai. A cruz deve ser vivenciada nas “potências interiores da alma” com a aplicação dos sentidos, de modo a assimilar a sensibilidade de Cristo daquilo que o afeta para Deus e o que provoca o horror do pecado. A cruz deve perpassar deste modo, toda a memória, o entendimento e a vontade de modo a “continuar na própria vida a cruz de Cristo” como memória da presença de Deus na vida, como entendimento das consequências do pecado no mundo e vontade de cumprir a vontade de Deus apesar de toda imposição de sofrimento e não aceitação que a vida por vezes impõe, onde a antropologia da cruz se manifesta na vida não como subserviência, mas com a “sobriedade do ser humano realista” aceitando a morte do ser humano em Cristo, como morte da capacidade de ser anti-Cristo, daquilo que se lhe afeta e no sofrimento da angústia ocupa o lugar de Deus se perdendo na sua autossuficiência, na decisão do bem e do mal. A cruz é uma morte que liberta, por ser a morte do que escraviza a liberdade e onde “Deus se manifesta no vazio da criatura” como irrupção do amor e descoberta de uma resistência à angústia por sua presença incondicional<sup>852</sup>. Ali o exercitante há que se perguntar: “Que significa a cruz de Cristo em minha vida?”<sup>853</sup> para então confrontar-se com aquilo que pode ser motivo de perdição do que confere sentido a própria vida. O sentido da vida para o cristianismo passa pelo enfrentamento do que é absurdo e sem sentido e que ocupa a própria existência. A cruz é morte do absurdo como determinante da liberdade e movimento salvífico para a liberdade que pode confiar em Deus para manter seu horizonte de sentido. Cada manifestação da cruz cotidiana depura a liberdade para assumir seu projeto de

---

<sup>850</sup> Ibidem, p. 177

<sup>851</sup> Ibidem, p. 233; 236.

<sup>852</sup> Ibidem, p. 233.

<sup>853</sup> EPE, p. 235.

vida de modo mais fiel e convicto, pois se manifesta como algo pelo qual se dá a própria vida.

### 3.3.7.

#### **A Quarta Semana nos EE – a glória de Deus e o sentido da vida cristã**

A *Quarta Semana* dentro da lógica de conhecimento existencial, enquanto Rahner vê em Inácio um “autêntico existencialista moderno” incide sobre a compreensão do sentido da vida enquanto busca do indivíduo na quarta semana<sup>854</sup>, ou seja, a respeito do *logos* da glória e da ressurreição presentes na Vida de Jesus Cristo em sua condição de ressuscitado, ou ainda de como entrou na vida de Seu Pai<sup>855</sup>, não como uma contemplação estática<sup>856</sup> mas de modo a perceber a *Ressurreição* como um “acontecimento” em movimento “personalista” da história da salvação<sup>857</sup> de modo a então, não somente compreender, mas penetrar na cena do Mistério a fim de apreender os “efeitos da ressurreição”<sup>858</sup> e encontrar a *alegria* típica do Ressuscitado.

Esta *Ressurreição* que impacta na existência não é uma *esperança* ingênua de que todas as coisas irão sempre bem, a partir da experiência mística<sup>859</sup>, tampouco que ira acabar a possibilidade da tristeza e da aflição<sup>860</sup>, ou ainda se limita a preannunciar algo em que “um dia participaremos”<sup>861</sup>, mas se insere dentro da natureza escatológica da questão de *ainda não* realizada em sua plenitude enquanto tem como meta uma “infinitude em Deus”, mas também enquanto se pode perceber e experimentar a “própria história” *já* “transcendida em Deus”<sup>862</sup> como portador de uma “sequela” do Ressuscitado<sup>863</sup>, não como “mágica”, como se a experiência de transcendência fosse um “remédio para converter o mundo em paraíso”<sup>864</sup>, mas como “estrutura interna de nossa existência na graça” que proporcione uma “plena integração” dos fatores da existência<sup>865</sup>, e portanto, não como algo que magicamente evita o fatídico, mas que contempla no Ressuscitado

---

<sup>854</sup> BIE, p. 236.

<sup>855</sup> Ibidem, p. 237.

<sup>856</sup> Ibidem, p. 243.

<sup>857</sup> EPE, p. 262; BIE, p. 239.

<sup>858</sup> BIE, p. 236.

<sup>859</sup> Ibidem, p. 240.

<sup>860</sup> Ibidem, p. 239.

<sup>861</sup> Ibidem, p. 237.

<sup>862</sup> EPE, p. 238-240.

<sup>863</sup> Ibidem, p. 254.

<sup>864</sup> Ibidem, pp. 259-260.

<sup>865</sup> BIE, p. 253.

a possibilidade existencial de “triunfador na cruz”<sup>866</sup>. As cenas da quarta semana se apresentam como “*signum prognosticum*” como “signo que supera e transcende nosso tempo, espaço e transcendência”<sup>867</sup> e exatamente por essa superação é que é fonte de esperança em que é possível um “salto” de crer que “tudo o que aconteça no mundo está acalmado do triunfo de Cristo”<sup>868</sup>, pois a “condição de ressuscitado” é advinda da condição de ser “filho da cruz” e deve impactar na existência como condição humana de vencer a cruz sem perder o sentido da própria vida<sup>869</sup>.

Tal signo que manifesta e esconde a realidade mistérica aponta para o *Ressuscitado* como “centro vivo” e “coração do mundo” enquanto “penetra com a morte” o centro da realidade marcada pela contradição, pelo sofrimento, pelo fechamento em si e ali “mobiliza todas as forças do mundo”, manifestando à liberdade humana um *telos* de vida<sup>870</sup> com Sua vida que ilumina e entusiasma a realidade do ser humano na graça<sup>871</sup>.

Assim a pessoa de Jesus Cristo é um “pedagogo”<sup>872</sup> para a ressurreição que é existencialmente iluminado no “significado da glorificação do Filho” como disposição para a “infusão do Espírito” como vida no “Espírito transfigurador”<sup>873</sup> que permite as relações reais com as três divinas pessoas no modo como cada uma afeta a existência, apreendendo assim a “teologia da eternidade” em sua leitura antropológica como “teologia da proximidade de Deus”<sup>874</sup>.

Esse *signum prognosticum* deve ser vivido como “convicção interna que deriva das Palavras de Cristo”<sup>875</sup> no qual se concretiza como abertura da percepção afetiva e intelectual da promessa do Espírito que passa da convicção a experiência de que o Espírito de Cristo “em nós é mais forte que a antiga angústia”<sup>876</sup> tendo como fruto/efeito dessa penetração no Mistério por detrás da

---

<sup>866</sup> EPE, p. 242.

<sup>867</sup> Ibidem, p. 244- 245.

<sup>868</sup> Ibidem, p. 239.

<sup>869</sup> Ibidem, p. 235

<sup>870</sup> Ibidem, p. 242.

<sup>871</sup> Idem.

<sup>872</sup> Ibidem, p. 249.

<sup>873</sup> BIE, p. 240.

<sup>874</sup> EPE, pp. 240-241.

<sup>875</sup> BIE, p. 240.

<sup>876</sup> EPE, p. 239.

cena um “grau superior de paz”<sup>877</sup>. A condição de ressuscitado acontece como vida no Espírito<sup>878</sup> na medida em que fé e experiência do Espírito se condicionam mutuamente assimilando os “frutos do Espírito”<sup>879</sup> como efeitos que vão estruturando os afetos de modo a adquirir resistência aos fatos que provocam o sofrimento e dispendo a vontade para maior liberdade em decidir pelo que é melhor, indo para “mais além de toda finitude”, dilatando os valores humanos para serem compatíveis com os valores do Reino para alcançar a imensidade do coração de Jesus, em um “fazer contínuo” do Espírito<sup>880</sup>, até que o “amor do Senhor não conhecerá mais derrota”<sup>881</sup> que resulta na alegria antecipada da Ressurreição, desdobrando no efeito da resiliência diante das provações.

A graça de Deus como presença vitoriosa de todo sofrimento e morte da liberdade “capacita para o otimismo sem limites”, pois a graça e a liberdade se entrelaçam em uma “absoluta e feliz unidade” que conduz o amor à sua “maturidade”<sup>882</sup>. Esse amor maduro e consciente de que a permanência em Deus conduz o coração a vencer todo sofrimento e provação é que constitui o *sentir cum Ecclesia*<sup>883</sup> como “essência espiritual”<sup>884</sup> do ser humano na medida que é graça que une os corações e é conduzido pelo Espírito de “pentecostes” ao *sympathos* ao unir-se aos corações de outros.

### 3.3.8. Contemplação na ação – revelação na *práxis*

Entendido que o cristão não possui um “remédio mágico” que possa “converter este mundo no paraíso de Deus”<sup>885</sup> mas de contemplar o amor de Deus que salva as histórias pessoais, e com estas a sociedade. O final dos Exercícios se une ao *Princípio e Fundamento* concluindo um périplo do amor na odisseia da liberdade, pois do amor de Deus como fundamento da existência cristã se inicia e para ele volta em sua conclusão. Nesse movimento há que se construir uma

<sup>877</sup> Ibidem, p. 247.

<sup>878</sup> Ibidem, p. 252

<sup>879</sup> Idem.

<sup>880</sup> EPE, p. 240.

<sup>881</sup> Ibidem, p. 238

<sup>882</sup> BIE, p. 258.

<sup>883</sup> “*la estructura teo-dramática de los Ejercicios y sus núcleos teológicos*” cf. TERRAZAS, Santiago Madrigal. *Estudios de Eclesiología Ignaciana*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas/Henao:Desclée De Brouwer, 2002, p. 338-342.

<sup>884</sup> EPE, 250; BIE, p. 256.

<sup>885</sup> Ibidem, p. 247; 259.

“estrutura essencial”<sup>886</sup> da ordenação dos afetos sensível ao amor como movimento por excelência para realizar os valores do Reino, ou ainda, em perspectiva existencial, de provocar o *mais* humano. É esse “amor que realmente nos salva”<sup>887</sup> e que faz o “mundo transparente” para contemplar a presença desse amor infinito em tudo, pois Deus como *Agape* é aquele que sai de si mesmo para descer até as criaturas<sup>888</sup> e ali se dá a conhecer, como um “amor que sai em missão de serviço ao mundo”<sup>889</sup>.

Assim a contemplação para alcançar o amor se dá como um “buscar a Deus em todas as coisas”<sup>890</sup> e constitui o carisma inaciano de *em tudo amar e servir*. A característica do carisma inaciano deve ter como horizonte a ser buscado na existência o ser *contemplativus in actione* de em tudo amar e servir a Deus na disponibilidade existencial como efeito da liberdade afetiva da indiferença inaciana a fim de perceber o modo como já está presente nas coisas, em que, identificando Sua vontade, o “amor pode se fazer oração, agradecimento e instrumento de serviço”<sup>891</sup>.

Assim a *Contemplação para alcançar o amor* é “mais além” do que “considerações racionais”<sup>892</sup> mas em uma “teologia existencial” deve ser entendida como um “buscar devoção em todas as coisas”<sup>893</sup> como uma abertura da memória, inteligência e vontade aos movimentos provocados pelo Espírito nos fatos vivenciados a fim de *contemplar* como “Deus se dá” trazendo a memória todos os benefícios recebidos da criação, da redenção, dos dons a fim de ordenar ao Seu plano de salvação; como “Deus habita” as coisas e o ser humano, doa sentido, fazendo entender, provocando sentimentos; como “Deus trabalha” para salvar o ser humano e sua liberdade em meio a complexidade das liberdades; como “Deus descende” manifestando seus sinais de justiça, bondade, misericórdia como “raios” que indica sua fonte, o “sol” e assim o mundo se torne transparente ao amor<sup>894</sup> e aberto aos impulsos do Espírito, vai conduzindo a amar as coisas

---

<sup>886</sup> Ibidem, p. 264

<sup>887</sup> Ibidem, p. 268

<sup>888</sup> Ibidem, p. 271

<sup>889</sup> Ibidem, p. 272.

<sup>890</sup> Ibidem, p. 261

<sup>891</sup> BIE, p. 263.

<sup>892</sup> Idem.

<sup>893</sup> Ibidem, p. 264.

<sup>894</sup> EPE, p. 263.

como Ele ama, gratuitamente, e se por a serviço para que possa “ver” nas coisas um “modo autêntico e profundo”<sup>895</sup> para “libertar do egoísmo” e do “amor ao mundo”, como apego desesperado de felicidade, para se abrir ao “amor de Deus sempre maior”<sup>896</sup> em direção a “raiz mais profunda do ser humano” que se chama “liberdade”<sup>897</sup>. Assim o servir não é apático, mas envolve *sympathos* entre o cristão, Deus e o mundo, para se apaixonar por seu projeto de Reino: “*Deus disponha de nós para enamorarmos das coisas concretas do mundo sempre de acordo com a vontade soberana de Deus*”<sup>898</sup>.

### Conclusão:

#### O projeto de uma *Teopatodiceia* da mística a poesia

É próprio da teologia fazer afirmações (*Aussagen*) sobre Deus, contudo há uma tarefa constante da teologia de encontrar afirmações que apontem para as condições de possibilidade de recepção da fé cristã, identificando as condições de recepção dentro do horizonte de expectativas (Jauss) do indivíduo que expressam sua vontade de sentido (Frankl). Em Rahner o reconhecimento da vontade de sentido já é uma pré-affirmação [*Vor-aussetzungen*] quando há ali o *a priori* da fé enquanto inquietação do Espírito no coração humano. A forma da afirmação teológica deve então ser uma ponte que possibilite a busca de sentido encontrar em Deus um interlocutor da existência, a fim de que ele estabeleça a consciência de uma relação pessoal [*Verhältnis*]<sup>899</sup> entre o mistério da vida em sua capacidade de descobrir um sentido apesar do absurdo de existir e o sentido de Deus para essa descoberta de sentido. Relação essa que vai sendo aprofundada pela ausculta de suas experiências mais profundas que permitem vislumbrar algo do desejo pessoal dessa busca que afeta a existência como um todo, tal qual uma paixão. Essa experiência de paixão [*Ursprung*] funciona como *proto-palavra* [*Urwort*]<sup>900</sup>, como

<sup>895</sup> Ibidem, 275

<sup>896</sup> Ibidem, p. 277

<sup>897</sup> Ibidem, p. 279

<sup>898</sup> Ibidem, pp. 275-276

<sup>899</sup> Sobre a ideia de *relação* como categoria cognitiva cf. HEIDEGGER, Martin. *Interpretações Fenomenológicas Sobre Aristóteles: Introdução à Pesquisa Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2011, pp. 102-123.

<sup>900</sup> Apesar da versão espanhola apresentar uma expressão muito rica, a saber *proto-palabra*, ela dificulta a vinculação com o *Ursprung*. A *Urwort* é a palavra primordial, silenciosa, interior que evoca a *Ursprung* como presença silenciosa e invisível de Deus e que aguarda uma palavra externa. Para Rahner o *coração de Jesus* [*Herzens Jesu*] é o *Ursimbol*, a palavra externa que melhor exprime a *Urwort* em que a graça enquanto *Ursprung* se faz presença no coração. O *coração de Jesus* não deve ser visto como conceito mas deve ser visto como mistério inefável que chamamos Deus que se faz presença, se compadece e se dá a nós numa relação de coração a

*palavra do coração* [*Worte des Herzens*]<sup>901</sup> que se faz ouvir em *silenciosa inquietação* pedindo o discernimento da vontade, porém já apontando para um horizonte de sentido. Tal inquietação aguarda uma *palavra* que evoque externamente o que interiormente já está acontecendo. A *palavra* que atinge o centro da existência é aquela que traduz essa inquietação como resposta que dá sentido a existência, ou ainda, que vai des-ocultando esse sentido.

Dar sentido a vida é uma tarefa essencial da existência, e mesmo constitui o próprio existir em sua totalidade, pois é algo que se vive em dinâmica de consumação da própria por aquilo que dá sentido. A existência não aceita qualquer resposta [*diké*], mas aquela que traduza sua vontade de sentido [*pathos*], o que exige de per si, uma escuta atenta aos anseios próprios que permitam personalizar a existência decidindo-se pelo que de fato é verdadeiro e valioso. A palavra teórica e objetiva não pode responder pelo sujeito, e quando intenta, o faz de modo fragmentado, pois tal resposta pessoal exige o conhecimento de si, desde o mais profundo, solicitando um encontro com o mais verdadeiro e o mais assustador de si. Experiência, portanto, que atrai e repele, que encanta e espanta, que apaixona e põe em fuga, e que voz alguma pode responder com clareza por si mesmo, a não ser a própria.

O conhecimento de si depara com o mistério do humano e sua tarefa intransferível de inventar autenticamente a própria existência, como sendo sua de fato. Por isso, em Rahner, *poesia e humanidade* são sinônimos<sup>902</sup>, uma vez que a poesia é radicalmente humana, e o ser humano potencialmente, ou ainda *aprioristicamente* poético, como alguém em *busca de sentido* ou ainda como *ouvinte da Palavra*. Portanto, tal *Palavra* de Deus não é outra coisa senão *Palavra poética* [*Das Wort der Dichtung*] que desvende as inquietações da vontade de sentido, pois só ela tem o poder de nomear o inexprimível. Para Rahner essa inquietação é o efeito da presença do Espírito e se pode chamar em *sentido estrito* que a “palavra da Escritura” contém a “*palavra poética*”<sup>903</sup>, de modo que “*a capacidade e o exercício, de perceber a palavra poética é um pressuposto para,*

---

coração, pois é no interior do próprio coração que se pode sentir o coração de Deus. Cf. RAHNER, Karl. *Der Theologie Sinn der verehrung des Herzens Jesu* In *SzT: Band VII – zur Theologie des Geistlichen Lebens*. Zürich/Köln: Benziger Verlag Einsiedeln, 1971, pp. 481-508.

<sup>901</sup> DWD, p. 445.

<sup>902</sup> Ibidem, p. 441.

<sup>903</sup> Ibidem, p. 448.



ouvir a Palavra de Deus”<sup>904</sup>. Aliás, se há um pressuposto, enquanto preparação para ser cristão é a “*generosa capacidade de recepção da palavra poética*”<sup>905 906</sup>:

De qual palavra, portanto, deve o cristão ter sido capacitado para ouvir, ter sido treinado e agraciado, para poder ouvir a palavra cristã da mensagem de Deus? Ele precisa poder ouvir a Palavra, através da qual o mistério silencioso se faz presença, precisa poder perceber a Palavra, a qual atinge o mais íntimo de seu coração, ele precisa estar iniciado na graça humana de ouvir a palavra unificadora que integra e que no meio de sua clara finitude mesma esta o mistério infinito em sua corporeidade. Mas como se chama essa palavra? Essa palavra é a palavra poética; Esse poder de ouvir é auscultado da palavra poética, sobre a qual o ser humano em humilde disposição se envolve até que se abram os ouvidos do espírito e por ele lhe penetrem no coração.

Para o autor a poesia é uma condição *sine qua non* para a teologia, pois se “*essa capacidade essencial do coração fosse realmente desaparecida, o ser humano não poderia mais ouvir a Palavra de Deus na palavra humana*”<sup>907</sup>.

Ao falar da poesia como *pressuposto* não se trata de uma mera preparação para o Evangelho de modo *ancilar*, mas deve ser lido em referência as exigências da mudança de época do *cristão do futuro* em que o pensamento poético diz respeito à própria natureza da mística, porque “*somente é autêntica poesia lá, onde o ser humano se depara radicalmente com o que é ele mesmo*”<sup>908</sup>. Deste modo “*o autêntico cristianismo e a autêntica poesia possuem uma afinidade íntima*”<sup>909</sup>. Com efeito, a concepção de mística rahneriana exige um prestar ouvido à própria história, porém não se trata de uma análise objetiva, mas de um se conhecer a partir da própria subjetividade, a fim de alcançar alguma “luminosidade” em busca de sentido para a existência. Uma vez que a leitura existencial de Rahner da mística inaciana é uma forma teológica de patodiceia, e

<sup>904</sup> “die Fähigkeit und die Übung, das dichterische Wort zu vernehmen, ist eine Voraussetzung dafür, das Wort Gotte zu hören” cf. ibidem, p. 448.

<sup>905</sup> “ob er in sich etwas bereiten muß, um Christ zu sein oder zu werden, was sich dann als empfängliches Vermögen für das dichterische Wort erweist” cf. Ibidem, p. 441.

<sup>906</sup> “Welches Wort also muß der Christ zu hören befähigt, geübt und begnadigt sein, um das christliche Wort der Botschaft Gottes hören zu können? Er muß das Wort hören können, durch das das schweigende Geheimnis anweset, er muß das Wort vernehmen können, das das Herz in seinem Inwendigsten trifft, er muß eingeweiht sein in die humane Gnade, das sammelnd einende Wort zu hören, und das Wort, das inmitten seiner eigenen klaren Endlichkeit die Leibhaftigkeit des unendlichen Geheimnisses ist. Wie nennt man aber solches Wort? Dieses Wort ist das dichterischen Wortes, auf das sich der Mensch in demütiger Bereitschaft einließ, bis ihm die Ohren des Geistes dafür aufgetan wurden und es ihm ins Herz drang” cf. Ibidem, p. 448.

<sup>907</sup> “wo diese Wesensfähigkeit des Herzens wirklich ganz zerstört ware, der Mensch auf das Wort Gottes im Menschenwort nicht mehr hören könnte” cf. Ibidem, p. 449.

<sup>908</sup> “Aber große Dichtung ist doch nur dort, wo der Mensch sich radikal dem stellt, was er selber ist” cf. Ibidem, p. 451.

<sup>909</sup> “wirklich großes Christentum und wirklich große Dichtung haben eine innere Verwandtschaft” cf. Idem.

comporta essa afinidade natural com um pensamento poético teológico.

Como foi dito acima, é possível verificar em Roland Barthes que na mística inaciana está implícita uma patodiceia teológica, enquanto funda uma certa “psicoterapia destinada a despertar, a fazer ressoar” uma “marca” de “origem divina”<sup>910</sup> em meio ao mundo dos afetos, em que a *poiésis*, é o *modus operandi* da mística inaciana. Roland Barthes vê nos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola um modo de desenvolver a consciência de si, pelo afloramento da linguagem, de modo que “não é preciso ser jesuíta, nem católico, nem cristão, nem crente, nem humanista para interessar-se por eles”<sup>911</sup>. Inácio é visto como *logoteuta*, um criador de linguagem para a experiência interior. Para o semiólogo francês, a lógica sequencial dos EE é uma “estrutura de interlocução” da experiência interior a fim de oferecer uma inteligência aos afetos inventando uma língua pela qual se dirige a divindade, dedicando-se ao labor das respostas possíveis, pelas quais a divindade lhe respondera, e assim é uma “arte” destinada a determinar a interlocução divina<sup>912</sup>.

Os elementos elencados para a linguagem inaciana do ponto de vista semiótico diz respeito ao 1) recurso à *escrita*<sup>913</sup> o que permite classificar os EE como “criação literária”; 2) *texto múltiplo*<sup>914</sup>, no qual se pode identificar quatro níveis de textos, o “literal” destinado ao que dá os exercícios, o “semântico” que estabelece uma linguagem para a interlocução entre o que dá os exercícios e o exercitante, o “alegórico”, que estabelece uma linguagem para a interlocução entre o exercitante e a divindade; e por fim o “anagógico” que é o meio pelo qual a divindade responde a alegoria oferecida pelo exercitante; 3) *mântica*<sup>915</sup> proveniente da concepção dos gregos de *manteia* enquanto “arte da consulta divina”, é usada por Barthes para identificar o modo de percepção do saber e da vontade divina para orientar o agir humano, sendo a mântica inaciana procura de “meios de captar o signo da divindade” por meio de uma *língua de interrogação* que estabelece um caráter binário de respostas (consolação e desolação); 4)

<sup>910</sup> BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 75.

<sup>911</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>912</sup> Ibidem, p. 41.

<sup>913</sup> Ibidem, pp. 35-37.

<sup>914</sup> Ibidem, pp. 37-41.

<sup>915</sup> Ibidem, pp. 42-47.

*imaginação*<sup>916</sup> como “conjunto de representações interiores”; 5) *articulação*<sup>917</sup> por meio do *discernimento* como modo de articulação da imagem, sendo esta privilegiadamente a da vida de Cristo como “matéria imitável” na “percepção imaginária” da concatenação das cenas; 6) *arborescência* ou *contraste*<sup>918</sup> como sistema de oposição virtual ou paradigmáticas que opera por uma ordem sintagmática como desdobramento possível da linguagem (Semana: Exercício 1, Exercício 2, Exercício 3...; Exercício 1: meditação, prelúdio, pontos; meditação: lugar, objeto; lugar: coisas visíveis, coisas invisíveis...); 7) *tópicas*<sup>919</sup> enquanto assunto da meditação; 8) *agrupamentos*<sup>920</sup> enquanto formas de organizar as articulações, contendo duas grandes formas: repetição e narrativa; 9) *fantasia*<sup>921</sup> como “cifra imediata do desejo” que provoca a catarsis a partir da coexistência do eu com a “existência deiforme” tirada do tema cristomórfico (imaginando Cristo Nosso Senhor diante de mim; “eu, fazer-me um pobrezinho e um escravozinho indigno, que olhar para eles, contempla-os e serve em suas necessidades, como se me encontrasse presente); 10) *Ortodoxia da imagem*<sup>922</sup> sendo a imagem enquanto visão interior a ocupa o espaço de predileção na mística, como suporte privilegiado da intuição imediata e do arrebatamento abrupto, no qual a divindade “fala” por imagens; 11) *contabilidade* como sistema discursivo de anotações, notas, pontos, preâmbulos, precauções, repetições...; 12) *balança* e *marca* como maneira de apresentar à divindade o dilema das alternativas dentro do equilíbrio de uma “igualdade perfeita” estando disponível tanto para um lado como para o outro da balança, seja lá qual o lado da marca divina. A *balança* é a forma imagética de organizar a disposição da indiferença inaciana.

A leitura semiótica dos EE e o elenco das categorias ajudam a compreensão de uma razão literária como modo de operar dos exercícios e consequentemente como modo de percepção do desvelamento de sentido na existência. Se para a patodiceia a *poiésis* é um modo de condução ao *Logos*, nos EE enquanto teopatodiceia, a *poiésis* é o modo de condução ao *Logos* da

<sup>916</sup> Ibidem, pp. 47-52.

<sup>917</sup> Ibidem, pp. 52-57.

<sup>918</sup> O autor usa a expressão árvore tendo como pressuposto a referência a categoria linguística Cf. Ibidem, pp. 57-59.

<sup>919</sup> Ibidem, pp. 59-61.

<sup>920</sup> Ibidem, pp. 61-64.

<sup>921</sup> Ibidem, pp. 64-68.

<sup>922</sup> Ibidem, pp. 68-72

perspectiva cristã, ambos como caminho de busca do *Humano do Humano*. Fazendo uso da proposta semiótica, em que os EE são um modo de construir uma linguagem, a mística é metapoética, enquanto modo de apreensão da *poiésis* divina na patodiceia humana, resultando na poesia de si, seja ela registrada pela pena literária, ou mesmo como teografia na própria existência.

A linguagem criada a partir do modo como Deus participa da patodiceia é que permite uma maior conhecimento de si, por meio de uma identificação mimética que dá forma ao desejo, quando então o “ser humano diz de si mesmo” Àquele que lhe despertou para os apelos do coração, e então a oração se torna poesia, como palavra significativa que traduz os movimentos do coração, colocando nesse “dizer o ouvido para auscultar”<sup>923</sup>, ali onde na oração tornada poesia de si, “Deus mesmo atua na Sua própria palavra”<sup>924</sup> assumida como modo de se comunicar.

Quando se “esta generosamente aberto a ouvir a poesia”<sup>925</sup> de modo que ao “dirigir o olhar” [*Auschau*] para algo, “depois resulte em si mesmo como poesia”, a “essência mais íntima da palavra poética” “aparece em forma de oração”<sup>926</sup>, então a poesia revisita o dogma como *cifra* permite a percepção de uma pré-apreensão [*Vorgriff*] afetiva [*ergriff*] ao evidenciar o elemento existencial da fórmula, permitindo então a *apreensão* [*ergreiff*] de quem é Deus sem que o esgote em um conceito [*Begriff*], mas o reconheça como mistério inapreensível [*umgrifbar*]<sup>927</sup>. O efeito dessa escuta da palavra primordial é a “união afetiva” [*Ursprüngliche Einheit*]<sup>928</sup> entre o ouvinte e Aquele que fala, na poesia tornada oração e na oração que se descobre poesia<sup>929</sup>.

<sup>923</sup> Ibidem, p. 449.

<sup>924</sup> Idem.

<sup>925</sup> “für Dichtung Aufgetan gehören” cf. idem.

<sup>926</sup> “Auschau hält nach etwas, was sich dann als Dichtung zeigt” cf. Ibidem, p. 441; 449.

<sup>927</sup> Há aqui um jogo de palavras do autor referente a sua antropologia. Pode se entender *ergreifen* por captar, pegar, que inisnuar a idéia de *apreender*. Para *ungreifbar* se usa comumente para o *inacessível*, porém aqui para manter a relação com o radical *greife*, pegar optamos por inapreensível. A importância desse jogo de palavras pede o pormenor da antropologia rahneriana do *Vorgriff* ou o conhecimento *a priori* como “pré-apreensão” do conhecimento, ou ainda a *estrutura a priorística do conhecimento* [*Die vorgreifende Struktur der Erkenntnis*]. O conhecimento *a priori* é o conhecimento da *ilimitação* porém na sua forma singular ou particular. É o universal particularizado, porém apreendido antes como universal *a priori* que ganha forma no *posteriori* histórico da forma dada. O conhecimento, portanto, é apreensão concreta [*ergreifen*] anteriormente apreendida [*vorgreifen*] de “algo” do inapreensível [*das ungreifbar*]. Desse algo é que elabora o *conceito* [*begriffen*]. Cf. GKG, pp. 42-46.

<sup>928</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>929</sup> Rahner faz referência ao *exame espiritual diário* entendido na espiritualidade inaciana como

Assim ao falar de um pensamento poético teológico, diz respeito tanto ao dizer quanto ao ouvir poeticamente, enquanto corresponde a uma *atitude* da *mística poética*, tal qual presente em Sartre, que permite no modo de *des-ocultar* sentido da vida, descobrir o sentido de Deus. A tradição então ganha o sentido de Gadamer como “língua de interrogação”, para citar Barthes, como caminho motivado por questões essências a fim de encontrar na *mimesis* um sistema mimético de figuração do texto à práxis, que se faz presente na lógica de conhecimento existencial dos EE, em que as catársicas categorias ricoeurianas da *pré-figuração* à *re-figuração* se desenvolvem ao longo da articulação das quatro semanas, desde a *Deformata reformare* da primeira semana como experiência estética do espanto hamartiológico à refiguração do *Confirmata transformare* da quarta semana, cumprindo assim o ciclo do *texto à ação*.

Contudo, no intervalo entre a *Reformata conformare* da segunda semana como assimilação da matéria imitável da percepção da imagem crística como apropriada à vontade de sentido se manifestando como excesso de humanidade, ou ainda na beleza epifânica da densidade da encarnação como *Humano do humano* exposto ao drama da *Conformata confirmare* na paixão da terceira semana em que melhor se tem o efeito do *otimismo trágico* no drama pascal, em uma tênue, porém distinta da forma do otimismo estético revisitado no projeto estético balthasariano. Na *Cristologia dramática* presente na *Teodramática* de Balthasar há uma perspectiva descendente, e, portanto, uma perspectiva “de cima” que enfoca a beleza do amor de Deus que sofre junto com seu Filho, perspectiva essa que influencia a teologia política de Moltmann<sup>930</sup> enquanto despe Deus da *apathiké* da metafísica aristotélica, e reveste a práxis em uma analogia da compaixão, entretanto o enfoque dado ao drama cristológico é atenuado na perspectiva balthasariana dos EE, mantendo o movimento da perspectiva de cima,

---

escuta atenta as moções do Espírito na alma, para reconhecer a ação de Deus e rejeitar o mal, comparando à escuta da poesia: “o cristão distinguirá essa palavra [usual] todos os dias da elevada e sagrada palavra poética, e observará atentamente com sensibilidade e rigor as diferentes classificações a fim de educar, para si e pra o outro, essa distinção de espíritos” [“Der Christ wird dieses Wort des Alltags unterschieden von dem hohen und heiligen Wort der Dichtung und empfindlich und streng über dieser wesentlich Rangunterschiede wachen und sich und andere zu dieser Unterscheidung der Geister erziehen”] cf. DWD, p. 453.

<sup>930</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus – Uma contribuição para a teologia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

enfocando que sobre a “Cruz de Cristo” está exposto o “Amor do Pai”<sup>931</sup>. Evidentemente tal enfoque privilegia o olhar voltado para a resposta que vem de cima, e não raro, é muito oportuno, e, portanto, não se trata de uma crítica exatamente, mas de uma percepção da diferença de enfoque entre o otimismo estético e o otimismo trágico. O ambiente de construção da categoria de otimismo trágico é como prisioneiro de Auschwitz, alguém que passa a ser um número: “nada fui senão o simples nº 119104” na “violenta luta pelo pão de cada dia e pela preservação e salvação da vida. Luta-se sem dó nem piedade”<sup>932</sup>

Em seu relato autobiográfico que chamou de *experimentum crucis*, Frankl visa apresentar “*atos apenas na medida em que eles desencadearam uma experiência na própria pessoa*” que os lê, atentando para um reduzido número de ex-prisioneiros que sobreviveram, “pois a atitude dos sobreviventes não é sempre fácil de compreender”<sup>933</sup>. Frankl enfatiza o efeito da *apatia* de como em duas semanas de campo de concentração, o horror, o compadecimento, a revolta, já não sensibilizam mais, pois a violência, os padecentes e os mortos constituem uma cena corriqueira<sup>934</sup>. A *apatia*, a *insensibilidade emocional*, o *desleixo interior* e a *indiferença* se apresentam como uma couraça. O sobrevivente vienense aponta como pessoas que alimentavam uma sensibilidade emocional, habituadas a uma vida intelectual e culturalmente ativa, e também o sentimento religioso conseguiam alimentar uma abertura “a possibilidade de se retirar daquele ambiente terrível para se refugiar num domínio de liberdade espiritual e riqueza interior”<sup>935</sup>. O psiquiatra vienense entendia que essa era única explicação possível para pessoas mais frágeis fisicamente suportarem mais a vida no campo de concentração que outros tipos físicos mais robustos.

O próprio Frankl narra uma experiência de refúgio interior pela capacidade da imaginação de produzir vivências afetivas e assim desvelar um sentido a vida,

<sup>931</sup> BALTHASAR, Hans Urs von. *Textos de Ejercicios Espirituales*. Col. Manresa. Bilbao: Ediciones Mensajero/Santander: Ediciones Sal Terrae, 2009, p. 236.

<sup>932</sup> Ibidem, *Em busca de sentido*, p. 6-7.

<sup>933</sup> Frankl não queria publicar o nome com o seu livro, mas apenas indicar o número de prisioneiro, como aversão a qualquer forma de exibicionismo. Cf. Ibidem, p.7- 8.

<sup>934</sup> “*Mais um acaba de morrer. Que acontece pela enésima vez, sim, pela enésima vez, sem despertar um mínimo de reação ou sentimento? Fico observando como um companheiro depois do outro se aproxima do cadáver ainda quente; um lhe surrupia o resto de batatas encardidas do almoço; outro verifica que os sapatos de madeira do cadáver ainda estão um pouco melhores que os seus próprios; um terceiro tira o manto do morto; outro, afinal, ainda fica contente por surripiar um barbante - imagine. Fico olhando, apático*” cf. Ibidem, p. 15.

<sup>935</sup> Ibidem, p. 24.

como modo próprio do *otimismo trágico* que transcrevemos na íntegra, dada a riqueza narrativa<sup>936</sup>:

Veza por outra olho para o céu aonde vão empalidecendo as estrelas, ou para aquela região no horizonte em que assoma a alvorada por detrás de um lúgubre grupo de nuvens. Mas agora meu espírito está tomado daquela figura à qual ele se agarra com uma fantasia incrivelmente viva, que eu jamais conhecera antes na vida normal. Converso com minha esposa. Ouço-a responder, vejo-a sorrindo, vejo seu olhar como que a exigir e a animar ao mesmo tempo e - tanto faz se é real ou não a sua presença - seu olhar agora brilha com mais intensidade que o sol que está nascendo. Um pensamento me sacode. É a primeira vez na vida que experimento a verdade daquilo que tantos pensadores ressaltaram como a quintessência da sabedoria, por tantos poetas cantada: a verdade de que o amor é, de certa forma, o bem último e supremo que pode ser alcançado pela existência humana. Compreendo agora as coisas últimas e extremas que podem ser expressas em pensamento, poesia - em fé humana: a redenção pelo amor e no amor! Passo a compreender que a pessoa, mesmo que nada mais lhe reste neste mundo, pode tornar-se bem-aventurada - ainda que somente por alguns momentos - entregando-se interiormente à imagem da pessoa amada. Na pior situação exterior que se possa imaginar, numa situação em que a pessoa não pode realizar-se através de alguma conquista, numa situação em que sua conquista pode consistir unicamente num sofrimento reto, num sofrimento de cabeça erguida, nesta situação a pessoa pode realizar-se na contemplação amorosa da imagem espiritual que ela porta dentro de si da pessoa amada. Pela primeira vez na vida entendo o que quer dizer: Os anjos são bem-aventurados na perpétua contemplação, em amor, de uma glória infinita. [...] A minha frente um companheiro cai por terra, e os que vão atrás dele também caem. Num instante o guarda está lá e usa seu chicote sobre eles. Por alguns segundos se interrompe minha vida contemplativa. Mas num abrir e fechar de olhos eleva-se novamente minha alma, salva-se mais uma vez do aquém, da existência prisioneira, para um além que retoma mais uma vez o diálogo com o ente querido: Eu pergunto - ela responde; ela pergunta - eu respondo. Meu espírito ainda se apegue à imagem da pessoa amada. Continuo falando com ela, e ela continua falando comigo. De repente me dou conta: nem sei se minha esposa ainda vive! Naquele momento fico sabendo que o amor pouco tem a ver com a existência física de uma pessoa. Ele está ligado a tal ponto à essência espiritual da pessoa amada, a seu "ser assim" (nas palavras dos filósofos) que a sua "presença" e seu "estar aqui comigo" podem ser reais sem sua existência física em si e independentemente de seu estar com vida.

Na experiência interior pode se reavivar o “mínimo de liberdade interior” que reencontra um sentido para viver, em meio à tragédia. A experiência do campo de concentração do pensador vienense o leva a afirmar “que inerente ao sofrimento há uma conquista, que é uma conquista interior”<sup>937</sup> apesar das condições impostas. Com efeito, “o sofrimento faz parte da vida, de alguma forma, do mesmo modo que o destino e a morte”<sup>938</sup>.

<sup>936</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>937</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>938</sup> Idem.

O que Frankl narra não diz respeito “somente no campo de concentração” mas tal sentido à vida não está dado, mas implica uma decisão<sup>939</sup> de “transformar a sua situação de mero sofrimento numa produção interior de valores”<sup>940</sup> de onde se desvela o sentido.

Para Rahner essa interpelação da vida é ação do Espírito que sustenta a vontade de sentido, sendo a poesia o modo privilegiado de escuta em sua concreticidade, ali onde se faz a experiência da dor e do sofrimento. Nesse sentido, a figuração [Gestalt] rahneriana caminha pela *Reformata conformare* da segunda semana em que se dá a conhecer a beleza da pessoa de Cristo como vivência estética tal qual fantasia literária, na classificação de Barthes, em que o sentido da existência cristã se desvela na concretização dos valores presente na narrativa da pessoa de Jesus. Há um encanto axiológico como proposta concreta de vida. Contudo, na terceira semana, que corresponde a paixão e morte da Cruz, a figuração Inácio-rahneriana privilegia a dimensão do *conflito* na “imagem de agonia” em que a morte é “algo totalmente *sem-sentido* [Sinnlos] e *sem necessidade de acontecer* [Nicht-sein-Sollendes]”<sup>941</sup>, uma “demência”, de modo que o efeito da *aplicação dos sentidos* como modo inaciano de contemplar na imaginação a estética do texto, é “terrível” [furchtbare], ainda que se saiba da proximidade do Pai, na dimensão antropológica, enquanto perspectiva ascendente, do humano a Deus, a experiência é de “abandono por parte de Deus [Gottverlassenheit]”<sup>942</sup>. Essa postura rahneriana corresponde a de “recusar o otimismo”, crendo que um “pessimismo cristão” [Pessimismus des Christentums] em relação a liberdade humana e conseqüentemente também a história, como “radical realismo” [radikale Realismus] dá melhor “testemunho da verdade” e assim presta da melhor forma possível um serviço em prol da “melhoria do mundo”. A “utopia de que um mundo funcionando em perfeita harmonia possa vir a ser criado pelo próprio homem inevitavelmente conduz a violência e crueldade maiores do que as que o homem quer banir do mundo”. O *otimismo* que alimenta

<sup>939</sup> “Ninguém pense que essas reflexões estejam distantes da realidade da vida e do mundo. Sem dúvida, poucas e raras são as pessoas capazes e à altura dessa elevada proposta. Pois poucos foram os que no campo de concentração mantiveram a sua plena liberdade interior e puderam alçar-se à realização daqueles valores possibilitada pelo sofrimento. E mesmo que tivesse sido um único apenas – ele bastaria como testemunho para o fato de que a pessoa interiormente pode ser mais forte que seu destino exterior” cf. Ibidem, p. 48.

<sup>940</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>941</sup> BIE, p. 222.

<sup>942</sup> Ibidem, p. 223.



alguma forma de romantismo “quer idealista, quer comunista”, é um “ópio para o povo” [*Opium des volkes*], quanto à “situação de liberdade” [*Freiheitssituation*] que o ser humano se encontra”<sup>943</sup>, pois a vida não faz sentido de per si, mas antes a liberdade deve ser conquistada.

Pode se falar então, de um *realismo da Cruz* em que no momento do sofrimento diante do fatídico a vida não faz sentido, e o amor do Pai não é evidente<sup>944</sup>. O *conflito* não é um elemento esparsos na estrutura rahneriana dos EE, mas é parte da existência cristã. Rahner situa o *conflito* como elemento que acentua a responsabilidade da liberdade como visão realista diante das escolhas na vida, situando-o imediatamente anterior à *Jornada Inaciana* na cena em que o menino *Jesus se perde no Templo* e já assim dirigindo-se, portanto, para o confronto da eleição dos “meios concretos”. Aí o *conflito*<sup>945</sup> é apresentado como discernimento da *vontade de Deus*, pois era da vontade de Deus que Maria e José exigissem o regresso do menino com eles, pois desejou pais responsáveis, do mesmo modo era vontade de Deus que o menino Jesus permanecesse no templo. Estabelecido o *conflito* e seu sofrimento como algo que não se visualiza sua dissolução, ele só pode ser entendido e resolvido na paciência do “princípio de solução” do “mais adiante” em que só é possível de se compreender *mais* a frente no tempo, com “humildade de fé e abnegação dos interessados”<sup>946</sup>. Assim a *Conformata confirmare* da terceira semana, se dá por aquilo que é capaz de suportar o conflito se dissolver no *mais à frente* da história. Esse “princípio de solução” de diluição do conflito no tempo rahneriano vem ao encontro do *otimismo trágico* frankliano, no qual o autor exemplifica mais plasticamente através daquele que sai do campo de concentração, e se depara com a essência do conflito, como “ausência de sentido”, diante da perda de tudo, da família, dos amigos, de sua vida, momento em que “a dor psicológica, a revolta pela injustiça ante a falta de qualquer razão é o que mais dói numa hora dessas”<sup>947</sup>, e se “vê a mercê do destino” o *otimismo trágico* de encontrar o que faz sentido apesar do absurdo se dá na diluição da dor no tempo em que “*virá também o dia em que*

<sup>943</sup> GKG, p. 116.

<sup>944</sup> “*Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?*” cf. Ibidem, *Worte vom Kreuz*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1980, pp. 62-63.

<sup>945</sup> “*Der Konflikt*” cf. BIE, p. 159-160.

<sup>946</sup> Ibidem, p. 161.

<sup>947</sup> Ibidem, *Em busca de sentido*, p. 17.

*toda a experiência sofrida no campo de concentração lhe parecerá um mero pesadelo*”<sup>948</sup>.

Deste modo, na cruz, em que o otimismo estético enfoca a partir de cima o amor do Pai, como de fato a fé cristã crê, no otimismo trágico, se enfoca a capacidade de Jesus em consumir a existência por aquilo que dá sentido a sua vida, exatamente o Reino de Deus como manifestação do amor do Pai. Na lógica existencial dos EE, o que dá sentido [*Conformata*] à vida, é aquilo que se confirma como sendo importante apesar de todo o sofrimento [*confirmare*].

O *otimismo trágico* é modo de transcendência da liberdade a partir da *transparência da vontade* a si mesmo diante de seus condicionamentos e apesar do que não faz sentido: “*A vida como a entendemos aqui não é nada vago, mas sempre algo concreto, de modo que também as exigências que a vida nos faz sempre são bem concretas. Esta concreticidade está dada pelo destino do ser humano, que para cada um sempre é algo único e singular*”<sup>949</sup>.

E por isso “a poesia é necessária”<sup>950</sup> porque “a poesia tem que falar do concreto”<sup>951</sup> e por isso se torna um “acontecimento” que permite encontrar o *sentido da sua própria situação da vida* apropriado sobretudo para o otimismo trágico de modo a ajudar a atravessar “o inferno da desesperança” da aparente “carência de sentido”. Ali então na concretude da existência, diante da tarefa constante de responder a vida com as atitudes, e a poesia, enquanto escuta e dizer poético, pode ajudar a encontrar a *revelação na práxis*<sup>952</sup> cotidiana desde o *pathos*<sup>953</sup>, ou seja, na subjetividade que vai alargando *performaticamente* a percepção da consciência de seus potências, de suas contradições, de seu contexto social. Se em Rahner as inquietações são movimentos pneumatológicos, “a poesia é em essência última, pressuposto para o cristianismo”<sup>954</sup>, pois “ocupar-se da

<sup>948</sup> Ibidem, p. 57.

<sup>949</sup> Ibidem, p. 48.

<sup>950</sup> “*Dichtung ist notwendig*” cf. DWD, p. 450.

<sup>951</sup> “*Dichtung muß vom Konkreten*” cf. Ibidem, p. 452.

<sup>952</sup> METZ, Jean Baptist. *La foi dans l’histoire et dans la société: Essai d’une Théologie Fondamentale Pratique*. Col. Cogitatio Fidei, n. 99. Paris: Cerf, 1999, pp. 246-255 ; cf. Ainda METZ, Johann Baptist. *Memoria passionis – Un evocación provocadora en una Sociedad Pluralista*. (en colaboración con Johann Reikerstorfers). Col. Presencia Teológica. Santander: Editorial Sal Terrae, 2007.

<sup>953</sup> Equivale ao que Schillebeeckx chamou de “passivo teológico” cf. SCHILLEBEECKX, Edward. *História Humana: Revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994, pp. 93.

<sup>954</sup> “*Das Dichterische ist, in seinem letzten Wesen Voraussetzung für das Christentum*” cf. Ibidem, p. 449.

*poesia é, de algum modo, poder ouvir a palavra da vida e vice-versa. Ali onde o ser humano aprende a ouvir as palavras do Evangelho realmente como palavra de Deus, em que Deus mesmo se dá, para no centro do seu coração falar e ser ouvido*”<sup>955</sup>. Por seu potencial de desvelar o sentido da vida “toda poesia autêntica amadurecerá o cristão aberto”<sup>956</sup> a ela. A questão da poesia é “autenticamente cristã”<sup>957</sup> e “desemboca na salvação do ser humano”<sup>958</sup>. Resta a pergunta se a tradição teológica comporta a *poiesis* em seu labor.

---

<sup>955</sup> “Der Umgang mit der Dichtung ist auf jeden Fall ein Stück der Einübung in das Hörenkönnen des Wortes des Lebens und umgekehrt: wo ein Mensch lernt, die Worte des Evangeliums wahrthalf als Gotteswort, das Gott selbst gibt, in der Mitte des Herzens zu hören” cf. Ibidem, p. 450.

<sup>956</sup> “aller wirklich großen Dichtung wird der reife Christ offen” cf. Ibidem, p. 451.

<sup>957</sup> “eine eigentlich christliche Frage” cf. Ibidem, p. 454.

<sup>958</sup> “die Frage nach dem Heile des Menschen einmündet”. Cf. Idem.

Alex Villas Boas Oliveira Mariano

**Teologia e Literatura como Teopatodiceia:  
Em busca de um pensamento  
poético teológico**

**TESE DE DOUTORADO**

**DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA**  
Programa de Pós-graduação em Teologia

**Volume II**

Rio de Janeiro  
Abril de 2013



**Alex Villas Boas Oliveira Mariano**

**Teologia e Literatura como Teopatodiceia:  
Em busca de um pensamento poético teológico**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Maria Clara Lucchetti Bingemer.  
Co-orientador: Prof. Antonio Manzato

Volume II

**Rio de Janeiro, abril de 2013**



**Alex Villas Boas Oliveira Mariano**

**Teologia e Literatura como Teopatodiceia:  
Em busca de um pensamento poético teológico**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof.<sup>a</sup> Maria Clara Lucchetti Bingemer.**

Orientadora

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Antonio Manzatto**

Co-orientador

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

**Prof. Alfredo Sampaio**

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Luiís Corrêa Lima**

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Ulpiano Vazquez Moro**

Faculdade de Filosofia e Teologia dos Jesuítas - FAJE

**Prof.<sup>a</sup> Denise B. Portinari**

Coordenadora Setorial do Centro de  
Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 12 de abril de 2013

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, da autora e do orientador.

### **Alex Villas Boas Oliveira Mariano**

Graduou-se em teologia pelo Instituto de Teologia João Paulo II, em 2005. Concluiu o Mestrado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em 2008 e o Doutorado pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 2013. É um dos membros fundadores da ALALITE – Associação Latino Americana de Literaturas e Teologias. Fundador e Editor da Teoliteraria – Revista Brasileira de Teologias e Literaturas e coordenador do Grupo de Trabalho de Religião, Arte e Literatura da SOTER – Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião.

#### Ficha Catalográfica

Mariano, Alex Villas Boas Oliveira

Teologia e literatura como teopatodiceia : em busca de um pensamento poético teológico / Alex Villas Boas Oliveira Mariano ; orientadora: Maria Clara Luchhetti Bingemer ; co-orientador: Antonio Manzato. – 2013.

2 v. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2013.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Teologia e literatura. 3. Sentido da vida. 4. Teopatodiceia. 5. Pensamento poético teológico. I. Bingemer, Maria Clara Luchhetti. II. Manzato, Antonio. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. IV. Título.

À minha família, mistério *a priori* da Trindade,  
que se prolonga no insistente exercício poético,  
do êxodo de nossa contradição humana,  
em direção ao *ágape*.

À minha noiva, *Alexandra Pedro*, pelo qual o  
*Logos* se fez amor, amizade e companheirismo,  
convite à eucaristia de meu coração.



## Agradecimentos

À professora Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer, pela disposição sempre generosa, incentivo e pelos espaços que me confiou.

Ao professor Dr. Antonio Manzatto, na qualidade de co-orientador, honroso interlocutor, pela confiança, amizade e incentivo.

À PUC-Rio, CAPES e FAPERJ, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

À minha noiva, Alexandra Silva Pedro, pela presença carinhosa e pelo companheirismo, especialmente para o término desse trabalho.

À minha família, Benedito, Maria Neuza, Michelle, obrigado pelo apoio, carinho, e sobretudo paciência na elaboração deste trabalho.

A todos os meus familiares pela participação afetiva que se fez presente.

À nossa querida poeta, Adélia Prado, pelo modo como nos apaixona pelo Logos que se fez poesia, e pela contribuição nesse trabalho.

Aos meus colegas da PUC-Rio.

A todos os professores e funcionários do departamento, pela troca de experiência, de ideias e anseios, sobretudo pela amizade que nasceu.

Aos professores que participaram da Banca Examinadora.

Ao professor Dr. Antonio Manuel Ferreira, pelo convite à participação como pesquisador no Projeto Teografias junto a Universidade de Aveiro, Portugal.

A todos os amigos que se fizeram presente, e especialmente à família de Estevão e Aline Moreira, pela generosa e acolhedora relação de amizade.

## Resumo

Mariano, Alex Villas Boas Oliveira Mariano; Bingemer, Maria Clara Luchetti. **Teologia e Literatura como Teopatodiceia: Em busca de um pensamento poético teológico**. Rio de Janeiro, 2013, 475p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia e de Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho tem como *objeto material* da pesquisa a *busca de sentido da vida* ou *patodiceia* inspirada na logoteoria de Viktor Emmil Frankl, (1905-1997) e o que a teologia tem a contribuir com a questão, verificando a sua capacidade de recepção sensível à problemática a partir da construção de uma *teopatodiceia*, no qual a teologia é vista como pergunta pelo sentido [*logos*] de Deus [Theós] na busca de sentido humana, tendo por base a *lógica de conhecimento existencial* extraída da teologia dos *Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola*, na perspectiva de Karl Rahner (1904-1984), como forma de explicitar a dimensão da existência cristã presente em sua antropologia teológica. Também é parte da proposta deste trabalho encontrar critérios para formular uma “razão literária” como *elemento formal* adequado à proposta da patodiceia, e consequentemente, da teopatodiceia, resultando assim naquilo que chamamos de pensamento poético teológico, como forma de desvelamento de sentido, ou ainda, o elemento existencial das fórmulas teológicas, por um empréstimo de pensamento da Literatura.

## Palavras chave

Teologia e Literatura; Busca de sentido; Teopatodiceia; Pensamento Poético Teológico.

## Abstract

Mariano, Alex Villas Boas Oliveira Mariano; Bingemer, Maria Clara Luchetti (Advisor). **Theology and Literature as Theopathodicy: Search for a theological poetic thought.** Rio de Janeiro, 2013, 475p. Doctoral Thesis – Departamento de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The aim of this present research is examine the relation between of *the meaning of life* other the *pathodicy* inspired by the Viktor Emmil Frankl's logotherapy (1905-1997) and what contribution the theology can make about the question. The Theopathodicy theoretical construction results from the Theology's openness to issue understanding as *theo-logy* the query about the *meaning* [*logos*] of *God* [*Theós*], in the human search for meaning. The theological basis of the work is the *logic of existential knowledge* present in Karl Rahner's (1904-1984) Theology of the *Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola*, as a way to see the Theological Anthropology in the form of Christian existence. Also, a second aim, as long as part of this proposed study, is find criteria to develop a literary reason, as far as formal element concerned to pathodicy, and consequently even the theopatodicy. And thus resulting in what we call poetic theological thought as a way of uncovering meaning, as well a proper way to make explicit the existential element of theological formulas for a loan thinking of Literature.

## Keywords

Theology and Literature, Search for meaning, Theopathodicy, Poetic Theological Thought.

## Sumário

### Volume I

Introdução	15
1. Por um pensamento poético teológico	28
1.1. O <i>lugar</i> na Teologia e na Literatura	29
1.1.3. Teologia e Literatura entre a <i>Estética Teológica</i> e a <i>Estética da Recepção</i>	29
1.1.4. A origem híbrida da estética teológica a partir das categorias de <i>recepção</i> e <i>não-recepção</i> da Literatura	44
1.1.3. A redescoberta antropológica da Renascença e a recepção da Teologia na Literatura	47
1.1.5. A ruptura estética entre cultura e fé: sob os auspícios do Iluminismo	51
1.1.5. A reafirmação da separação: a <i>não-recepção</i> da Literatura no século XIX	54
1.2. Teodiceia e Niilismo entre a Teologia e a Literatura	55
1.2.1. A crítica literária de Voltaire à Teodiceia: a <i>não-recepção</i> da Teologia	56
1.2.2. Da teodiceia ao niilismo como trajetória do conceito à percepção	65
1.2.2.1. A morte de Deus: Do otimismo estético a estética da Tragédia	65
1.3. A categoria do <i>pathos</i> entre o niilismo e Deus	74
1.3.1. Do <i>pathos</i> à <i>Ursprung</i>	76
Conclusão: A questão estética entre a Teologia e a Literatura	91
2. o pensamento poético como forma de patodiceia	98
2.1. Fundamentos de um pensamento poético	98
2.1.1. A <i>poiésis</i> e a <i>rethoriké</i> de Aristóteles	99
2.1.2. A <i>lógica poética</i> de Giambattista Vico	103
2.1.3. O <i>pensamento poético</i> a partir de Martin Heidegger	106
2.1.4. A poética do Nada - nadificação e o papel da Literatura em Sartre	110
2.1.4.1. A poética do nada e o apelo à liberdade	112
2.1.4.2. A mística humana e a poética do nada	120
2.1.5. Hermenêutica e <i>Poiésis</i> entre Gadamer e Ricoeur	122
2.2. O <i>pensamento poético</i> como <i>patodiceia</i> a partir de Viktor Frankl	131

2.2.1. A patodiceia: a odisseia do <i>Homo patiens</i>	132
2.2.1.1. Vontade de Sentido	132
2.2.1.2. A Liberdade e a Responsabilidade como horizonte da patodiceia	134
2.2.1.3. Consciência como órgão de sentido	136
2.2.1.4. O inconsciente espiritual em Frankl ou dimensão noogênica	138
2.2.1.5. A questão do Sentido da Vida ou o <i>Logos</i>	144
2.2.1.6. Valores e o sentido da vida	147
2.2.1.6.1. Valores criativos ou o <i>sentido do trabalho</i>	148
2.2.1.6.2. Valores vivenciais ou o <i>sentido do amor</i>	150
2.2.1.6.3. Valores de atitude ou o <i>sentido apesar do sofrimento</i>	152
2.2.1.7. O Sentido último ou o supra-sentido	153
2.2.1.8. Deus e o Sentido da Vida	154
Conclusão: Da teodiceia a patodiceia - o projeto de uma patodiceia como poesia de si.	158
3. Da mística a poesia: Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola como lógica de conhecimento existencial em Karl Rahner	164
3.1. Mística e Antropologia Teológica	165
3.2. Antropologia Teológica e Existência Cristã	173
3.3. Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola como <i>Lógica de conhecimento existencial</i>	178
3.3.1. A dinâmica dos EE como <i>lógica de conhecimento existencial</i>	183
3.3.1.1. A oração na perspectiva antropológica de Karl Rahner	184
3.3.1.2. O ato da oração na perspectiva da antropologia teológica de Karl Rahner	188
3.3.1.3. Graça como provocadora do conhecimento de si em Deus	194
3.3.1.4. A dinâmica <i>logopática</i> do conhecimento existencial	201
3.3.2. A logopatia a partir da <i>poiésis</i> de Jesus Cristo nos EE	206
3.3.3. Princípio e Fundamento	210
3.3.3.1. O homem é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus, e assim salvar-se	211
3.3.3.2. E as outras coisas são para que o ajudem a alcançar o fim para que foi criado	213
3.3.3.3. Há de usar tanto quanto o ajudem a atingir	

seu fim e há de privar-se tanto quanto dele afastem	214
3.3.4. A <i>Primeira Semana</i> dos EE e a hamartiologia cristã	215
3.3.4.1. A hamartiologia inaciana como estruturação afetiva	219
3.3.4.1.1. A hamartiologia angelical	223
3.3.4.1.2. A hamartiologia adâmica	223
3.3.4.1.3. A hamartiologia como ameaça constante à redenção antropológica	224
3.3.4.1.4. A hamartiologia personalizada como despersonalização	225
3.3.5. A <i>Segunda Semana</i> dos EE – a descoberta do <i>magis</i> a partir da <i>poiésis</i> de Jesus Cristo	228
3.3.5.1. Jesus como forma da <i>poiésis</i> cristã	230
3.3.5.2. A <i>poiésis</i> do Rei e seu Reino	233
3.3.6. A <i>Terceira Semana</i> dos EE – A paixão como fidelidade que liberta	247
3.3.7. A <i>Quarta Semana</i> nos EE – a glória de Deus e o sentido da vida cristã	250
3.3.8. Contemplação na ação – revelação na <i>práxis</i>	252
Conclusão: O projeto de uma <i>Teopatodiceia</i> da mística a poesia	254

**Volume II**

4. A <i>poiésis</i> cristã	267
4.1. A <i>poiésis</i> bíblica	267
4.1.1. A <i>poiésis</i> hebraica	269
4.1.1.1. Profecia e inspiração poética	272
4.1.2. Jesus poeta e a poesia neotestamentária	276
4.2. <i>Pathos</i> e <i>poiésis</i> na Teologia Patrística	280
4.2.1. A <i>theopoiésis</i> da Teologia Alexandrina	285
4.2.2. A <i>poiésis</i> da Teologia Capadócia	293
4.2.3. A retórica da “alma poética” de Agostinho de Hipona	300
4.3. Tomás de Aquino Poeta Theologus	313
4.4. A teopatodiceia de Dante a Kazantzákis	318
Conclusão: O <i>pensamento poético teológico</i> como forma da <i>teopatodiceia</i>	357
5. Com licença poética: A teopatodiceia pradiana como recepção da patodiceia drummondiana	365
5.1. Da morte da teodiceia para um Deus na poesia da vida	366
5.2. A mística poesia não religiosa de Carlos Drummond de Andrade	367
5.2.1. A mística da poesia irônica de Drummond (1930-1940)	371
5.2.2. A mística da poesia social de Drummond (1940-1951)	376
5.2.3. A mística da poesia metafísica de Drummond (1951-1968)	379
5.2.4. Deus, o amor e a mística atéia do poeta	385
5.2.5. Deus e a patodiceia drummondiana	388
5.3. A poética bíblica, lírica e existencial de Adélia Prado	390
5.3.1. Dimensão Existencial em Adélia Prado: Recepção estética da poética drummondiana	391
5.3.2.1. Dimensão Bíblica em Adélia Prado	394
5.3.2.2. O <i>modo poético</i> da lírica pradiana	397
5.3.2.3. A dimensão existencial e recepção criativa da poética drummondiana	400
5.3.2. A recepção estética da imagem de Deus na trajetória poética de Adélia Prado	403
Conclusão: A teopatodiceia como recepção estética da patodiceia	434
Conclusão final	436
Referências bibliográficas	450

## Abreviaturas

ALALITE I	ALALITE: Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia. I Colóquio Internacional de Literatura e Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2007 CD-ROM.
ALALITE II	ALALITE: Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia. II Coloquio Internacional de Literatura y Teologia, Pontificia Universidad Catolica de Chile: Santiago, 2008 CD-ROM
ALALITE III	ALALITE: Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia. III Coloquio Internacional de Literatura y Teologia, Universidad Catolica de Argentina: Buenos Aires, 2010 CD-ROM.
ALALITE IV	ALALITE: Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia. VI Colóquio Internacional de Literatura e Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2012 CD-ROM.
EE	<i>Exercícios Espirituais</i> de Santo Inácio de Loyola
PG	MIGNE, Jacques-Paul. <i>Patrologiae Cursus Completus. Series graeca</i> . Montreal: Bibliothecae Cleri Uniuersae:, 1965. [ <i>Patrologiae graeca</i> ].
PL	MIGNE, Jacques-Paul. <i>Patrologiae Cursus Completus. Series latina</i> . Montreal: Bibliothecae Cleri Uniuersae:, 1965. [ <i>Patrologiae latina</i> ]
ST (I-IX)	Tomás de Aquino. Suma Teologica. Volume I-IX
<i>Obras de Karl Rahner</i>	
BIE	<i>Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch</i>
DK	<i>Das Dynamische in der Kirche</i>
DWD	<i>Das Wort der Dichtung und der Christ In Schriften zur Theologie IV</i>
EPE	<i>Einübung priesterlicher Existenz</i>



ESKZ	<i>Element der Spiritualität in der Kirche der Zukunft</i>
GF	<i>Gnade als Freiheit</i>
GKG	<i>Grundkurs des Glaubens – Einführung in den Begriff des Christentums</i>
GW	<i>Geist in Welt: Zur metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin</i>
HdW	<i>Hörer des Wortes: Schriften zur Religionphilosophie und zur Grundlegung der Theologie</i>
OU	<i>Offenbarung und Überlieferung</i>
PIJH	<i>Palavra de Inácio de Loyola a um Jesuíta Hoje</i>
PuD	<i>Priester und Dichter In Schriften zur Theologie III</i>
SzT (I-XVI)	RAHNER, Karl <i>Schriften zur Theologie</i> . Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1962-1984. (16 volumen).
VNSG	<i>Von der Not und dem Segen des Gebetes</i>
23º SOTER	Anais do GT de Religião, Arte e Literatura da 23º Congresso Internacional da Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião. 2010.
24º SOTER	Anais do GT de Religião, Arte e Literatura da 23º Congresso Internacional da Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião. 2011.
25º SOTER	Anais do GT de Religião, Arte e Literatura da 23º Congresso Internacional da Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião. 2012.
TEOLITERARIA	Revista Brasileira de Literaturas e Teologia.

*La luz de la cocina em la mañana*  
*La luz de la cocina cuando el sol aparece*  
*Anaranjado entre las ramas negras*  
*y las flores celestes del jacarandá*  
*y el hombre hace el café, hojea un libro,*  
*se assoma al patio y piensa*  
*que es posible que llueva,*  
*que ya casi es la hora*  
*de despertar a su mujer, que hay ropa*  
*tendida de la soga, que el silencio*  
*con olor a humedad le recuerda su infancia,*  
*que la vejez se acerca*  
*y el poema se aleja*  
*y aún no sabe vivir.*

*Pablo Anadón, El trabajo de las horas*

## 4

### A *poiésis* cristã

*“Poeta, id est, Dei imitator, creator, dictus fuit”*

Christianus Ravius (1613-1677)

A relação entre literatura e teologia não se inicia na era moderna, pois já Alonso Schökel, em seu trabalho dedicado ao estudo literário da Bíblia entende que na patrística há uma atenção à questão da literatura por parte da teologia, sobretudo a partir do *Edito de Juliano* em 362dc em que proibia o acesso aos clássicos profanos no cristianismo imperial, desenvolvendo-se assim uma “autêntica qualidade literária formativa”<sup>959</sup>. Contudo, Jerônimo adepto da retórica de Cícero, não consegue compor essa união entre a cultura cristã e a cultura dita pagã, a ponto de entender que ser cristão era incompatível com a retórica ciceroniana<sup>960</sup>, e, portanto a Bíblia não servia como obra literária, sendo seu trabalho magistral uma tradução “*a-techné*”<sup>961</sup>, sem artifícios literários, mas fazendo uso de um latim vulgar, e que corrobora inclusive com a acusação de “rusticidade” dos cristãos. Questão essa particularmente grave em um momento em que o cristianismo vai se tornando não somente uma religião, mas uma cultura.

#### 4.1.

##### A *poiésis* bíblica

Para Schökel, há contudo, uma outra posição de autores em que os livros sagrados são vistos também como portadores de uma arte literária, concorrente com aquela arte que é motivo de vanglória dos pagãos, com elementos peculiares

---

<sup>959</sup> SCHÖKEL, Alonso. *Estudios de Poética Hebrea*. Barcelona: Juan Flors, Editor, 1963, p. 4. Para uma outra leituras sobre a gênese poética bíblica a partir de uma inspiração circunstancial cf. DHORME, Édouard. *La Poésie Biblique – Introduction à la Poésie Biblique et trente chants de circonstance*. Collection de la Vie Chrétienne. Paris: Édition Bernard Grasset, 1931.

<sup>960</sup> O próprio Jerônimo relata um sonho em que se via diante de um tribunal divino no qual ouvia a sentença: “És um ciceroniano e não um cristão; onde está o teu tesouro aí estará também o teu coração” (Epístola 22,30). Cf. DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003, pp.351-362.

<sup>961</sup> *Atechné* é uma forma de apresentação da retórica aristotélica que funciona como espécie de relato informativo, diferente das provas argumentativas que contém *techné*, ou seja, uma elaboração criativa e até mesmo artística. Cf. Ibidem, *Poética*, IX, 50.

da literatura hebraica que sequer os gregos conhecem, como apresenta Santo Agostinho em sua *Doctrina Christiana*, em que como grande professor de retórica se dedica ao problema da formação do orador/escritor, e entende que a *Sacra Scriptura* pode ser lida diretamente como se fosse a obra de um grande autor a fim de se assimilar seu estilo e a sua arte própria de expressar. Também Cassiodoro iria identificar “todos os recursos estilísticos dos clássicos” aplicados na Bíblia. Santo Isidoro de Sevilha no século VII chega a afirmar em suas *Etimologias* que a literatura era criação dos hebreus. E Beda apresenta as Escrituras não somente como um livro sagrado, mas que contém uma “eminência estilística” (*positione dicendi*). Schökel faz menção ainda ao que diz ser o mais ilustre comentador literário da Bíblia entre os judeus medievais no século XI, Moisés Ibn Ezra tentando, a partir dos tratadistas árabes e de Aristóteles, provar que a Bíblia é uma obra literária<sup>962</sup>. O que ocorre então é que essa relação é revistada no século XX, resultando em uma redescoberta do sentido literário da Bíblia, fonte teológica por excelência, dentro de um panorama científico, ou seja, à luz da ciência da linguagem<sup>963</sup>.

Entretanto, a relação literatura e teologia não se limita àquilo que poderíamos dizer de uma literatura bíblica, mas também a exegese patrística e medieval tem um apurado senso literário como mostra o trabalho de Henri de Lubac<sup>964</sup>, havendo inclusive uma literatura cristã<sup>965</sup> e ainda um modo poético de pensar o Mistério, que pode ser identificado inclusive no mais rigoroso trabalho da escolástica, sem perder de vista a necessidade da sensibilidade estética do labor teológico.

Por fim, na medida em que a literatura em geral e a poesia em particular são revisitadas como *modus operandis* da reflexão contemporânea e a necessidade de dar sentido à própria existência e a seu entorno, o diálogo com a teologia não é somente premente, mas antes permite a reafirmação de que ao lado do *logos* da filosofia, sempre esteve presente a *poiésis* da literatura no labor teológico.

<sup>962</sup> Ibidem, *Estudios de Poética Hebrea*, pp. 5-6.

<sup>963</sup> SCHÖKEL, Alonso. *A Palavra Inspirada – A Bíblia à luz da Ciência da Linguagem*. Coleção Bíblica Loyola, n. 9. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

<sup>964</sup> Cf. Ibidem, *Exégese Médiévale – Les quatre sens de L'Écriture*, op.cit.

<sup>965</sup> Sobre as formas literárias cristãs e tardo-antigas cf. MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina – vol. II. Do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média* – Tomo 1. São Paulo: Edições Loyola, 2000, pp. 30-42.

#### 4.1.1. A *poiésis* hebraica

A ideia de uma *poiésis* cristã é em alguma medida herdeira da *poiésis* hebraica. Para Schökel, é Robert Lowth (1710-1787) quem redescobre a importância teológica do estudo literário em oposição aos “teólogos metafísicos”<sup>966</sup> em sua obra *De sacra poesi Hebraeorum*<sup>967</sup> resultado de suas preleções em Oxford de 1741 a 1745. Para Lowth a hermenêutica teológica é deficitária porque desconhece a poesia hebraica<sup>968</sup>, base de sustentação do edifício da literatura bíblica, que deve ser lida como poesia, pois o “*fim da poesia é ensinar deleitando*”<sup>969</sup> e assim produzir o saborear da “*natureza íntima do poema*” que se realiza no profundo do *espírito* humano, estruturando as experiências vividas e unindo suas aparentes descontinuidades, pois a “*articulação interior é a raiz de toda a linguagem*” e portanto, “comum a todas as linguagens humanas”<sup>970</sup>.

Lowth compara inúmeros poemas bíblicos com os autores greco-latinos como Virgílio, Ovidio, Calímaco, Píndaro, Teócrito, Cleantes, Tirteo, Focílides, Teognis, Anacreonte, Homero, Eurípedes, Sófocles, Esquilo, Propércio, Luciano, Apolonio de Rodas e ainda faz aporte de tantos outros autores para explicitar a natureza poética da literatura bíblica como Platão, Aristóteles, Cícero, Quintiliano, Horácio, Plutarco, Longino, Herodoto, Hesíodo e “*otros más exquisitos*”<sup>971</sup> como Bion de Esmirna, Mosco de Siracusa, Estrabão, Varrão, Plínio, Servio, Demetrio Falereo, Veleio Patérculo, Apiano, Dion Casio, Macrobio.

Contudo, Schökel faz um verdadeiro inventário<sup>972</sup> da pesquisa em poesia

<sup>966</sup> Ibidem, Estudios, p. 9.

<sup>967</sup> LOWTH, Robert. *Lectures on the sacred poetry of the Hebrews*. Routledge: Thoemmes Press, 1995.

<sup>968</sup> “*Omnenque mostram hermeneuticam laborare, poesi hebraica non penitus pespecta*” cf. Ibidem, *Lectures on the sacred poetry of the Hebrews*, p. 549.

<sup>969</sup> “*Poetices finis est prodesse delectando*” cf. Ibidem, *Lectures on the sacred poetry of the Hebrews*, p. 181.

<sup>970</sup> Ibidem, *Estudios de Poética Hebrea*, p. 206.

<sup>971</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>972</sup> Apresenta a obra de vários autores após Lowth ter iniciado o caminho de investigação. Do século XVII apresenta Juan David Michaelis; Herder fundador do romantismo do *Sturm und Drang* no qual participa Goethe. No século XIX Claude Henri Augustin Plantier, bispo de Nîmes com edição póstuma de suas *Études littéraires sur les poètes bibliques* em 1842; a obra do alemão J. G. Wenrich premiado pela Academia de Belas Artes de Paris pela comparação entre a poesia hebraica e árabe em *De poeseos Hebraicae atque Arabicae origine, indole, mutuoque consensu*

bíblica, sobretudo da estilística vendo não somente a questão da forma, mas antes entende por *estilo* “o sentido e o modo de pensar” como “fonte” originante do “discurso” esse, do qual se extrai o “sabor” respectivamente do sentido a partir desse modo de pensar que funciona como uma razão que provoca a inquietação da pergunta (*ratio cogitandi*) a partir do sabor afetivo que o texto provocou<sup>973</sup>, estando o estilo voltado para essa provocação sensível inclusive. A literatura opta por um “enunciado analítico” que vai mapeando uma via de acesso ao sabor do sentido, onde está contida a “*íntima beleza*” que provoca a experiência estética do texto literário, de modo a conter nesse enunciado, enquanto expressão literária, uma esfera “lógica” que diz respeito à condução às inquietações provocadoras do pensamento; uma esfera “*imaginativa*” que através de um “sistema vivo de signos” permite um repertório de imagens “apto” para identificar as experiências dentro de uma “articulação”, a qual contém uma logicidade indutiva, de modo a estruturá-las dentro de um sentido possível entre a expressão da linguagem e a experiência do leitor/ouvinte; e ainda uma expressão “afetiva”<sup>974</sup> como elemento catártico da experiência sensível que foi mediada pela imaginação em um modo de [re]avivamento do texto atuando como um ato “estrutural” (Gestalt), uma vez que reaviva a experiência provocada pela inquietação. Esta possibilita uma nova articulação das imagens que permite repensar a forma da hermenêutica da vivência na linguagem de signos, e que por sua vez permite *nova* experiência afetiva com a *nova* estética advinda de uma nova percepção de sentido, constituindo-se em uma nova estrutura que é capaz de melhor traduzir, ou seja com maior precisão e *finesse*, as vivências internas, simplificando a compreensão<sup>975</sup>, e fornecendo às experiências vividas uma medida de sabedoria. Tal poética hebraica não está voltada para a métrica ou a rima, mas sim se estrutura em um paralelismo, em que o sentido da segunda parte do verso

---

*atque discrimine* também de 1842; o londrinho Richard Moulton com sua *Literary Study of the Bible* de 1896; a obra de revisão de E. König, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die Biblische Literatur*, publicado em Leipzig, em 1900; e finalmente no século XX com a obra de A. Wünsche, *Die Schönheit der Bibel*, em 1906; G. A. Smith com *The Early Poetry of Israel in its Physical and Social Origins*, de 1910; e ainda Gunkel como grande nome para o estudo dos gêneros literários e seus desenvolvimentos históricos com *Schriften des Alten Testaments in Auswahl* e *Israelitische Literatur* em 1906, bem como tantos outros mais autores como Hempel, Macdonald, Ludwig Köhler, Johannes Schmidt, Díez Macho. Cf. *Ibidem*, pp.3-54.

<sup>973</sup> *Ibidem*, p. 13

<sup>974</sup> Leminski apresenta a poesia como “paixão da linguagem” cf. LEMINSKI, Paulo. *Poesia: a paixão pela linguagem* In *Os Sentidos da Paixão*, op. cit., pp. 283-306.

<sup>975</sup> *Ibidem*, 208.

articulado com a primeira, estabelecendo relações<sup>976</sup> *sintéticas*<sup>977</sup> em que a primeira parte do verso serve de fundamento sobre a qual a segunda retoma, desenvolve e completa a ideia em uma relação de causa e efeito, divididos classicamente entre *sinonímicas* em que se expressa duas vezes a mesma ideia com palavras *diferentes*<sup>978</sup> e *antitéticas*<sup>979</sup> nas quais expressa a oposição ou contraste entre duas ideias. A função do paralelismo tem uma razão afetiva, de “alternância” que indica a condição de mudança da realidade, mas também de “repetição e ordenação” que vão estabelecendo “correlações”<sup>980</sup> entre as alternâncias e assim alinhavando um fio condutor no qual se evidencia a articulação como estrutura das vivências dando a elas a logicidade dos fatos e afetos remanescentes destes.

A ideia na poesia hebraica está contida na imagem, de modo que a estruturação das experiências se dá em uma articulação de imagens dispostas no paralelismo poético. A linguagem da poesia hebraica é uma “*linguagem de imagem*” que provoca movimentos internos. Sendo a linguagem uma transposição<sup>981</sup> a imagem da poética hebraica é um instrumento de estilização, ou seja, articular um sentido e um modo de pensar que seja capaz “configurar” a “realidade” e a “nossa experiência dela” de modo que a imagem poética não desfigura, mas “configura”<sup>982</sup> a consciência da experiência, enriquecendo a possibilidade de percepção ordenadora dos fatos vividos e dos afetos advindos destes. A linguagem literária não só revela a riqueza da vida interior, mas articula um sentido no movimento catártico provocado que desperta o pensar a partir da identificação com a imagem poética. A articulação proposta pelo autor conduz a uma percepção ordenada da realidade.

A imagem se produz ao apreender uma vivência de uma situação emocional em que o poeta está envolvido. Assim a imagem poética “procura o concreto e individual” como figuras do mundo, eventos, estados de alma do poeta, de modo que e a poesia é profunda e transcendente quando consegue transparecer o

<sup>976</sup> LEWIS, C.S. *Reflections on the Psalms*. New York: Harcourt/Brace/Jovanovich, 1958.

<sup>977</sup> Sl 19, 7-8; cf. ainda Ibidem, *Estudios de Poética Hebrea*, pp. 222-225.

<sup>978</sup> Cf. Sl 113,7; Cf. Ibidem, pp. 231-250;

<sup>979</sup> Cf. Sl 37,21; cf. Ibidem, pp. 251-268

<sup>980</sup> Ibidem, 201-202

<sup>981</sup> Ibidem, *El hombre de hoy ante la Biblia*. Colección Remanso. Barcelona: Juan Flors, Editor, 1959, p. 115.

<sup>982</sup> Idem.

universal presente no concreto<sup>983</sup>. Enquanto imagem do concreto a poesia busca o sensível, onde se pode apreender a “revelação do suprassensível” ou “espiritual” enquanto *movimento* de transcendência, pois *move* a percepção e a sensibilidade a uma nova consciência, a partir de uma reordenação da percepção. A sensibilidade desse movimento transcendente está contida na sensibilidade do poeta, de modo que o movimento de articulação das imagens indique não somente o movimento interior vivido pelo mesmo, mas o caminho para que outro percorra de modo performativo ao transpor a vivência na composição sinestésica da imagem, pois só pode haver a imagem no sistema da emoção<sup>984</sup>, como experiência estética onde ocorre um encontro com a experiência que a imagem contém transposta em linguagem de imagem. A imagem é uma classificação de acordo com os sentidos relacionados ao fato da sensação. Há uma analogia da experiência na imagem, *convergindo* o “sensorial” e o “figurativo” como elemento cognitivo da experiência como imagem mesmo, metáfora, símbolo ou mito<sup>985</sup>.

House e Storey vêem isso em Gerard Manley Hopkins como o estabelecimento de um *processo de criação*<sup>986</sup> de sentido no leitor/ouvinte. A imagem advém ao poeta de uma síntese imaginativa no momento da vivência ou da percepção de uma vivência no qual está contida a ideia a ser comunicada na imagem, como um “ornamento” da substância que é condição de possibilidade da comunicação, pois a forma não está dissociada da essência na linguagem poética, como mera informação, mas antes é performativa e de caráter intuitivo<sup>987</sup>, como sintetiza Meynet, a respeito da diferença entre a retórica grega e a retórica semítica como modo de pensar a composição poética, em que os gregos a formulam como discurso para convencer e os semitas, por sua vez, como um convite a uma trajetória, um caminho que o leitor deve tomar se quiser compreender, ou seja, “apreender junto” [*cum*]<sup>988</sup>.

#### 4.1.1.1.

#### Profecia e inspiração poética

<sup>983</sup> Ibidem, *Estudios de Poética Hebrea*, p. 278

<sup>984</sup> “Una imagen existe sólo en el sistema de la emoción” cf. Ibidem, p. 21 .

<sup>985</sup> Ibidem, 269-270

<sup>986</sup> HOUSE, Humphry; STOREY, Graham. *The Journals and Papers of Gerard Manley*. London: Oxford University Press, 1959, p. 139; 208.

<sup>987</sup> Ibidem, *Estudios de Poética Hebrea*, p. 281

<sup>988</sup> MEYNET, Roland. *Traité de rhétorique biblique* – Col. Rhétorique Sémitique, 4. Paris: Lethielleux, 2008, 283-344.



Para Abraham Heschel o profeta não tem uma teoria ou uma “ideia” de Deus, mas sim uma *compreensão* ou um *entendimento*<sup>989</sup> de um Mistério que se manifesta como uma realidade viva no mais profundo de seu ser. Uma ideia de Deus pode facilmente ser o substituto desta realidade viva, quando o discurso se situa distante dessa presença perturbadora da realidade interior. O profeta não oferece uma exposição da natureza de Deus, mas sim apresenta a *percepção* [*insight*] da preocupação de Deus para com o ser humano, *desvelando* as atitudes divinas para com ele formulando *imagens de Deus* que transmitam uma noção dessas atitudes como *bondade, justiça, sabedoria, unidade*<sup>990</sup> que compõe a linguagem bíblica como afirmação do *pathos divino* (divine pathos), sendo esta uma categoria central da teologia profética.

O Deus dos profetas nada tem a ver com o *theós apatiké* aristotélico, mas sim o entendimento das atitudes divinas para com o ser humano emergem da percepção do profeta do *pathos de Deus* e nisso consiste a profecia<sup>991</sup>. Se na compreensão grega o *pathos* diz respeito às paixões da alma entendidas como “emoções irracionais” que tomam de assalto a consciência humana e o controle sobre si, para a teologia profética o *pathos divino* se manifesta como um ato da liberdade de Deus, que contém uma intenção e uma determinada decisão. O *pathos divino* é uma reação à conduta humana quando esta abandona a justiça. A dimensão do *pathos* em Deus não é um atributo e sim uma situação, na qual se manifesta a indissociação entre *pathos* e *ethos* em Deus, e ainda o Seu íntimo envolvimento com a história do ser humano, nos quais os eventos o afetam em seu cuidado atento, constituindo assim a Sua essência enquanto natureza moral de Deus<sup>992</sup>.

O *pathos* enquanto uma paixão divina é a expressão da vontade de Deus, que nunca é neutro, acima do bem e do mal, mas sempre parcial em relação à justiça, e por isso manifesta sua *ira*. Heschel aborda a questão da *ira Dei* não a partir de uma psicologia das paixões com o enfoque nas manifestações irracionais, mas sim na *teologia do pathos* em que há uma disposição de repreensão moral de

<sup>989</sup> “The prophets had no theory or “idea” of God. What they had was an *understanding*” (grifo do autor) cf. HESCHEL, Abraham Joshua. *The Prophets – vol. II*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2007, p. 3.

<sup>990</sup> Ibidem, pp. 1-2.

<sup>991</sup> Ibidem, p. 3.

<sup>992</sup> Idem.

Deus quando há “um defeito em Sua justiça”. A *ira Dei* dentro de uma teopatia é vista como um dos modos da capacidade de Deus responder ao ser humano, manifestando Sua vontade de justiça, e assim se dando a conhecer em sua sensibilidade e múltiplas reações, em que Sua ira deve ser vista como “*justa indignação*” (grifo do autor) que deseja o fim da indiferença<sup>993</sup>.

Assim dessa relação íntima com Deus emerge a consciência profética em que se percebe intuitivamente a manifestação da presença do *pathos* de Deus, como uma “ponte sobre o abismo que separa o ser humano de Deus”<sup>994</sup> e de Sua vontade, sobretudo quando esta distância significa a falta de justiça.

Os profetas nunca relacionaram o *pathos* de Deus com sua essência, pois não é algo absoluto, mas uma forma de relação que une o eterno e o temporal, o metafísico e o histórico, sentido e mistério, e portanto, não percebe Deus em uma abstração do Absoluto, mas em uma íntima relação com aquilo que afeta a Deus, a saber o ser humano e sua história, em que o profeta se descobre como *homo sympathetikos* vivenciando em sua íntima sensibilidade não somente a presença de Deus, mas o modo como essa presença se manifesta em relação àquilo que move e afeta a Deus de acordo com o que acontece no mundo. O *pathos* denota não uma ideia de bondade, mas uma relação dinâmica entre o ser humano e Deus, uma convocação à viver a mesma paixão, a se envolver com a história humana<sup>995</sup>.

Para a consciência profética Deus não é o Totalmente Outro e nem é o numinoso o objeto de sua consciência religiosa, mas sim a dimensão do *pathos* como engajamento emocional que sensibiliza para um crescente e constante envolvimento com a realidade; tampouco o profeta compactua do “dogma dos filósofos de que a Divindade é apática”<sup>996</sup>, pois se para o estóico, sobretudo, a apatia é a virtude que imita Deus, para o profeta é a empatia<sup>997</sup>.

A empatia profética ou *sympathos* não é exatamente idêntico com a compreensão de *Imitatio Dei* como o seguimento de um protótipo irretocável no qual o que imita procura configurar-se em um modelo do passado dentro de uma compreensão de disciplina a ser seguida, mas constitui uma disposição da alma

<sup>993</sup> Ibidem, p. 63-64.

<sup>994</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>995</sup> “*passionate summons*” cf. Ibidem, p. 4.

<sup>996</sup> Ibidem, 42.

<sup>997</sup> “*sympathy*” cf. Ibidem, p. 38.

diante de circunstâncias dadas em determinada situação de se aproximar do *pathos* de Deus e de Sua presença viva em meio a situação. A ideia de *imitatio* historicamente está vinculada a um modelo, ao passo que a empatia profética pede uma “assimilação” ou um “entendimento criativo” pois a literatura bíblica não separa o “ser” do “fazer”, e o profeta assimila o agir de Deus como algo que compõe o seu próprio agir, de modo que o *pathos divino* inspira o *pathos humano* a imitação criativa em cada circunstância<sup>998</sup>.

Enquanto *homo sympathétikos* a empatia como virtude por excelência do profeta não diz respeito a uma auto-conquista, mas a uma auto-dedicação situada em uma estrutura dialógica de estar aberto a outra pessoa. No profeta, essa outra pessoa primeiramente é Deus no qual se descobre uma intensa identificação emocional com o Sujeito transcendente. A empatia profética não é mero êxtase no qual opera o inconsciente e o profeta se situa passivamente<sup>999</sup>, mas uma concórdia interna com Deus e sua posição em favor do ser humano. É mais que um sentimento, é um completo modo de ser em que a percepção do profeta indica como as coisas afetam a Deus e afetam o ser humano em que o significado intrínseco de ambos é o sofrimento no coração de Deus<sup>1000</sup>.

Assim, para Heschel a inspiração do profeta não está alienada da sua consciência, mas nasce de um instante de percepção que coincide com o *pathos* divino, um “flash”, porém de “luz perpétua” que passa a ser a própria lucidez empática do profeta<sup>1001</sup>, uma “intuição”<sup>1002</sup> em direção ao coração de Deus. Por isso o profeta é como um poeta que sofre um *raptus mentis* no qual concentrado em algo, de repente se vê inspirado no seu mais íntimo, de onde emergem suas imagens poéticas, como expressões de um processo interno, uma empatia com a posição de Deus. O que o poeta entende por “revelação divina” passa pelo processo de “inspiração poética”, pois a inspiração profética não é materialmente diferente do “*furor poeticus*”. Como poeta o profeta é dotado de sensibilidade, entusiasmo, ternura e um pensamento imaginativo de modo que a profecia é o produto da “imaginação poética” do profeta, ou seja, “profecia é poesia” onde a empatia divina passa por uma apreciação estética gerando as imagens poéticas da

<sup>998</sup> Ibidem, 101-103.

<sup>999</sup> Sobre a diferença entre “*sympathy*” e “*ectasy*” cf. ibidem, pp. 115-146

<sup>1000</sup> Ibidem, p. 91

<sup>1001</sup> Ibidem, p.146.

<sup>1002</sup> “*insight*” cf. p. 6

literatura bíblica, como forma de expressar o pathos divino, ou seja a *ruah*<sup>1003</sup> conduz empaticamente a consciência profética mediada pela inspiração poética.

A teopatia inspira à consciência profética à nova dimensão da existência humana, de que aquilo que afeta o ser humano atinge não somente sua vida, mas a vida de Deus que tem sua atenção voltada para a vida humana<sup>1004</sup>.

Nesse sentido Heschel coincide com Schökel de que Deus “inspira” algo Dele e o autor, na asserção da verdade revelada, contribui com as funções expressivas e impressivas da linguagem literária, a mesma que compõe a literatura bíblica<sup>1005</sup>, que carrega e transmite os “efeitos da inspiração”. Expressiva enquanto permite maior compreensão de um dado revelado, e impressiva enquanto impacta como “força” que impulsiona a agir, no mesmo Espírito que inspira a escrever e de quem lê, de modo que a poesia, e nesse caso a poesia profética, não é somente informativa, mas performativa, atuando não somente na região *intelectual*, mas também *afetiva* provocando um processo de mudança<sup>1006</sup>.

#### 4.1.2. Jesus poeta e a poesia neotestamentária

A relação *pathos* e *poiesis*, bem como *profeta* e *poeta* permanece na perspectiva do anúncio de Jesus de Nazaré, conforme a perspectiva de Pagola<sup>1007</sup>. Sua “paixão” pelo Reino de Deus é que o faz anunciar uma “notícia que lhe queima por dentro”, o tornando um “profeta apaixonado por uma vida mais digna para todos”. Essa “paixão”, “anima toda a sua atividade”, seu “verdadeiro significado e força apaixonante” e assim assume a “linguagem dos poetas” para ser “profeta do Reino de Deus” como “poeta da compaixão”<sup>1008</sup>. Em seu estilo próprio<sup>1009</sup> de usar as *mashal*<sup>1010</sup> indica que “na poesia encontrava a força mais

<sup>1003</sup> Heschel identifica no substrato semântico da *ruah* também a dimensão do pathos. Cf. Ibidem, pp. 95-97.

<sup>1004</sup> Ibidem, p. 6

<sup>1005</sup> SCHÖKEL, Luis Alonso. *A Palavra Inspirada – A Bíblia à luz da Ciência da Linguagem*. Edições Loyola: São Paulo, 1992, p. 93.

<sup>1006</sup> Ibidem, p. 228.

<sup>1007</sup> PAGOLA, José Antonio. *Jesús – Aproximación histórica*. 8ª Edición. Madrid: PPC, 2008, pp. 83-88

<sup>1008</sup> Ibidem, pp. 154; cf. ainda ESPINEL, José Luis. *La poesia de Jesús*. Salamanca: San Esteban, 1986; SCOTT, Brandon Bernard. *Jesus, Symbol-Maker for the Kingdom*. Filadelfia: Fortress Press, 1981; HEDRICK, Charles. *Parable as Poetic Fictions – The Creative Voice of Jesus*. Massachusetts: Hedrikson, 1994; BAYLEY, Kenneth. *Poet and Peasant – Through Peasant Eyes – A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*. Grand Rapids/MI/Eerdmans, 1983.

<sup>1009</sup> Bornkamm analisa que o modo de iniciar as parábolas com uma interrogação envolvente – “Qual de vós?” – é uma “forma metafórica que não tem nenhum paralelo nas tradições rabínicas”

vigorosa para inquietar as consciências e despertar os corações até o mistério do Deus vivo”<sup>1011</sup>. A poesia de Jesus, em continuidade com a tradição poético-profética faz uso de imagens para apresentar a presença de Deus na vida das pessoas a partir do imaginário extraído das experiências que os camponeses e pescadores conhecem em sua própria vida para ajudar a se “abrirem ao reino de Deus”. Em suas parábolas “sucede” algo performativo, que não se produz nas minuciosas explicações informativas dos mestres da lei, mas “comovem e fazem pensar, tocam o coração e os convida a abrir-se a Deus, mexem na vida convencional e criam um novo horizonte para acolhê-Lo e vivê-Lo de modo diferente”<sup>1012</sup>. A performance parabólica visa “captar” a presença salvadora de Deus de modo que “entrar na parábola” e se deixar transformar por sua força já é “entrar no Reino de Deus”<sup>1013</sup>. As imagens poéticas que Jesus elege para falar dessa presença de Deus são do “grão de mostarda” apresentando Deus atuando “silenciosamente no interior do nosso viver”<sup>1014</sup>; da “semente” para contagiar a “confiança total na ação de Deus”<sup>1015</sup> em que tal como a primavera há o momento em que Deus se manifesta como irrupção do grande mistério da vida; apresenta Deus sob a forma da cenas familiares sugerindo a “proximidade maternal de Deus” como a mãe que preparara o pão com fermento com medidas exageradas (três medidas) para o banquete da festa final com Deus<sup>1016</sup>; como um “tesouro oculto” que uma vez descoberto provoca imensa alegria<sup>1017</sup>. Como “poeta da misericórdia de Deus”<sup>1018</sup> desvela como Ele “busca apaixonadamente a reconciliação de todos” em uma festa<sup>1019</sup>; um Deus preocupado não com os nossos méritos mas em responder as nossas necessidades<sup>1020</sup>; procurava romper as “resistências”<sup>1021</sup> à misericórdia que a religião do Templo impactava nas mentalidades apresentado a “melhor metáfora de Deus” na “compaixão por um

cf. BORNKAMM, Günther. *Jesus de Nazaré*. Teológica: São Paulo, 2005, pp. 122-123.

<sup>1010</sup> Joachim Jeremias distingue as *mashal* enquanto gênero literário próprio da parábola hebraica distinta da alegoria dos gregos. Cf. JEREMIAS, Joachim. *As Parábolas de Jesus*. 9ª edição. São Paulo: Editora Paulus, 2004, pp. 7-15.

<sup>1011</sup> Ibidem, *Jesús – Aproximación histórica*, p. 116.

<sup>1012</sup> Ibidem, p. 120.

<sup>1013</sup> Idem.

<sup>1014</sup> Ibidem, p. 121 cf. Marcos 4,31-32.

<sup>1015</sup> Ibidem, p. 122. cf. Marcos 4,26-29.

<sup>1016</sup> Ibidem, p. 124-125. cf. Lucas 13, 20b-21; Mateus 13,33b.

<sup>1017</sup> Ibidem, p. 125. Cf. Mateus 13,44

<sup>1018</sup> Ibidem, p. 155.

<sup>1019</sup> Ibidem, p. 131. Cf. Lucas 15, 11-32.

<sup>1020</sup> Ibidem, p. 135 cf. Mateus 20, 1-15; Lucas 18,10-14

<sup>1021</sup> Cf. Lucas 7,41-42; Mateus 18,23-24;

ferido” e assim “o reino de Deus se faz presente onde as pessoas atuam com misericórdia”<sup>1022</sup> “introduzindo na vida de todos a compaixão” pois Deus “busca apaixonadamente” os perdidos tal qual o pastor para com a ovelha<sup>1023</sup>, de modo que a misericórdia não seja uma exceção mas uma “exigência normal”<sup>1024</sup>.

Jesus é um *poeta da Torah*<sup>1025</sup> e assim o faz porque a “encarna” no seu modo de ser com suas atitudes e palavras<sup>1026</sup> e sua inspiração provém da sua *empatia* com o Pai de modo que Sua vontade é fazer a vontade do Pai, ao mesmo tempo que participa *empaticamente*, em sua *kenosis* para lembrar Paulo, da condição humana, dos sofrimentos e das alegrias de seu povo. Por isso Jesus em sua poética inicia com “afirmações fundamentais acerca da vida com Deus” e “encerra com ensinamentos fundamentais acerca da vida pessoal”<sup>1027</sup>, e não somente por uma profunda intimidade com a Torah, mas pela comunhão *ontopatica* entre a vontade divina e a vontade de sentido humana em sua realidade teândrica, como crê o cristianismo, e por isso Ele próprio é a “parábola de Deus”<sup>1028</sup>. Nesse sentido, Jesus Cristo é a própria *Theopoiésis*, ou seja, a *poesia de Deus*, pois é afetado pelo *pathos* divino e humano, e ao imitar a vida humana em tudo, provoca a *catharsis* desse encontro, imbuído da justiça da Torah, e da compaixão de Deus, conjuga estas duas dimensões nas situações concretas da realidade do povo, de modo que em sua poesia, como expressão do *sympathos* hipostático, permite o penetrar da *ruah* ao atingir o *coração* como centro das decisões, mudando como se pensa, e consequentemente como se vive, nas atitudes a serem tomadas. Assim as *mashal* ou parábolas de Jesus, enquanto são expressão do Mistério de Sua vida de comunhão com Deus e a esta comunhão convidam e introduz, conduzindo do *pathos* a *práxis*, pela *mimesis* de Seu caminho, e *catharsis* metanoica ao Reino de Deus, através da *empatia* provocada pela

<sup>1022</sup> Ibidem, p. 139-141. Cf. Lucas 10, 30-36.

<sup>1023</sup> Ibidem, p. 143. Cf. Lucas 15,4-6; 8-9; Mateus 18,12-13.

<sup>1024</sup> Ibidem, p. 151.

<sup>1025</sup> Jacob Neusner fala da *Torah do Messias* a respeito de Jesus de Nazaré, no qual Ratzinger entende como uma “releitura” da Torah de Moisés, enquanto “nova leitura de partes essenciais”, deslocando a “fidelidade exterior” da leitura para uma “continuação da escuta” da *Torah* como palavra de Deus. Assim, Jesus não abandona o essencial mas resignifica a forma, tal qual uma licença poética. Cf. RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Editora Planeta, 2007, p. 101. NEUSNER, Jacob. *Un Rabino habla con Jesús*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008, p. 86ss

<sup>1026</sup> “La Torá se hace vida concretamente, en la actitud y en la acción, en el modo en que los maestros de la Torá la encarnan” cf. Ibidem, *Un Rabino habla con Jesús*, p. 86.

<sup>1027</sup> Ibidem, p. 83.

<sup>1028</sup> Ibidem, *Jesús – Aproximación histórica*, p. 86.

narrativa<sup>1029</sup> do Evangelho entre o ouvinte/leitor e Seu autor na medida em que um se identifica com o outro.

Ademais, pode-se considerar o todo daquilo que se chama de Novo Testamento de verdadeira literatura, pois se constituem como o *prolongamento* desse modo poético de Deus agir em Jesus e por meio Dele e de Seu Espírito na vida das pessoas, a começar pelo gênero Evangelho<sup>1030</sup>. Assim, deve-se levar em conta a epistolografia neotestamentária, bem como a continuidade-descontinuidade do gênero apocalíptico no judaísmo e sua rica interpolação de imagens poéticas<sup>1031</sup>.

Nas Epístolas Paulinas há certa continuidade da tradição poética bíblica<sup>1032</sup> enquanto faz uso de inúmeras “metáforas de salvação”<sup>1033</sup>, e bem como contém uma narrativa da “odisseia paulina”<sup>1034</sup>. Também é sabido que Paulo fez uso da poesia grega como *preambula fidei* quando em Atos dos Apóstolos, o autor faz menção a algo que “alguns dos vossos poetas tem dito”, a saber a citação “[...] *pois nele vivemos, e nos movemos, e existimos*”<sup>1035</sup> da *Crética* de Epimênides (600ac) e que também faz menção quando fala aos cretenses como sendo “seu próprio profeta”: “*Cretenses, sempre mentirosos, animais ferozes, comilões vadios*”<sup>1036</sup>, e a citação “[...] *porque dele também somos geração*”<sup>1037</sup> citando o *Hino a Zeus*<sup>1038</sup> de Cleanto (331-233ac) e *Fenômenos*<sup>1039</sup> de Arato de Solos

<sup>1029</sup> A ideia de poética narrativa como forma retórica que implica um efeito de *empatia* [*sympathy*] enquanto a narrativa está voltada para a experiência ao invés de uma lógica pessoal, de modo que obtenha um conhecimento sobre as situações vividas e assim organizem e interpretem a experiência a fim de alcançar algum sentido. Cf. SCHOLLES, Robert; PHELAN, James; KELLOG. *The Nature of Narrative*. New York: Oxford University Press, 2006; BOOTH, Wayne. *The Rhetoric Fiction*. Chicago: University of Chicago Press, 1961; TELLES, João. *A Trajetória Narrativa In Trabalhos em Linguística Aplicada*, n. 34, jul-dez. Campinas: Instituto de Estudos da Linguagem IEL-UNICAMP, 1999, pp. 79-92.

<sup>1030</sup> SCHÖKEL, Alonso; ASURMENDI, Jesús; MARTÍNEZ, Florentino; CARO, José S. *Bíblia e Literatura* In VV.AA. *A Bíblia e seu contexto*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1994, p. 402.

<sup>1031</sup> VANNI, Ugo. *La struttura letteraria dell' Apocalisse*. Morcelliana: Bréscia, 1980.

<sup>1032</sup> BRUNOT, Amédée; BOADA, Enrique. *El génio literario de San Pablo*. Madrid: Taurus, 1959.

<sup>1033</sup> Como “justificação (metáfora legal), “cancelar dívidas”, “redenção”, “libertação”, “gozar da cidadania” em um lugar que não é de origem. Ainda recorre a metáforas do cotidiano, do universo agrícola... formando verdadeiro “caleidoscópio de imagens” poético-teológicas cf. DUNN, James. *A teologia do apóstolo Paulo*. Paulus: São Paulo, 2003, pp. 381-386

<sup>1034</sup> Atos dos Apóstolos (=At), 9-28.

<sup>1035</sup> “evn auvtw/| ga.r zw/men kai. kinou, meqa kai. evsme, n” cf. At 17, 28.

<sup>1036</sup> “ei=pe, n tij evx auvtw/n i;dioj auvtw/n profh, thj\ Krh/tej avei. yeu/stai( kaka. qhri, a( gaste, rej avrgai,” Cf. Tt 1, 12.

<sup>1037</sup> “tou/ ga.r kai. ge, noj evsme, n” cf. At 17, 28.

<sup>1038</sup> “*Mais glorioso dos imortais, de muitos nomes, Todo-poderoso e para sempre, tu, ó Zeus,*

(ca.310-245ac), temas esses que também estarão presente no pensamento paulino na forma de participação cristológica<sup>1040</sup>. E ainda, Paulo cita *Menandro* (ca 342-292 aC) da obra *Thaís* quando fala aos coríntios que “*as más conversações corrompem os bons costumes*”<sup>1041</sup>.

#### 4.2.

#### **Pathos e poiésis na Teologia Patrística**

O que acontece metodologicamente entre a teologia neotestamentária e a teologia veterotestamentária volta a se repetir com a passagem para o mundo grego, em que há uma continuidade e uma descontinuidade. A exigência do diálogo com a filosofia grega acaba por transpor a *poiésis* em *logos*, não sendo, contudo uma sobreposição, mas antes uma justaposição em que ora caminham em paralelo, ora se integram. Há uma teologia patrística filosófica e uma teologia patrística poética. Kurian e Smith elencam 42 gêneros que compõem a ideia de literatura cristã<sup>1042</sup>.

---

*Soberano da natureza, e que guias com tua mão  
Tudo quanto existe, saudamos com louvores. Justo  
É que os mortais te invoquem em harmonia,  
Pois somos tua geração, e nós somente,  
De tudo quanto vive e se move sobre a terra,*

*Recebemos o dom da linguagem imitativa”*. Cf. tradução nossa a partir do texto bilingue em THOM, Johan. *Cleanthes' Hymn to Zeus*. Text, Translation, and Commentary. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, pp. 104-189. Cf. ainda PEARSON, Alfred Chilton *The Fragments of Zeno and Cleanthes* – with introduction and explanatory notes. London: C.J. Clay Publisher, 1891, p. 306ss.

<sup>1039</sup> “De Zeus começa; jamais deixemos

*De amar seu nome. Com ele, Zeus, estão cheios*

*Todos os caminhos que palmilhamos, e todos os negócios dos homens;*

*Enche “ele” também o mar, todo o ribeiro e baía;*

*E todos, em tudo, precisamos da ajuda de Zeus,*

*Pois também somos sua geração”* (Fenômenos, 1-5) cf. ARATUS, *PHAENOMENA* In *Callimachus, Hymns and Epigrams. Lycophron. Aratus*. Classical Library. Volume 129. London: William Heinemann, 1921, nn.1-5. Para o texto grego cf. ARATOS, Φ α ι ν ό μ ε ν α In *Bibliotheca Augustana*. Hochschule Augsburg, nn.1-5. Disponível em < [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S\\_ante03/Aratos/ara\\_ph01.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_ante03/Aratos/ara_ph01.html)>.

<sup>1040</sup> HUTTUNEN, Niko. *Paul and Epictetus on Law – A Comparison*. New York: T&T Clark International, 2009, pp. 20-36; Ibidem, *A teologia do apóstolo Paulo*, pp.447-471.

<sup>1041</sup> “fqeí,rousin h;qh crhsta. o`mili,ai kakai,” cf. 1Cor 15,33; Θαίς In SANDBACH, F. H. *Menandri Reliquiae Selectae*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

<sup>1042</sup> “*Apocalyptic Literature, Apocryphal Literature, Apologetics, Apostolic Fathers, Bible as Literature, Biography and Autobiography, Children’s Literature, Christian Drama, Christmas and Christian Festivals, Christological Literature, Church History, Biblical Commentaries, Conversion Literature, Creation Literature, Creedal and Early Conciliar Literature, Devotional Literature, Bible Translations, Epistles and Collected Letters, Fiction, Gender Literature, Gospels, Hagiography, Hermeneutical Texts, Liturgies, Media and Periodical Literature, Medieval Literature, Meditational Prose, Missiologies, Missions Literature, Monastic Literature, Mystical Writings, Pastoral Instructions, The Penitentials as Literature, Poetry, Prayer, Reference Works, Sermons and Homilies, Social Ethics, Songs and Hymns, Spiritual Formation and Counsel,*



Del Osso identifica uma *poética formal* presente nos hinos com temas de inspiração bíblica, ainda embrionariamente e datados da segunda metade do século II desde a época pré-constantina em um primeiro momento como a *Ode a Salomão* com 42 poemas escritos em grego proveniente de uma comunidade judaico-cristã da Síria com uma temática próxima à teologia joanina, mas também apropriado ao mundo qumrânico. Também há registro de um *Hino a Virgem Maria* escrito em forma de salmo abecedário próximo ao estilo da poesia latina do século III. Ainda neste período, na segunda metade do século III se encontra as *Instruciones* e *Carmen apologeticum* de Comodiano, de datação incerta, marcado por um acento milenarista expondo a história da salvação como a luta entre dois povos, um puro e um impuro. Somente com o início do período-constantino é que se inicia uma *poesia parafrástica*, representante da cultura oficial do cristianismo imperial, como reescritura da Bíblia ou das vidas de santos, considerada um prolongamento da *lectio divina* tida como alimento da alma do poeta. É nesse momento que temos nomes como Juvencus (ca. 330dc) e Sedulio (425-450dc) como poetas cristãos. Há também o surgimento da homilia métrica criada por Efrém, o sírio, o principal poeta da era patrística, seguido de Romano, o Melodo, considerado o “Pindaro cristão” por sua profunda inspiração e alto lirismo. No Ocidente, a poesia lírica cristã é representada por Prudencio (348-405dc), inserindo-se na disputa contra os judeus, pagãos e marcionitas<sup>1043</sup>. Há ainda uma hinografia ligada a liturgia como a obra *Ante saecula qui manes* ou *Fefelit saevam* e ainda a *Adae carnis* de Hilário de Poitiers inseridas no contexto da controvérsia ariana, e principalmente Ambrósio de Milão, como grande hinógrafo latino do Ocidente cristão, também anti-ariano<sup>1044</sup>.

Nesse período constantino um dos gêneros muito utilizados pelos poetas cristãos são a *centonaria* que denota ideia de *cento*, uma peça de tecido que pode ser uma cortina ou capa composta por diversas peças de pano e seu mais famoso autor é Proba Faltonia (ca. 360dC). Outro gênero famoso é o epigrama em versos

---

*Systematics, Women's Literature*” cf. KURIAN, George Thomas; SMITH, James D. The Encyclopedia of Christian Literature. Vol. 1: Genres and Types/Biographies A-G. Plymouth: Scarecrow Press, 2010.

<sup>1043</sup> DELL'OSSO, Carlo. *Poesia e Teologia nei Padri* In CATTANEO, Enrico; DE SIMONE, Giuseppe; DELL'OSSO, Carlos; LONGOBARDO, Luigi. *Patres Ecclesiae – Uma Introdução ala Teologia dei Padri dela Chiesa*. Trapani: Il Pozzo di Giacobe, 2008, pp. 267-278.

<sup>1044</sup> Os principais hinos de Ambrósio são *Aeterne rerum conditor*; *Deus creatur omnibum*; *Iam surgit hora tertia* e *Intende qui regis Israel*. Cf. Ibidem, *Poesia e Teologia nei Padri*, pp. 269-271.

hexamétricos cujo um entre os autores conhecidos são o papa Damaso (366-384dc). Destaca-se ainda, no século V, o nome do bispo *Paulino de Nola* com seus panegíricos e sua subentendida teologia atenta as necessidades materiais e espirituais dos pobres, destinatários primeiros da ação do bispo nolano. No século VI destaca-se o nome de Venanzio Fortunato com extensa produção literária como poesia de ocasiões, relíquias, epígrafos, epitáfios, panegíricos, e, sobretudo, por sua hagiografia escrevendo suas *Vitae* em prosa<sup>1045</sup>.

Entretanto, apesar dessa poética formal, há ainda um pensamento poético-teológico privilegiando a categoria *poiésis* no labor da mensagem e reflexão cristã. Na *teologia dos quatro sentidos*<sup>1046</sup>, como chamou Henri de Lubac em sua *Exégèse Médiévale* a respeito da maneira de interpretar a literatura bíblica pela teologia patrístico-medieval, em que há uma certa *razão literária* no desenvolvimento do labor teológico em que o sentido anagógico, tido como espiritual está já contido no elemento literário (sentido literal), de modo que é transposto para uma outra forma de “poema-imagem”<sup>1047</sup> (sentido alegórico) a fim de que permaneça sua *marca de beleza* [*caligrama*] para outro universo simbólico, permitindo assim que o modo de agir seja significativo, pois o belo manifesta a então “incompreensível bondade”<sup>1048</sup> (sentido tropológico), que uma vez desejada e assumida conduz à dimensão anagógica. Lubac mostra como esta dimensão anagógica sofreu várias interpretações ao longo da história, desde o sentido espiritual, para o teológico, e ainda o escatológico, variando seu sentido como “razão” ou “espírito” das Escrituras<sup>1049</sup>. Contudo, esse caminho do sentido visa atingir uma *mira profunditas*, uma “contemplação profunda” do Mistério, pois “as Escrituras estão plenas de um profundo sentido místico”<sup>1050</sup> e sendo assim de natureza mistérica “*a Escritura é como o mundo: indecifrável em sua plenitude e na sua multiplicidade de sentidos*”<sup>1051</sup>, uma “floresta de significado infinito”, “verdadeiro labirinto”, “céu profundo”, “abismo insondável”, “mar imenso”, “velas enfunadas”, “oceano de mistério” porque as Escrituras em sua

<sup>1045</sup> Ibidem, pp. 274-275.

<sup>1046</sup> “*Littera gesta docet, quid credas alegoria/Moralis quid agas, quo tendas anagogia*” cf. Ibidem, *Exégèse Médiévale*, vol. I, Premier Partie, p. 23.

<sup>1047</sup> Ibidem, p. 162.

<sup>1048</sup> Ibidem, p. 120.

<sup>1049</sup> Ibidem, p. 122.

<sup>1050</sup> “*L’Écriture est pleine d’un profond sens mystique*” Cf. idem.

<sup>1051</sup> “*L’Écriture est comme le monde: est comme le monde: «indéchiffrable dans sa plénitude et dans la multiplicité de ses sens*” Cf. Ibidem, p. 119.

forma literária são “capax Spiritus Dei”<sup>1052</sup> e seu sentido mais profundo, a saber o místico, se manifesta com uma “teofania” pois as Escrituras explicam aquilo que a criatura experimenta<sup>1053</sup>. Esta luz mais esclarecedora da divindade escondida é atingida pela contemplação das *imagens* ou *signos* literários que constituem a “superfície das Escrituras” como espelho das “formas sensíveis do mundo”, e assim a Escritura é como que o “sacramento” e “símbolo” da criação, pois ambas carregam um *character* divino, um “aspecto visível e sensível” de modo que ambas, a *Escritura* e a *criação*, são como que as vestimentas de Cristo, que podem ser lidas na experiência sensível da letra que contém o Espírito, ou seja, pela contemplação. Nesse sentido, a *anagogia* da exegese patrística e medieval é melhor entendida como experiência sensível de comunhão, ou seja, experiência *afetiva* que permite acolher o sentido efetivo dos fatos contidos no sentido literal das Escrituras, uma experiência de sentido *unitivo* com Deus. E aqui está a “fecundidade da Escritura”<sup>1054</sup> que de acordo com o autor, desde Bernardo, depois de Orígenes, Santo Agostinho, Santo Hilário, entre outros que defendem essa *multiplex intelligentia* que “engendra” um sentido de “*diversas maneiras de compreender, acomodada às disposições e as necessidades diversas da alma*” de modo que a Escritura é capaz de a todos reluzir, o que exige uma aproximação da letra com uma “douta ignorância” e não com um pretensão saber definitivo e de sentido exclusivo, para lembrar Nicolau de Cusa<sup>1055</sup>.

Tal poética não se caracteriza pela harmonia ou métrica, mas pela “força e solidez” de cunhar uma “visão de mundo”<sup>1056</sup>, não de modo meramente informativo, mas de modo performativo em que o sentido é apreendido como algo “do próprio coração”<sup>1057</sup> que se *apropria* do “sentido de Cristo” por se manifestar *apropriado* a si mesmo configurando-se nele uma identidade. Este sentido em sua dimensão objetiva é o “sentido das Escrituras”<sup>1058</sup> porém na dimensão subjetiva<sup>1059</sup>, como sentido apropriado às suas *disposições e necessidades*

<sup>1052</sup> “*infinita sensuum silva*” cf. Ibidem, pp. 120-121.

<sup>1053</sup> “*Scriptura explicat quae creatura probat*” Cf. Ibidem, p. 125.

<sup>1054</sup> “*fecondité de l’Écriture*” cf. ibidem, p. 123.

<sup>1055</sup> “*Inexplicabilis divinae Scripturae fecunditas per diversos diverse explicatur, ut in varietate tanta ejus infinitas clarescat; unus tamen est divinum verbum in omnibus relucens*” Cf. Idem.

<sup>1056</sup> Ibidem, p. 161.

<sup>1057</sup> “*de corde próprio*” cf. Ibidem, vol. I, Seconde Partie, p. 100.

<sup>1058</sup> Ibidem, vol. I, Premier Partie, p. 355.

<sup>1059</sup> Lubac apresenta como a dimensão subjetiva pode ser entendida como “sentido próprio”. Porém a dimensão subjetiva foi lida em chave de “heresia” por alguns autores que atribuíram a

interiores, é um “sentido dado pelo Espírito”<sup>1060</sup> que tem como efeito uma *intelligentia spiritualis*.

Com efeito, a Escritura contém a “inteligência da vida espiritual”<sup>1061</sup> enquanto é “grávida” do *Espírito de Cristo* mas é este, por sua vez que permite a “realização” do significado do Evangelho na vida da pessoa, pois “vivifica” o sentido, como que tornando-o vivo na medida em que passa a assimilar a *espiritualidade* de Cristo como *novo* modo de vida na consciência de ser filho amado pelo Pai, e disposto a viver em uma comunhão de vontades com Ele na busca do Reino de Deus que opera como “princípio interior” da leitura de si e do entorno.

Para a Patrística o objeto essencial das Escrituras é o Cristo, mas que é assimilado subjetivamente como movimento interior na dimensão do *pathos*, afetando o modo de viver, a percepção da vida e do agir paulatinamente configurando não à imitação padronizada, mas que inspira uma reinvenção da própria vida, nessa comunicação idiomática (*communicatio idiomatum*), ou seja, dos caracteres próprios do modo de ser. Esse sentido ainda que em um dinamismo subjetivo, não está dissociado da objetividade que contém o Cristo como elemento essencial do qual emerge o sentido, e portanto, há uma “dialética cristã”<sup>1062</sup> que contempla essa performance da *inteligência espiritual* entre o *Tempo* e o *Agir*. O *sentido de Cristo* marca a existência e com a percepção de um novo projeto existencial, no qual vislumbra algo de seu devir. Na novidade do Evangelho há um sentido de *Homo novus venit* que provoca a reflexão de si no Tempo, *passado* como compreensão mais profunda de si, *futuro* como nova possibilidade existencial, e *presente* como atitude a ser tomada em direção a uma *imitação* de Cristo, tal qual foi mencionado acima. O passado e o futuro delineiam o instante de apropriação do *ato* no qual se manifesta o instante do *kairós* em que ocorre a *passagem* da realização do signo. Neste instante no ato da decisão em direção a Cristo, é o ato de Cristo que produz tal páscoa, e esse ato se dá na ação do Espírito, que é tornada consciente pelas Escrituras, bem como alimenta a vontade

---

inadequação do discurso a um sentido ortodoxo tido como referencial de objetividade, como Jerônimo, por exemplo, ocasionando em um pré-conceito desta dimensão antropológica, contida na experiência de fé na qual se desenvolve a inteligência espiritual. Cf. Ibidem, vol. I, Secondie Partie, “*Subjetivisme et Intelligence Spirituelle*”, pp. 99-113.

<sup>1060</sup> Idem.

<sup>1061</sup> “*spiritualis vitae intelligentiam*” cf. Ibidem, p. 356.

<sup>1062</sup> Ibidem, vol. I, Secondie Partie, pp. 144-146.

para esse momento<sup>1063</sup>. Deste modo, a teologia dos quatro sentidos está orientada para essa *passagem* unitiva para com Deus e com seu povo, tornando-se – *um* com Ele em Seu Espírito, em que a *imitatio Christi* é possibilitada pela *mimesis* da *poiésis* do Evangelho.

Tal movimento é fruto de uma *theopoiesis*, ou seja, de um modo de “Deus fazer” essa união acontecer, *divinizando* o homem, ou seja, da ordem do “tornar” ou “ser feito Deus”<sup>1064</sup>. Esse tema já estava presente em Justino de Roma (ca. 110dc), ao falar de Adão e Eva feitos como Deus, livre do sofrimento e da morte. O gênero humano antes da “queda” da autossuficiência é livre dos tormentos da alma, vivem a *apatheia* tal qual é a natureza de Deus, de acordo com o “dogma” dos filósofos, apático e imortal. Voltar a ser “deus” para o homem, ou seja, livre do desespero e da morte, é possível pela obediência aos mandamentos de Deus<sup>1065</sup>, para o filósofo cristão.

Irineu de Lião (130-202dc) comentando a expressão “vós sóis deuses”<sup>1066</sup> da Septuaginta a respeito do uso de *elohim* no Salmo 82, faz menção ao batismo e a “graça da adoção”, pelo qual se pode chamar Deus de *Abba*, Pai, e como filhos adotados no Filho recebem deste a incorruptibilidade e a imortalidade<sup>1067</sup>.

#### 4.2.1.

##### **A *theopoiésis* da Teologia Alexandrina**

O primeiro autor a fazer uso mais sistemático da expressão *theopoiesis* é Clemente de Alexandria (150-215dC), que sofre uma forte influência de judaísmo helenista de Fílon (25aC-50dC), também da Alexandria. Para o judeu helenista, leitor da Septuaginta, a escolha do verbo *poiéin*<sup>1068</sup> indica a criação do nada e que contém a inspiração da *imagem* [*eikon*] e *semelhança* [*homoiousios*] de Deus que deve estar impressa na alma. Enquanto, pensador helênico a *semelhança*<sup>1069</sup> é o resultado da purificação da alma<sup>1070</sup>, porque a “sensação” [*aisthesis*] é “parente e

<sup>1063</sup> Ibidem, p. 146.

<sup>1064</sup> JUSTIN. *Apologie* II, 3,1 cf. *Apologie pour les Chrétiens*. Sources Chrétiennes, n° 507. Paris: Éditions du Cerf, 2006.

<sup>1065</sup> MOSSER, Carl. *The earliest Patristic interpretations of Psalm 82* In *Journal of Theological Studies*, vol. 56, n. 1, (2005), p. 38.

<sup>1066</sup> “geoi, evste” Cf. Salmo 81, 6 na tradução grega da Septuaginta.

<sup>1067</sup> IRINEU DE LYON, *Contre les hérésies*, livre IV, I, 2. Col. Sources Chrétiennes, n. 100. Paris: Éditions du Cerf, 1965.

<sup>1068</sup> Livro de Gênesis (=Gn) 1, 26-27.

<sup>1069</sup> O teólogo é “o;moiousioj tou geou” cf. Ibidem, Teeteto, 176b.

<sup>1070</sup> “yuch.n kaqhrai” cf. PHILON D’ALEXANDRIE. *La Migration d’Abraham*. Col.

irmã do pensamento”, porém é “irracional”<sup>1071</sup>. Abraão em sua busca de atender ao chamado de YHWH inaugura a trajetória em busca do *Logos* que é a Torah, a fim de que a alma não se perca em suas paixões e seus atos involuntários mas alcance a “verdadeira paixão”<sup>1072</sup> que é Deus. O modo como a alma vai se tornando amante da virtude se dá pelas *migrações* de sentido-imagem, do *literal* para o *alegórico*, pois sendo o profeta um “homem de visão”, o *asceta* deve buscar a “imitação da imagem”<sup>1073</sup>.

Clemente de Alexandria identifica na filosofia mosaica de Filon quatro tipos de migrações que constituem a dialética da intenção da Torah, e como ela deve ser recebida, a saber, a *história* como “*tipo*” ou figura literária<sup>1074</sup> que contém a “epopéia do grande mistério”; as *prescrições legais* como “*preceitos morais*”; a *liturgia* entendida como preceito cerimonial e classificada como “*signo*” e a *teologia* como “*profecia*”<sup>1075</sup>. Esses quatro sentidos (tipo, preceitos morais, signo e profecia) identificados por Clemente, tentam conciliar a literatura bíblica e a tradição filosófica, entendendo que esta última funciona como o antigo testamento dos pagãos, e ambas são *preambula fidei*, uma “ginástica preliminar”<sup>1076</sup> para a “*verdadeira filosofia*”, ou seja, a *teologia* no olhar do cristão alexandrino<sup>1077</sup>. Contudo os filósofos gregos devem ser chamados de “ladrões”, porque roubaram de Moisés, o estóico por excelência<sup>1078</sup>, e dos profetas as ideias mais profundas, sem ao menos reconhecer tal influência. Se a importância da filosofia grega se dá

---

Sources Chrétiennes, n. 47. Paris: Les Édition du Cerf, 1957, I, 1.

<sup>1071</sup> “alogon logikej” cf. Ibidem, I,3.

<sup>1072</sup> “avlh,qai paqo,j” cf. Ibidem, VII, 225, 15.

<sup>1073</sup> “mi,mhma kai eivkon” cf. Ibidem, II, 40, 15.

<sup>1074</sup> O “tu,poj” em Clemente é aquilo que serve de modelo, como na alegoria de Filon o “Egito é a alegoria do mundo” (Ai;guptoj de. o~ ko,smoj avllegorei/tai), ou seja, da *paidéia* grega (kosmikh|/ paidei,a|), entendida como a cultura helênica; Agar é a “residência do estrangeiro” (paroi,khsin) figura daquele que acolhe e ama a filosofia pagã; diferente de Sara que permanece fiel a Abraão; Isaac é “autodidata” (auvtomage,j) e assim é “figura [tu,poj] de Cristo”; Rebeca que pode ser traduzida por “paciência”. Cf. *Stromata* I, 30-32,4; 28,179,3.

<sup>1075</sup> *Stromata* I, 28, 179,3-4; cf. ainda Ibidem, *Exégèse Médiévale*, vol. I, Première Partie, pp. 171-177.

<sup>1076</sup> “progumnasi,aj” cf. *Stromata* I, VI, 33,1.

<sup>1077</sup> *Stromata* I, 2, 19-21; 13,58,1; V, 28-32.

<sup>1078</sup> O *Moisés* clementiniano segue a tipologia de Filon, como modelo de estóico: profeta, legislador, tático, estrategista político e filósofo. O modo como Filon em *Vida de Moisés* apresenta o personagem na condução de Israel a libertação do Egito o apresenta como *tu,poj* perfeito para o futuro modelo de grego, inspirador da política de Platão, marcada de virtudes cívicas e mestre na dialética. Cf. *Stromata* I, 23,151,1-179,4.

porque preparou o mundo para conhecer o *Logos*<sup>1079</sup> é a filosofia mosaica que oferece uma dialética mais adequada, sendo Moisés “mestre” de Platão, para captar a “força de Deus”<sup>1080</sup> cativando<sup>1081</sup> para conhecer a “vontade da Lei”, que permite a purificação de todas as paixões. Assim o sentido literal ou tipológico da Lei apenas carrega modelos, no entanto, se entender a dialética como “capacidade de discernimento”<sup>1082</sup> para a “formação da consciência a fim de “distinguir”<sup>1083</sup> as “confusões”<sup>1084</sup>, e classificar as coisas em princípios ou gêneros que permitam assim na medida em que toma consciência, passa a desejar a “vontade da Lei”, e essa “força permeia as atitudes”<sup>1085</sup> sendo “gerada nesse exercício de discernimento”<sup>1086</sup>, em que se “manifesta”<sup>1087</sup> a “integridade” [*onton katharon*]<sup>1088</sup>. Por isso, além de modelo, para aquele que busca na filosofia mosaica também a purificação das paixões para unir a própria vontade à vontade da Lei, ora encontra um “sinal” (*shmei/on*) que ilumina a própria alma na busca de distinguir as confusões; ora encontra uma “ordem” (*evntolh.n*) para se fazer o que é “certo” (*ovrqh,n*) entre as possibilidades todas; e ora encontra a inspiração de uma “profecia” (*profhteí,an*) e assim se pode extrair melhor o

<sup>1079</sup> *Stromata* V, I, 10,1. Por exemplo a “criação pitagórica” de que a matéria original foi moldada pelo *melhor operário* (demiurgo) tendo a si mesmo por arquétipo é um plágio da sentença bíblica de que “Deus criou o homem à sua imagem e semelhança”; bem como a recomendação de evitar a idolatria e noção de justiça de “não ultrapassar o jugo” afim de que “não transgrida a igualdade na distribuição de honra e justiça”. Cf. *Stromata* V, 5, 29,2; 5,30,1. Também acusa Platão do mesmo plágio cf. *Pedagogo* II, 10,9,2; 100,4.

<sup>1080</sup> “du,namij qei,a” cf. *Stromata* I, 178,1. Marcel Caster na editions da *Sources Chrétiennes*, nº 30 de 1951, optou por traduzir como “faculté divine”, parece apresentar um pressuposto racionalista de que então a razão ao tomar consciência das paixões, permite a posse da “perfeição” e “purificação” das mesmas, contudo mantemos em nossa opção de tradução a opinião de que o racionalismo em que o *logos* é identificado com uma espécie de “raciocinar divino” é um pressuposto insuficiente para leitura do fenômeno da dialética patrística. cf. *Ibidem*, p. 174: “une faculté divine, qui connait les êtres dans leur être et possède la perfection, car elle est déagée de toute passion”.

<sup>1081</sup> “evklhpte,on kai. tou/ no,mou th.n bou,lhsin” cf. *Stromata* I, 28, 178,3; O verbo *kleptw* em sentido concreto é usado para “roubar” utilizado pelo *kleptiko,j* (ladrão). Em sentido figurado é usado para “cativar o entendimento” ou ainda “apoderar-se por surpresa”. Cf. PEREIRA, Isidoro. *Dicionário Grego-Português/Português-Grego*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, [s.d.], verbete, *kleptw*. A edição da *Sources Chrétiennes* traduz por “recevoir”, o que julgamos insuficiente.

<sup>1082</sup> “fro,nhssi,j”. cf. *Idem*.

<sup>1083</sup> “nohta. diairetikh,”. cf. *Idem*.

<sup>1084</sup> “avmi,ktwj”. cf. *Idem*.

<sup>1085</sup> “h; du,namij peri. ta, tw/n ptagma,twn”. cf. *Idem*.

<sup>1086</sup> “ge,nh deiktikh,” cf. *Idem*.

<sup>1087</sup> “fai,nesqai”. cf. *Idem*.

<sup>1088</sup> “o;ntwn kaqaro.n” cf. *Idem*.

“ensinamento divino”<sup>1089</sup> das Escrituras.

Clemente não explica como teria sido essa influência mosaica nos gregos e nem como Pitágoras (século VI ac) e Platão (428-347ac) teriam acesso à *Septuaginta* que tem a primeira versão composta somente no reinado de Ptolomeu II, no Egito entre 305 a 285ac<sup>1090</sup>. Entretanto com isso, a alegoria alexandrina, defende o direito de cidadania e legitimidade epistemológica, da filosofia cristã para com a filosofia grega a partir da filosofia mosaica, para que possa então mostrar a “verdade mais adequada” [*orthós alethés*]<sup>1091</sup> da *gnose* cristã como conhecimento das coisas e de Deus. Inclusive daquelas melhor conhece por conhecer seu Criador, sendo por isso a *gnose* cristã capaz de melhor entender a “ordem do mundo”<sup>1092</sup> revelada pelo *Logos* que se fez carne e *Pedagogo*<sup>1093</sup> para conduzir a “vida perfeita” e “imortal” acolhendo a graça da “*uiopoiésis*”, de “*ser feito filho*”<sup>1094</sup> e assumir o modo de vida do Filho, colaborando com a ordem do mundo desejada por Deus. A *theopoiésis* atua como *pró-vidência*, ou seja, em prol da consciência [*pró-nous*] a fim de que possa discernir a ação do *Logos*<sup>1095</sup> e assim ser conduzida a alma, pelo modo que “inspira” a pensar e agir, a união com Deus. Essa é a visão, bastante influenciada pelo estoicismo, que Clemente irá demonstrar na *tapeçaria* (*stromata*) de autores e proposições filosóficas de que a *gnose* cristã é a verdadeira filosofia a ser seguida, porque a vive em maior profundidade ainda, o que se iniciou nas duas outras escolas.

Essa *theopoiésis* é “universal”<sup>1096</sup> mas há que se ter uma dialética adequada para se assimilar a vontade de Deus, antes manifesta imperfeitamente na Lei, e agora de modo perfeito na vida [perfeita] de Cristo, como aquela que é portadora do *teleios*<sup>1097</sup> de Deus, ou seja, a vida de Cristo realiza a finalidade da criação.

<sup>1089</sup> “*qei, aj didaskali, aj*” cf. Idem.

<sup>1090</sup> SPINELLI, Miguel. *Helenização e Recriação de Sentidos – A Filosofia na Época de Expansão do Cristianismo – Séculos II, III e IV* – Col. Filosofia, nº 145. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, pp. 63-78.

<sup>1091</sup> Sobre a demonstração das proposições da *gnose* da fé [*gnw/sij*] ou a filosofia cristã em relação a verdade das coisas [*avlhqe, j*] ela é uma opinião correta e adequada [*ei; n a; n ovrgw/j*]. cf. *Stromata* II, 9, 49,4.

<sup>1092</sup> “*diako, smhsin*” cf. *Stromata* I, 29, 182,2.

<sup>1093</sup> *Pedagogo* I, 4, 1-2.

<sup>1094</sup> “*ui`opoiou, meqa*” cf. *Pedagogo* I, 6, 26,1.

<sup>1095</sup> “*qei, an pro, noian*” cf. *Stromata* I, 5, 30,4; 17, 86,1. O substantivo *pro, noian* provém de *pro, nouj*, o que age em favor da consciência da verdade.

<sup>1096</sup> “*kaqo, lou pronoi, aj*” cf. *Stromata* I, 17, 86,1.

<sup>1097</sup> “*teleiou, me, qa*” cf. *Pedagogo* I, 26,1.



Em Clemente, a vida cristã é o modo mais profundo que se realiza o ideal de perfeição dos estóicos, porque é a *theopoiésis*, ou seja, o agir de Deus que conduz a alma à perfeição devido a *uiopoiésis* do Pedagogo, por ser Ele o Filho de Deus. Portanto, o caminho da vida perfeita, ideal de época, acontece na *uiopoiésis* do batismo, como graça que deixa a marca [*charisma*]<sup>1098</sup> da ação de Deus, ou seja, a *theopoiésis*. O batismo carrega não somente a graça da vida perfeita, mas a proposta da vida cristã, que na medida em que a vive, se é “iluminado” na consciência de ser “adotados como *filhos*” de Deus, e portanto, redestinado para alcançar a “vida que não acaba”<sup>1099</sup>:

[...] batizados, nós somos iluminados; iluminados nós somos adotados como filhos [*ui`opoiou, meqa*]; adotados somos feitos perfeitos; e tornados perfeitos, nós recebemos a vida que não acaba [...] Este trabalho [de Deus] recebe muitos nomes: graça, iluminação, perfeição, banho. Banho, pelo qual nós somos purificados de nossos pecados; graça, pela qual aquelas condenações merecidas por nossos pecados são removidas; iluminação, na qual nós contemplamos a imagem santa, luz salvífica do olhar penetrante de Deus; perfeito por não faltar nada.

O batismo enquanto banho diz respeito ao acolhimento do caminho que é possível por descobrir-se perdoado por Deus, a graça é o convite para “ser feito deus”, ou seja, para viver como filho. Mas quem pode ser chamado assim, como alguém divinizado (*theopoeta*)? Para Clemente são aqueles que são “mais fortes que os desejos, que vencem suas paixões, aqueles que tem a direção de todos os seus atos, os *gnósticos*, aqueles que são maior que o mundo”. Esses são “deuses” (*theoi*) e “filhos do Altíssimo” (*uioi upsistou*)<sup>1100</sup>.

A definição de filiação divina do filósofo alexandrino, permanece bastante estoica, pois contempla a ausência das paixões e ausência da morte, e esta vinculada àquela. Assim o banho e a graça constituem o início da “pedagogia” da *theopoiésis* que é a “religião”<sup>1101</sup> e se desdobra na busca da *iluminação* como indicação da verdade pela via da “contemplação de Deus” e da sua “ações santas” em uma “perseverança eterna” que constitui a *perfeição*<sup>1102</sup> que não separa o conhecimento (*gnose*) da sabedoria nem a práxis da justiça (*dikaiopragia*)<sup>1103</sup>.

<sup>1098</sup>“*carisma*” cf. *idem*.

<sup>1099</sup>“*apaqanatizo, meqa*” cf. *idem*.

<sup>1100</sup>“*qeoi, evste kai. ui`oi. u`yi, stou*” cf. *Stromata* II, 20, 125,4.

<sup>1101</sup>“*qeose, beia*” cf. *Pedagogo* I, 7, 53,3.

<sup>1102</sup>“*evpoptei, na qeou/ kai. pra, xewn a`gi, wn u`ptu, pwsij evn aivwni w| diamonh|/*” cf. *ibidem*, 54,1-2.

<sup>1103</sup> *Stromata* II, 10, 47,4.

Deste modo a iluminação e a perfeição se implicam mutuamente na *gnose* clementiana, sendo a *agapé* o seu fundamento<sup>1104</sup>.

Diante então da procura de sabedoria e justiça o *gnóstico* deve contar com a providência (*pronoian*) para iluminar seu modo de pensar e agir, buscando o “discernimento” (*dianoia*) do sentido (*logos*) inspirado pela *theopoiésis*, e que é percebido como experiência “estética” (*aisthesis*)<sup>1105</sup> do *Logos* escondido nas Escrituras que permite afastar a vontade das paixões, e participar da *energia* de Deus rumo ao *Logos* em sua lógica de filiação.

Essa *iluminação* visa então a purificação das paixões (*pathos*) que se dá pela depuração das *imagens* que representam os desejos humanos, a saber sua *fantasia*<sup>1106</sup>. Em Clemente o *pathos* é “sem sentido” (*a-logos*)<sup>1107</sup> e necessita de *imagens* para “conhecer a si mesmo”<sup>1108</sup> a fim de lhe oferecer um *logos* a respeito de si, contudo, o ser humano é vulnerável em sua *capacidade humana de ser afetado* (*pathos*) pela realidade provocando-lhe desejos com a “ilusão” de satisfação a “todo tempo e sem limites”<sup>1109</sup>. Essa ilusão “tipifica” na alma uma “fantasia” que a representa. Essa “imagem das paixões”<sup>1110</sup> se aproxima da alma perifericamente, e assim se esquia da atenção da consciência até seduzi-lá para o consentimento, resultando em um “distanciamento” da verdade<sup>1111</sup>.

Sem a depuração das paixões a vontade apaixonada por sua fantasia é mais forte que as resoluções sensatas<sup>1112</sup>, por isso a *gnose* clementiniana fala do “discernimento das fantasias”<sup>1113</sup> e dos movimentos provocados na alma<sup>1114</sup>. Deste modo implica na *gnose* do batismo a apreensão do *Logos* “iluminador”<sup>1115</sup>

<sup>1104</sup> Ibidem, 30,3-31,1.

<sup>1105</sup> “gnwstik.oj avfe,xetai me.n tw/n kata. lo,gon kai tw/n kata. dia,noian kai tw/n kata. ai;sqhsin kai. evne,rgeian a`martema,twn” *Stromata* II, 11, 50,2. Na editions da *Sources Chrétiennes*, nº 30, Caster opta por “sentido espiritual” a tradução de ai;sqhsij.

<sup>1106</sup> Ibidem, 20,111,4.

<sup>1107</sup> “pa,qoj evsti. yuch/j a;logon” cf. ibidem, 14, 61,2.

<sup>1108</sup> “gnw/qi salto,n” cf. Ibidem, 15, 70,5

<sup>1109</sup> “de. avpa,th sunecw/j evnapereidome,nh th|/ yuch.” cf. ibidem, 20, 111,4.

<sup>1110</sup> “eivko,na tou/ pa,qouj” cf. idem.

<sup>1111</sup> “avposta,sij” cf. *Pedagogo* I, 8, 64,4.

<sup>1112</sup> *Stromata* II, 15,63,2.

<sup>1113</sup> “diakri,nein ta.j fantasi,aj” cf. Ibidem, 20,111,2.

<sup>1114</sup> “fantasi,an kinei/tai” cf. Ibidem, 20,110,4.

<sup>1115</sup> “fwti,zwn” cf. Ibidem, 15,66,1.

que por meio das inúmeras imagens da literatura neotestamentária<sup>1116</sup> pelo qual vai se assimilando a sabedoria de Jesus<sup>1117</sup> que se manifesta de múltiplas e infinitas formas, pela arte, ciência, fé, profecia<sup>1118</sup>, porém de modo especial há que se fazer a “experiência [sensível] de Deus”<sup>1119</sup> que se distingue do sentido intelectual, se manifestando como uma “experiência do Espírito”<sup>1120</sup> e que permite acolher e se perceber acolhido como em uma experiência de encontro (*sinaisthesis*)<sup>1121</sup> que desperta<sup>1122</sup> a veneração para o amor de Deus, de modo que: “a gnose consumando-se no amor, aproxima o cognoscente do conhecido, como um amigo a outro amigo. E sem dúvida, tal homem, deste modo, alcance um ser igual ao dos anjos”<sup>1123</sup>.

Assim a alegoria conduz à experiência de contemplação das imagens do Evangelho, e “exercitadas”<sup>1124</sup> produzem a “docilidade da escuta” da Palavra em que o modo de se fazer “presente” de Deus é por meio da inspiração<sup>1125</sup> da imagem que desvela Alguém que “ama intensa e ternamente”<sup>1126</sup> ocorrendo uma identificação dos “mesmos sentimentos”<sup>1127</sup>. É quando então, o cristão se torna “receptivo”<sup>1128</sup> que se torna “imitador”<sup>1129</sup> do sentido destas imagens e passa a “cooperar”<sup>1130</sup> com a inspiração da *theopoiésis* por meio da iluminação que se lhe vai produzindo.

Assim no “exercício”<sup>1131</sup> efetivo porque afetivo da contemplação das alegorias, vai se depurando a verdadeira imagem a ser seguida e se alcança a

<sup>1116</sup> Clemente é o autor da patrística de sua época que mais faz uso da literatura neotestamentária. Enquanto Ireneu cita 865 passagens do Novo Testamento; Hipolito 259; Orígenes 934, Clemente faz uso do Novo Testamento 1608 vezes. Cf. COSAERT, Carl. P. *The Text of the Gospel in Clement of Alexandria – Col. The New Testament in the Greek Fathers*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008, p.2. 370p

<sup>1117</sup> “Ivhsou/ sofi, a” cf. *Stromata* I, 4,27,1.

<sup>1118</sup> “polumenw/ j kai polutro, pwj” cf. *Idem*.

<sup>1119</sup> “ai; sqhsin qei, an” cf. *Ibidem*, 4,27,2.

<sup>1120</sup> “pneu/ma ai; sqhsewj” cf. *Ibidem*, 4,26,1.

<sup>1121</sup> “sunai, sqhsij” cf. *Ibidem*, 4, 27,3.

<sup>1122</sup> Mouroux fala da experiência religiosa como portadora de um “*sentiment dynamogénique*” cf. MOUROUX, Jean. *L'Expérience Chrétienne: Introduction a une Théologie*. Paris: Aubier/Éditions Montaigne, 1954, p. 15s.

<sup>1123</sup> *Stromata* VII, 10,57,4-5.

<sup>1124</sup> “sunaskh, sewoj” cf. *Stromata* II, 6,26,4.

<sup>1125</sup> “avkouo, ntw n euvpei qei, aj parou, shj” cf. *Ibidem*, 6,26,1.

<sup>1126</sup> “filostorgi, a” cf. *Ibidem*, 16,75,2

<sup>1127</sup> “o`mogw, mosi filia” cf. *Idem*.

<sup>1128</sup> “paradoch/ j” cf. *Ibidem*, 6,26,1.

<sup>1129</sup> “mimou, menoi” cf. *Ibidem*, 20,124,3.

<sup>1130</sup> “sunergei/” cf. *Idem*.

<sup>1131</sup> “suggmasi, a|” cf. *Ibidem*, 20,122,1.

virtude da *apatheia*<sup>1132</sup> que permite a liberdade afetiva diante dos apelos interiores integrados com o *Logos* para adquirir a capacidade de se decidir pelo correto<sup>1133</sup>. Sem a liberdade da *apatia* a fantasia das paixões é mais forte que as resoluções. O ser humano é marcado pela “necessidade” e pela “ignorância”<sup>1134</sup> e não exercitado na *apatia* é passível de “atos involuntários”<sup>1135</sup> e irracionais fruto da alma que vulnerável ao sofrimento, e a necessidade marcada pela ignorância é seduzida pelas paixões que a escravizam.

A *apatheia* é uma virtude estoica que é bastante influente no pensamento alexandrino<sup>1136</sup>, e é ela que acolhe a *theopoiésis*. É difícil precisar se a apreensão de Clemente a respeito da *apatheia* é a mesma dos estóicos, pois para o filósofo cristão grego, a diferença entre cristianismo e estoicismo, é que aquele realiza melhor o ideal deste, pois a vida é igualmente marcada pela continência<sup>1137</sup>, leis, combate aos desejos, e superação das paixões, contudo, fato é que a *apatheia* cristã é fruto da amizade com Deus<sup>1138</sup>, como efeito do “amor que permanece no amado”<sup>1139</sup> e assim passa a enxergar com os olhos de Deus, e a se conhecer como “imitador de Deus”<sup>1140</sup>, não somente sua “imagem”, mas também sua “semelhança”<sup>1141</sup>, ou seja, capaz de *agapé*: “Viste o teu irmão, viste o teu Deus”<sup>1142</sup>.

O *teopoeta*<sup>1143</sup> em Clemente de Alexandria é aquele que cresceu na amizade com Deus e alcançou a *apatia* como liberdade afetiva, tornando-se unido a Deus, que ancora a existência em meio as tempestades das paixões. Ele não é arrastado pelas ilusões, mas antes atrai a presença de Deus co-laborando com sua *Providência*.

A *theopoesis* exige uma discussão a respeito do *ortoícone*, de uma imagem

<sup>1132</sup> Ibidem, 20,103,1.

<sup>1133</sup> “fro, nesin” cf. *Stromata* I, 4,27,3.

<sup>1134</sup> “avna, gkh|” e “avgnoi, aj” cf. Ibidem, 14,60,1.

<sup>1135</sup> “avkou, sion” cf. Idem.

<sup>1136</sup> Atanásio da Alexandria chega a dizer que no pecado de Adão é que nascem as paixões, e que é o abandono a elas que faz nascer o pecado, e a idolatria. Cf. ATHANASE D’ ALEXANDRIE. *Contre les Paiens*. Col. Sources Chrétiennes, nº 18. Paris: Éditions du Cerf, 1946, I, 3; 4;7-9.

<sup>1137</sup> “evnkra, teian” cf. *Stromata* II, 20,105,1.

<sup>1138</sup> Ibidem, 16,75,2.

<sup>1139</sup> Ibidem, *Patres Ecclesiae*, p. 135.

<sup>1140</sup> “mimou, meno j to. n qeo. n” cf. ibidem, 19,97,2.

<sup>1141</sup> “eivko, na kai. o`moi, wsin” cf. ibidem, 19,97,1.

<sup>1142</sup> “ei=dej to. n avdelfon sou(ei=dej to. n qeo, n sou” cf. *Stromata* II, 15,70,5.

<sup>1143</sup> *Stromata* IV, 23, 317 (PG 8)

adequada que se verifica na ortopraxia, como se evidencia na crítica de Clemente a Basílides, de entender a alma na imagem mito-poética do “cavalo de Troia”, em que ela mesmo conteria toda a origem das desordens das paixões, com um certo pessimismo, o que impede a *sinergeia*. A autêntica *imagem* acolhe a *theopoiésis* e conduz para a liberdade e para o amor ao outro, ao passo que as fantasias conduzem a alma para a escravidão, e centramento em si. A *theopoiésis* clementiniana se consolida na teologia alexandrina, sendo seguida não só por Orígenes, discípulo mais próximo de Clemente, mas segue o curso do pensamento como em Atanásio (ca.295-373dc) no seu combate ao arianismo, em que a *theopoiésis* da humanidade de Cristo diz respeito a Sua exaltação, ou seja, a divinização do humanidade assumida em Cristo<sup>1144</sup>. A *theopoiésis* não somente inspira a uma imitação de semelhança (*homoiousios*) mas insere o ser humano na *participação* da mesma natureza divina (*homouousios*), pois a Encarnação é a *theopoiésis* do Pai que ao exaltar a humanidade do Filho, *adota* toda humanidade. A *theopoiésis* do Filho torna-se *theopoiésis* da humanidade como iluminação, vivificação e herança da vida que não acaba. Aliás o “objeto” da Encarnação é a *theopoiésis* do ser humano pela partilha do Espírito de Cristo<sup>1145</sup>.

Cirilo de Alexandria (ca.375-444dc) irá também explorar a *theopoiésis* que acontece na ministração do *mistérion*, ou seja, dos sacramentos, especialmente na *Eucaristia* onde se partilha o Espírito de Cristo para uma vida cristã que seja *imitação* de Cristo, de modo que através dos “signos divinos” (*theosemias*) realiza a *força* (*dinamei*) e os *efeitos* (*energeia*) apropriados a cada signo, e assim “participa da vida divina”<sup>1146</sup> ao receber o Espírito que *purifica* a vontade de suas ilusões e *ilumina* a consciência de suas contradições<sup>1147</sup>, bem como é a “comunicação e partilha da natureza divina” pelo Espírito “segundo as Escrituras”<sup>1148</sup>.

#### 4.2.2.

<sup>1144</sup> Ibidem, *Contre les Païens*, I, 10; 11,39; II, 21, 70.

<sup>1145</sup> Ibidem I, III, 9.

<sup>1146</sup> “Qeou/ me, qexin” cf. CYRILLE D’ALEXANDRIE. Sur la Trinité III – Col. Sources Chrétiennes, n° 246 – Paris: Éditions du Cerf, 1978, *Dialogue* VI, 637,15.

<sup>1147</sup> “duna, mei kai. evnergei, a katorqou/n du, nasqai ta.j qeoshmi, aj” cf. Ibidem, 619,27-28. CYRIL OF ALEXANDRIA. *Commentary on the Gospel of St. Jean. Books I-VI*. Oxford: Pusey, 1872, II,5 (PG 73); cf. ainda *Scholia de Incarnatione Unigeniti* (PG 75, 1369-1420), 11.

<sup>1148</sup> “Qei, aj ga.r fu, sewj avpotelou, meqa koinwnoi, ( kata ta.j Grafa, j ” cf. ibidem, 637,17-18.

## A *poiésis* da Teologia Capadócia

Na teologia capadócia o tema da divinização do ser humano sofrerá uma mudança terminológica para o mesmo substrato semântico, em que se prefere o uso de *theósis*, ligado também à participação na vida do Mistério e um progresso moral. Tal questão implica uma depuração do *pathos*, porém não como na *apatheia* alexandrina, mas sim participação no *pathos* de Cristo. Gregório de Nissa (330-395dc) apresenta uma antropologia marcada pelo princípio da morte e pelo princípio da ressurreição, porém com a encarnação do *Logos* a paixão humana marcada pelo sofrimento é agraciada com a paixão de Deus marcada pela esperança da vida nova [que une o corpo e alma para sempre] pois o *pathos* do *protótipo* humano foi criado em vista do *pathos* do *arquétipo* da imagem crística, ou seja, o *pathos* humano existe porque há um *pathos* em Cristo, pois é o humano a imagem de Cristo e não este a imagem daquele<sup>1149</sup>.

Tal perspectiva está presente no Gregório de Nazianzo (329 a 389dC), em que a *theosis* acontece na participação do *pathos* de Cristo. Contudo se Gregório não faz uso da expressão *theopoiésis*, talvez distinguir da teologia alexandrina, o teólogo de Nazianzo, por sua vez, no último ano de sua vida *poetiza* de fato, a *theosis* de *Christo*. Esta acontece como resultado do batismo como caminho para o *conhecimento de Deus* no qual se inicia a busca da *iluminação* [*fothismós*]<sup>1150</sup> da consciência e da *purificação* [*katharótes*]<sup>1151</sup> das atitudes [*praxia*] e disposição interna para elas [*pathos*], pois o batismo não se reduz a um rito, mas enquanto experiência de um caminho deixa sua *marca* [*grammata*] afetiva profunda que opera como traço da própria pessoa [*charaktér*], pois o batismo enquanto caminho mistagógico visa atingir a verdadeira *imagem* [*eikona*] de Deus. Essa *iluminação* e *purificação* são realizados pelo *labor divino* [*theourgia*] que é acolhido pelo *exercício* da *contemplação* [*theoria*] e assim ocorre a comunhão com Deus, como participação do Mistério que resulta na alma humana como uma *nova mistura* [*miktos*] de naturezas, onde se participa da “mente da Trindade”<sup>1152</sup> não no sentido

<sup>1149</sup> NYSSENUS, Gregorius. *In Scripturae verba, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem mostram*, XVI, 5 (PG 44, 175-188); \_\_\_\_\_. *La Gran Catechesis*, pp.95-99 (PG 44, XVI,1-8)

<sup>1150</sup> “*fothismo, j*” cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE. *Discours 38-41*. Col. Sources Chrétiennes, n° 350 – Paris: Editions du Cerf, 1990, Or. 38,10 (122-124).

<sup>1151</sup> “*kaqaro, thj*” cf. idem.

<sup>1152</sup> “*Triado, j no, oj*” cf. PG 37, 1400-1401,15.

de compreender totalmente o Mistério, mas em uma “fusão paradoxal” que permite olhar a realidade com os olhos de Deus, ainda que por um instante, porém de tal modo que o olhar nunca mais volta ser o mesmo, pois na *theoria* teológica do nazianzeno, ou seja, a contemplação, não está restrita a uma perspectiva meramente *inteligível* (*noetós*)<sup>1153</sup>, mas fundamentalmente *sensível* (*aisthetós*)<sup>1154</sup>, enquanto experimenta aquilo que entende, sobretudo a amizade de Deus, em que o teólogo é um *filo-Cristo*<sup>1155</sup>. A *inspiração* para esse entendimento se dá por oferecer uma *imagem de Deus* [*eikón theou*]<sup>1156</sup> que corresponda ao sentido experienciado, e permita a imitação deste sentido, pois a inspiração interior permite a disponibilidade exterior. A “*inspiração*” é obra do Espírito<sup>1157</sup>.

A poesia de Gregório de Nazianzo, conhecido como “O Teólogo” é mediadora da *contemplação* como processo cognoscitivo de si e de Deus. O nazianzeno compôs sua *Carmina* em dois livros a saber, a *poemata theologica* subdividido em *poemata dogmática* (Princípios, Trindade, Espírito Santo, Inteligências celestes, O Mundo, A Providência, A Alma) e *moralia* (iluminação e purificação da alma), e a *poemata histórica* (Os Patriarcas, As pragas do Egito, Moisés e a Lei, a Vinda de Cristo, Sua Genealogia, seus Milagres, suas Parábolas, os doze apóstolos) terminando com um *Hino a Deus*<sup>1158</sup>.

Sua *poiésis* está a serviço da *theoria*, a fim de que alcance o sentido anagógico, a partir da restauração da imagem divina, que permite a releitura da imagem de si [iluminação e depuração] como imagem de Deus, inaugurando o processo de *metanoia*<sup>1159</sup>, como *mímesis* de Cristo, o *archétipos* do ser humano. A *teoria* ou *contemplação* vai gerando ações catárticas de inclinar os movimentos internos para o amor de Deus<sup>1160</sup>, que vão emergindo da *theósis* como uma

<sup>1153</sup> “nohto, j” cf. Ibidem, Discours 38-41, idem.

<sup>1154</sup> “aivsqhto, j” cf. idem.

<sup>1155</sup> CARVALHO, Margarida Maria de. *Paideia e Retórica no séc. IV d.C – A construção da imagem do Imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno*. São Paulo: Annablume Editora, 2010, p. 80.

<sup>1156</sup> “eikw, n qeou/” cf. idem.

<sup>1157</sup> “evmpnei/n” cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 27-31*. Col. Sources Chrétiennes, n° 250 – Paris: Editions du Cerf, 1978, Or. 28,14-15.

<sup>1158</sup> GREGORII THEOLOGI. *Poemata* In *Patrologia Graeca* 37, Tomus Tertius; \_\_\_\_\_. *Poemata* In *Patrologia Graeca* 38, Tomus Quartus

<sup>1159</sup> KALLERES, Dayna. *Demons and Divine Illumination: A Consideration of Eight Prayers by Gregory of Nazianzus* In *Vigiliae Christinae*, 61, Literatur Department: University of Chicago, 2007, p. 174.

<sup>1160</sup> GRÉGOIRE DE NAZIANZE. *Discours 1-3* – Col. Sources Chrétiennes, n° 247 – Paris: Editions du Cerf, 1978, Or. 1, 4 (76).

“*conversa mais pura com Deus*”. O gênio poético de Gregório convida a uma poesia íntima da natureza humana como pergunta de “quem eu sou?” apalpando as paredes cegas das próprias certezas, e fazendo acordar para si mesmo como descoberta íntima em que *a luz* da poesia altera a cor e o movimento das coisas ao atingir uma beleza mais profunda<sup>1161</sup>, resultando em um desencanto do mundo, daquilo que não permite enxergar a luz de Cristo, e desejando outra vida. Ademais, a poesia é o remédio da dor, o caminho da consolação<sup>1162</sup> que capta a inspiração divina e o insere na participação da epopeia divina, da paixão à ressurreição.

Enquanto *arquétipo*, “Cristo está inscrito no íntimo”<sup>1163</sup> do ser humano, de modo que a poesia expressa o que está impresso, por isso é a *profundidade* da poesia que eleva o sentido do *dogma*<sup>1164</sup> e se torna um catecismo que se pode aprender pelo coração<sup>1165</sup> através dos sinais sensíveis que a narrativa da poesia fala na linguagem dos homens e por meio do qual o Espírito Santo se faz conhecer<sup>1166</sup>, sendo assim a poesia gregoriana é uma “escola de eternidade”<sup>1167</sup>, ao passo que a heresia assim é definida por desfigurar a beleza do dogma.

O essencial da poesia do teólogo capadócio não é a métrica ou a harmonia, mas o *movimento* de ousadia e novidade, por não se restringir à fórmula teológica, mas acentuar o elemento material da experiência do qual emerge a fórmula, sendo a sua composição “sob os olhos” a fim oferecer a contemplação do movimento pneumático, pois o Espírito é o centro de todos os movimentos.

Entretanto, a mente humana não é capaz de manter mais que um instante momentâneo a imagem divina, de modo que se Gregório adota a cosmologia platônica de *participação*<sup>1168</sup> para apreensão do Mistério, a sua “eficácia epistemológica” se radica na epistemologia estóica enquanto a iluminação do modo de pensar, que inspira a precisão da linguagem a fim de oferecer novas

<sup>1161</sup> *Carmina de vita sua*, II, 1828-1855 (PG 37, 1157-1159).

<sup>1162</sup> *Carmina*, 2, 1, 34, 19-24; PG 37, 1308-1309.

<sup>1163</sup> *Ibidem*, *Discours* 38-41, Or. 40, 10; 15; 35; 37 (216-218; 228; 278; 282).

<sup>1164</sup> GRENIER, A. *La Vie et le Poésies de Saint Gregoire de Nazianze*. Clemont-Ferrand: Typographie de Paul Huber: 1858, p. 130

<sup>1165</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>1166</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>1167</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>1168</sup> IGLÉSIAS, Maura. *A relação entre sensível e inteligível: methexis ou mimesis?* In PERINE, Marcelo (org.) *Estudos Platônicos: Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, pp.91-112.



*ênfases* nas atitudes que melhor imitam as “impressões”<sup>1169</sup> do amor de Deus. É a *práxis* a *empíria* do *pathos* e a norma do *logos*.

Assim o conhecimento de Deus passa por uma primeira depuração do *hegemonikon* discernindo quais imagens correspondem ao movimento do Espírito que aponta para a profundidade do pensar e do agir, e quais imagens são *fantasias* que desejam conduzir a Deus de modo precipitado e incorretamente. Tais imagens de fantasia são “demônios” que atuam como “mestres do erro”, “ambíguas”, “tipos errôneos”<sup>1170</sup> igualmente com “falsas opiniões e impressões fantasiosas”<sup>1171</sup>. No entanto, a *iluminação* do pensar e a *depuração* do agir enquanto é insuficiente para discernir a origem dos pensamentos incorrem no risco de que as coisas consideráveis sejam negligentemente esquecidas ao passo que as coisas insignificantes venham a ser laboriosamente esgotadas<sup>1172</sup>. Deste modo, diferente da *apatheia* alexandrina que julga que a liberdade dos afetos é que permite o *logos* captar a *theopoiésis*, o caminho mistagógico batismal da teologia capadócia é fruto da imitação do *Christós paschoé* ou ainda como ficou conhecido na forma latina, *Christus patiens*, em que o *pathos* humano vai assimilando o *sotérion pathos* de Cristo<sup>1173</sup>.

A radical diferenciação da teologia capadócia em relação a *apatheia* alexandrina fica patente na *tragédia* gregoriana, que convida o espectador deste espetáculo teatral a apreender o *mistikón logon* narrado pela própria mãe do Cristo e daquele que é querido ao coração do Mestre, o discípulo amado, chamado de *theólogos*<sup>1174</sup>.

A *tragédia* é apresentada como “*atração da árvore*”<sup>1175</sup> o que denota a condição humana implicada no gênero de “Adão, o pai de todo o gênero humano”<sup>1176</sup> como recusa da *apatia* para a imagem da fragilidade humana diante do sofrimento, de modo especial do sofrimento de uma mãe diante da morte injusta de um filho justo e nascido de uma ação miraculosa de Deus. A Maria de

<sup>1169</sup> “evmfa, seij” cf. Ibidem, *Discours 1-3*, Or.2,7 (96).

<sup>1170</sup> “tu, poi planw, menoi” cf. Ibidem, *Discours 27-31*, Or. 27,3 (76).

<sup>1171</sup> “aivscra.j do, xaj kai. fantasi, aj” cf. Ibidem, *Discours 38-41*, Or. 39,7 (160).

<sup>1172</sup> Ibidem, *La Vie et le Poésies de Saint Gregoire de Nazianze*, p. 208

<sup>1173</sup> “CRISTOS PASCWN” cf. *Prologue, 1* In GREGORIE DE NAZIANZE. *La Passion du Christ*. Col. Sources Chretiènne, n° 149. Paris: Editions du Cerf, 1969.

<sup>1174</sup> “mistikw/n lo, gwn” cf. Ibidem, n.5.

<sup>1175</sup> “e; rnouj e; rwti” cf. Idem.

<sup>1176</sup> “Ada.m te pate, ra brotw/n” cf. Ibidem, n.1511.

Gregório Nazianzeno não é uma estóica, mas é apresentada com as cores e contornos de uma mãe humana<sup>1177</sup>, apesar de ser chamada de *Theotókos* durante toda a obra. Maria esconjura Judas e o chama de “aquele que profana a amizade”<sup>1178</sup>; seu coração desfalece<sup>1179</sup> e as palavras todas são confusas<sup>1180</sup> a dor é “mais forte” que suas “certezas”<sup>1181</sup> e na dor, a “extraordinária beleza” se perdeu<sup>1182</sup>.

O teólogo recorda que o Cristo aceitou livremente o seu caminho, e que Deus de uma maneira maravilhosa renovará dessa verdadeira “tristeza”<sup>1183</sup> pelo poder do Criador que “sofre por suas criaturas”<sup>1184</sup> e assim vão crescendo os dois na confiança Naquele que tudo pode, no “Deus inesperado”<sup>1185</sup> e “imprevisível”<sup>1186</sup>. A cruz é apenas um “estranho eclipse do sol”<sup>1187</sup> e a luz brilhante do dia se manifesta silenciosamente<sup>1188</sup>, penetrando ao fundo dos corações angústiados<sup>1189</sup>, agraciando com a plenitude do espírito e alegria imensa<sup>1190</sup> para se entoar um cântico de vitória<sup>1191</sup>. Essa vitória permite a confiança de ser instruído por Deus mesmo, na intimidade agora purificada e iluminada: “*Eu sou tua criatura, instrui-me, oh Logos, corrige-me tu mesmo aqui em baixo*”<sup>1192</sup>.

Há já na *gnose* gregoriana, ao invés da *apatheia*, uma patodiceia teologal, ou o que aqui chamamos de teopatodiceia, por responder àquilo que faz sofrer, descobrindo nessa “busca sincera”<sup>1193</sup> para dentro de si, a própria presença de

<sup>1177</sup> Grein julga que a Tragédia pascal vivida por Maria com perspectivas humanas profundas é uma “odieuse profanation” por contrariar mentalidade de Maria como modelo extraordinário de paciência. Cf. Ibidem, *La Vie et le Poésies de Saint Gregoire de Nazianze*, pp. 251-252.

<sup>1178</sup> Ibidem, *La Passion du Christ*, n. 345.

<sup>1179</sup> Ibidem, n. 465.

<sup>1180</sup> Ibidem, n. 615.

<sup>1181</sup> “u`perterei d'a;lghma tw/n evgwsme,nwn” cf. Ibidem, n. 770.

<sup>1182</sup> “ka,lloj xe,non” cf. Ibidem, n. 870.

<sup>1183</sup> “lupra.” Cf. Ibidem, n. 960.

<sup>1184</sup> “deigma kra,touj( auvtou paqo,ntoj u`per auvtw/n Aivti,ou” cf. ibidem, n. 997.

<sup>1185</sup> “ave,lptwn geo,j” cf. ibidem, n. 1130.

<sup>1186</sup> “avdokh,twn” cf. ibidem, n. 1134.

<sup>1187</sup> Ibidem, n.1205.

<sup>1188</sup> Ibidem, n.1919.

<sup>1189</sup> “pacnoume,naij kardiaj” cf. Ibidem, n. 2001.

<sup>1190</sup> Ibidem, n. 2113.

<sup>1191</sup> Ibidem, n. 2519.

<sup>1192</sup> “So,n eivmi pla,sma( su, me pai,deuson, Lo,ge( kai. plh/xon auvtoj filaga,qwj evnqa,de” cf. ibidem, nn. 2554-2555.

<sup>1193</sup> “ovrqw/j lo,goij” cf. Ibidem, n. 2340.

Deus como luz que penetra toda dor. Há um caminho de responder à vida que é também percorrido por Deus, como interlocutor da consciência.

O *pathos* gregoriano é a dimensão da manifestação do “coração angústiado” (*kardias pachoumenés*)<sup>1194</sup> que busca a luz de Deus em meio as trevas de sua dor. A angústia, doença da alma supõe já um desejo de homem novo, contudo aquele que recebeu de outro a revelação e não provém da própria experiência não resiste ao abatimento que advém da insuficiência das ilusões e das forças primeiras<sup>1195</sup>. A dor pode ser caminho para regenerar a própria alma onde se efetuará a aprendizagem e se perpetuará o sentido de seu destino e a fecundidade do mesmo. A angústia emerge do fundo da alma, da imagem do mundo divino que se esvai como “efeito vago e estéril instinto de imortalidade”<sup>1196</sup> pedindo uma imagem mais serena e profunda de Deus.

Faz-se necessário o *silêncio*<sup>1197</sup> de onde brota a angústia como “efusão involuntária” e “linguagem espontânea do coração”, pois no “ser humano palpita humanidade” e desejo de vida que encontra no Cristo a mais profunda humanidade arquetípica, que por sua densidade se constitui como imagem que não pode ser explicada (*eikon agrafós*)<sup>1198</sup>. Há uma influência da literatura sapiencial do Eclesiástico em que a inquietação existencial contagia toda a possibilidade da apatia<sup>1199</sup> e a poesia permite aflorar a consciência da experiência de si. Por isso a poética gregoriana explora desde a imagem satírica até a melancolia, como manifestação do coração humano.

Há na teologal patodiceia gregoriana, a via da meditação e da sabedoria que mantém a resiliência que não se abala”, provocada pela poesia do *Christus patiens* que permite assumir a condição de *homo patiens* a fim de alcançar a “bela serenidade, do amor gratuito [*agapé*] e da amizade<sup>1200</sup>. Assim, a divinização em

<sup>1194</sup> “kardiaj pacnoume, nhj” cf. Ibidem, n.1819.

<sup>1195</sup> Ibidem, *La Vie et le Poésies de Saint Gregoire de Nazianze*, p. 210

<sup>1196</sup> Ibidem, *La Passion du Christe*, n. 1819.

<sup>1197</sup> STORIN, Bradley. *In a Silent Way: Ascetism and Literature in the Rehabilitation of Gregory of Nazianzus* In *Journal of Early Christian Studies*, vol. 19, num. 2. The John Hopkins University Press, 2011, pp. 225-257; Carmina, 2,1,34,149-150.

<sup>1198</sup> “eivkw.n a;grafoj” cf. Ibidem, *La Passion du Christe*, n. 922.

<sup>1199</sup> Ibidem, *La Vie et le Poésies de Saint Gregoire de Nazianze*, p. 159; 222.

<sup>1200</sup> “O bi, stoj ga.r th/j kalh/j h`suci, aj kai. th/j avkarfnou/j avga, phj kai fili, aj( to, te fronei/n eu= swfronei/n t’ evn tw|/ bi, |w threi/ ta. pa, nq’( w`j avsa, leuta prosme, nein” cf. Ibidem, *La Passion du Christe*, nn. 1800-1804.

Gregório tem como efeito, não a *apatheia* alexandrina, mas *hesichia*, ou seja, a serenidade que emerge da amizade crescente em Deus que se ocupa do sofrimento humano e em meio a Ele manifesta a *via da suprema beleza*, imagem que ninguém pode explicar<sup>1201</sup> como um sentimento sólido da presença de Deus que tudo pode e que triunfa na angústia<sup>1202</sup>. É assim que o cristão “será como deus”<sup>1203</sup>, cristificado<sup>1204</sup>, tornado filho em seu modo de pensar e ser. O dogma é portador da beleza de Deus, e a *poiésis* é sua via de acesso, na medida em que provoca a identificação ao desejo da vontade de Deus, vontade de beleza para suas criaturas. Em Gregório pode se pensar que a contemplação [*theoria*] é mesma fonte para a teologia e a poesia, e ambas estão a serviço de uma *paidéia cristã*<sup>1205</sup>.

A ideia de *poesia* no cristianismo patrístico é correlata à imagem que permite uma experiência poética<sup>1206</sup> como Mistério de Deus, de modo que a *alegoria* e a *tropologia* são caminhos para a *anagogia*, para o sentido unitivo de comunhão de vontades, tema esse que tem em seu substrato semântico a ideia de divinização, *theósis* na teologia capadócia, e *theopoiésis* na teologia alexandrina. Ambas implicam pensar um caminho para essa comunhão que é provocada pelo próprio Deus, mas que se pede a adesão livre de um convite, o que faz com que o caminho para a divinização seja primeiramente o caminho para a liberdade, buscando maior clareza de si e do caminho, bem como depurando as fantasias que desfiguram a realidade, e conseqüentemente, a beleza de Deus presente nela. Assim se a alexandria entende que a *apatheia* é a virtude por excelência, a capadócia prefere a *hesichia*, a serenidade diante daquilo que a alma venha a sofrer, contando com um Deus que sofre junto pelas criaturas e se faz presente como convite a confiança em seu agir, resultado da *iluminação* e da *purificação* que constituem a *catharsis* gregoriana. A serenidade gregoriana é mediada pela poesia que permite alcançar a inexplicável beleza do amor de Deus, fonte de consolação, e alicerce para a liberdade de se desvencilhar das ilusões na medida

<sup>1201</sup> Ibidem, n. 923.

<sup>1202</sup> Ibidem, nn. 982; 1128.

<sup>1203</sup> “geo.n fane, nta” cf. ibidem, n. 1758.

<sup>1204</sup> Ibidem, *In a Silent Way*, p. 246.

<sup>1205</sup> JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e Paidéia grega*. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 54

<sup>1206</sup> Renéville apresenta as correlações entre experiência mística e experiência poética como sendo ambas mediadas pela palavra ou imagem poética, um sentido de não obviedade das coisas, e a abertura para a inspiração cf. RENÉVILLE, Rolland. *L'Expérience Poétique*. Suisse: Librairie Gallimard, 1938, pp. 95-120.

em descobre na *gnose* do batismo, caminho de verdadeira *catharsis*<sup>1207</sup> a fim de restaurar a verdadeira imagem de Deus, Alguém que sustenta e move a travessia da dor e do dever.

#### 4.2.3.

#### A retórica da “alma poética” de Agostinho de Hipona

Não se pretende aqui tratar daquilo que Harnack atribui a Agostinho como *otimismo estético* por dois motivos. Primeiro porque a ideia de um legítimo *otimismo estético* está dentro de uma tarefa da teologia patrística de formular uma *paideia cristã*, enquanto cultura alternativa, e portanto, segue os cânones da estética e da filosofia grega, em sua exigência de visão de conjunto. Segundo, porque os desdobramentos do otimismo estético em formas de proto-teodiceia se encontram presentes em certas tendências do agostianismo, sobretudo político, mais que em Agostinho<sup>1208</sup>. Sendo assim, aqui se propõe revisitar o autor tendo em vista os elementos que corroboram para a formulação de um pensamento poético teológico. Evidentemente não há uma obra poética em Agostinho, contudo Grein identifica a influência da retórica nazianzena na retórica agostiniana, ao afirmar que no raciocínio de Agostinho há uma “alma de poeta”, influência essa que fica patente ao estabelecer paralelos entre a *Carmina de vita sua* de Gregório e as *Confissões* de Agostinho, mas também a distinção entre a *substância* e o *fenômeno* transposto em Agostinho na relação *res* e *signum*, sendo este último não raro apresentado em “metáforas poético filosóficas”<sup>1209</sup>, uma “*figurate intelligenda*”<sup>1210</sup> que compõe a “alegoria cristã”<sup>1211</sup>, como “*mystica ratione*” em forma de razão literária que é composta pela “*quadriformis ratio*”<sup>1212</sup>. Há uma inteligência espiritual na alegoria, “inteligência contemplativa” que permite a cooperação (*opus operantum*) com graça dada previamente (*opus datum*) para o

<sup>1207</sup> Ibidem, *Discours I-3*, Or. 2,22 (118).

<sup>1208</sup> Para o aspecto das questões filosóficas de Agostinho ficamos com os comentários críticos de Jolivet, Labriolle e Thonnard, presentes respectivamente em cf. AUGUSTIN. IV. *Dialogues Philosophiques I: Problèmes fondamentaux: Contra Academicos ; De beata vita; De ordine*. Paris : Desclée de Brouwer, 1939; \_\_\_\_\_. V. *Dialogues Philosophiques : II. Dieu et L'ame: Soliloques; De immortalitate animae ; De quantitate animae*. Paris : Desclée de Brouwer, 1939; \_\_\_\_\_. VI. *Dialogues Philosophiques: III. De l'ame à Dieu: De magistro; De libero arbitrio*. Paris : Desclée de Brouwer, 1952.

<sup>1209</sup> Ibidem, *La Vie et le Poésies de Saint Gregoire de Nazianze*, pp. 236-243.

<sup>1210</sup> Ibidem, *Exégèse Médiévale*, vol. I, 1ª Partie, p. 179.

<sup>1211</sup> Ibidem, p. 181; cf. ainda TAURISANO, Ricardo Reali. *Retórica no De Libero arbitrio de Agostinho de Hipona* In *Teoliteraria*, v.1, n.2, (2011), pp. 35-67.

<sup>1212</sup> De Lubac extrai essa expressão de Beda. Cf. Ibidem, p. 182.

progresso moral enquanto encontra no sentido moral um sentido mais profundo, manifestando uma “lógica interna do mistério cristão”, uma “celestes filosofia das Escrituras”<sup>1213</sup>, operando como razão mimética pela qual as “realidades cristãs” estão “objetivamente prefiguradas” nos “fatos bíblicos” a fim de conduzir o “amor humano” à “caridade divina” e ao “espírito de amigo de Deus”<sup>1214</sup>.

Por isso alegoria cristã está em função de que “Deus deve ser procurado e invocado no mais profundo da alma racional que se chama “homem interior”, “templo divino”<sup>1215</sup>. No *interiore homine* Cristo habita<sup>1216</sup>. Deus não tem necessidade de nossas palavras para atender nossos desejos, mas as palavras na oração são “sinais externos” que permitem conhecer a própria vontade na medida em que o “significado” delas permite a “mente penetrar” na vontade mais profunda<sup>1217</sup> avançando em “degraus de acordo com a fragilidade da nossa marcha”<sup>1218</sup> atingindo a consciência em forma de “confissão” do *cor inquietum*<sup>1219</sup>. A *confissão* é fruto da iluminação que dissipa a palavra dissimulada da cegueira do autoengano<sup>1220</sup> passando a reconhecer com maior transparência a própria condição de finitude, condição para acolher a Verdade interior e a ação do Espírito, pelo qual se difunde a *caritas* no coração humano<sup>1221</sup>.

O *signum* serve para ensinar e recordar, mas quando a atenção se detém somente no significado a mente é “iludida pela lei da razão gravada em nossas mentes”<sup>1222</sup>, pois “pelas palavras não aprendemos senão palavras”<sup>1223</sup>. Ademais não se pode “sequer atribuir às palavras o papel de exprimir o pensamento daquele que fala, uma vez, que não é seguro que esteja certo do que diz”, e ainda

<sup>1213</sup> As expressões *spiritualis intelligentia allegoriae, intelligentia contemplativa, moralitas gratia* são parte da *typica investigatio* de Gregório Magno. Cf. Ibidem, pp. 187-194.

<sup>1214</sup> Ibidem, p.197.

<sup>1215</sup> “*Deus autem in ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior vocatur, et quaerendus et deprecandus est; haec enim sua templa esse voluit*” cf. *De Magistro* I,2,5. (para as traduções em português nos baseamos na obra latina e na versão italiana In AURELII AUGUSTINI OPERA OMNIA. Nuova Biblioteca Agostiniana. Roma: Città Nuova Editrice. Disponível em <<http://www.augustinus.it/index2.htm>>.

<sup>1216</sup> “*In interiore homine habitare Christum*” cf. Idem.

<sup>1217</sup> “*significantur mentis penetralia*” cf. Idem.

<sup>1218</sup> “*ipsa veritate, gradibus quibusdam infirmo gressui nostro accommodatis perducere cupiam*” cf. *De Magistro*, VIII, 21.

<sup>1219</sup> *Confessionum*, I, 10.

<sup>1220</sup> “*dissimile sicut a nobis*” cf. *De Trinitate*, Livro XV, 15, 24.

<sup>1221</sup> “*per quem diffunditur caritas in cordibus nostris*” cf. *De Spiritu et Littera*, XVI, 28.

<sup>1222</sup> “*vigilantiam tuam mentibus nostris indita ipsa lex rationis evicit*” cf. Ibidem, *De Magistro*, VIII,24.

<sup>1223</sup> “*Verbis igitur nisi verba non discimus*” cf. Ibidem, XI,36.

“as palavras que são pronunciadas não correspondem às que foram pensadas” podendo produzir um efeito “contra nossa vontade”. E mesmo “quando aquele que fala significa fielmente o que pensa [...] para ele próprio ou para alguns” resulta ainda que “as palavras não tem a mesma significação” para outros, por isso “muitas palavras não a ouvimos bem e entramos em disputas intermináveis”, de modo que “o que se faz ouvir não são os signos daquilo que temos na alma”, devido ao fato de que “as palavras não só cobrem o interior da alma, como o ocultam”<sup>1224</sup>.

Assim é *vulgar* a compreensão de quem acredita que “entre o momento da palavra e o do conhecimento não existe nenhum intervalo” e “imaginam ter aprendido exteriormente por meio daquele que falou”<sup>1225</sup>.

Sendo assim o “saber procurado pelo signo deve ser anteposto ao próprio signo”<sup>1226</sup>, de modo que a inteligência deterá a atenção sobre aquilo que o *signum* significa<sup>1227</sup> uma vez que “o conhecimento das coisas significadas antepõe-se aos signos, embora não ao do conhecimento dos signos”<sup>1228</sup>, pois nada se ensina somente pelos signos constituindo assim o que Agostinho chamou de “interiorem veritatem” que permite a intuição que se consolida no conhecimento<sup>1229</sup>. Esta *verdade interior* é um pressuposto teológico uma vez que a Veritas “*Deus revela no seu interior*”<sup>1230</sup>.

Entretanto, “nenhum conhecimento é possível sem signo” e mesmo “não se pode ensinar sem signos”<sup>1231</sup>, o que faz-se necessário a mediação das palavras<sup>1232</sup>:

As palavras são apenas um apelo à instrução e que dificilmente a locução revela outra coisa que não seja o pensamento daquele que fala [...] Mas a verdade daquilo que é dito, somente no-la ensina Aquele que, por intermédio dos que nos falam de fora, pelas suas palavras exteriores, nos faz recordar que ela habita no nosso interior. E com a ajuda da sua benevolência, eu O amarei tanto mais ardentemente quanto mais progressos faça na aprendizagem.

<sup>1224</sup> Ibidem, XIII, 42-45

<sup>1225</sup> Ibidem, XIV, 46.

<sup>1226</sup> Ibidem, IX, 25.

<sup>1227</sup> Ibidem, VIII, 23.

<sup>1228</sup> Ibidem, IX, 28.

<sup>1229</sup> “*interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes*” cf. Ibidem, XIV, 45.

<sup>1230</sup> “*Deo intus pendente, manifestis*” cf. Ibidem, XII, 40

<sup>1231</sup> Ibidem, X, 32-33.

<sup>1232</sup> “*verborum tuorum, nihil aliud verbis quam admoneri hominem ut discat, et perparum esse quod per locutionem aliquanta cogitatio loquentis apparet: utrum autem vera dicantur, eum docere solum, qui se intus habitare, cum foris loqueretur, admonuit; quem iam, favente ipso, tanto ardentius diligam, quanto ero in discendo provector*” cf. Ibidem, XIV, 16

A revelação da *verdade interior* ocorre quando aquilo que é dito pela palavra de alguém é recebido pela *própria contemplação*<sup>1233</sup>. Todavia, há que se advertir para o “olhar debilitado para contemplação”<sup>1234</sup> que se dá quando há uma recusa a ler com transparência a realidade, ou mesmo quando não admite ser interpelado por ela. O retórico hiponense identifica esse *olhar débil* como “quando alguém é interrogado, começa por negar o que, instado por outras perguntas, é forçado a admitir”<sup>1235</sup>. Essa debilidade do olhar tende a *tomar por conhecido* o que lhe é *desconhecido*<sup>1236</sup> tomando decisões precipitadas por não “ouvir o Mestre interior” (*intus magistrum*)<sup>1237</sup> mas sim as “imagens impressas” que carrega na alma e já não a realidade (*res*) mesma<sup>1238</sup>, pois Sua sabedoria “não se revela senão segundo a capacidade que cada um tem de a acolher, em razão de sua boa ou má vontade”<sup>1239</sup>. Sendo assim, não basta o conhecimento do significado (*signum*) da coisa (*res*), mas o conhecimento da coisa propriamente dita que torna o signo *significativo*<sup>1240</sup>.

Destarte, o exercício de fortalecimento do olhar contemplativo, uma vez que a debilidade tem a ver com a incapacidade de “apreender nessa luz da alma a questão no seu todo” deve fomentar a “*percepção*” das “coisas sensíveis” e das “coisas inteligíveis”<sup>1241</sup>, “degrau a degrau”, recordando e interrogando “sobre as partes que constituem esse todo e que não se conseguia ver no seu conjunto”<sup>1242</sup>, de modo que tanto quanto se compreende se “norteia interiormente a nossa mente”<sup>1243</sup> alargando o sentido das coisas como sentido [*logos*] pessoal, que em Agostinho se chama *verbo interior*<sup>1244</sup>.

O nosso verbo [interior] aquele que é desprovido de som e de representação, e que é expressão da realidade de nossa visão, e que o dizemos interiormente – esse verbo não pertence a nenhum idioma e é de algum modo semelhante, como em um

<sup>1233</sup> “*sua contemplatione, non verbis meis*” cf. Ibidem, XII,40.

<sup>1234</sup> “*imbecillitate cernentis*” cf. Ibidem, XII,40.

<sup>1235</sup> Idem.

<sup>1236</sup> “*ita incognita pro cognititis habere periculosum*” cf. Ibidem, X, 31.

<sup>1237</sup> Ibidem, XII,40.

<sup>1238</sup> “*imagines ab iis impressas memoriaeque mandatas loquimur*” cf. Ibidem, XII, 39.

<sup>1239</sup> “*sive malam sive bonam voluntatem potest*” cf. Ibidem, 11,38.

<sup>1240</sup> Ibidem, IX, 28.

<sup>1241</sup> “*omnia quae percipimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intellegibilia*” cf. ibidem, XII, 39.

<sup>1242</sup> Ibidem, XII,40.

<sup>1243</sup> Ibidem, XI,38.

<sup>1244</sup> “*Verbum autem nostrum illud quod non habet sonum neque cogitationem soni, sed eius rei quam videndo intus dicimus, et ideo nullius linguae est; atque inde utcumque simile est in hoc aenigmate illi Verbo Dei, quod etiam Deus est*” cf. Ibidem, *De Trinitatis*, Livro XIV, 15,24.



*enigma* (grifo nosso), ao Verbo de Deus, que também é Deus.

O *enigma* do *verbo interior* ou do *logos* enquanto *sentido interno*, e, portanto, pessoal, se dá quando a *vontade* repousa no *conhecimento*, ou ainda quando a *concepção* explicita melhor a *vontade* dando a entender “por palavras” não só a palavra que sai dos lábios, mas também a “invisível”, a do “pensamento” e do “coração”<sup>1245</sup>, pois uma coisa são “palavras articuladas em sílabas” e outra é “a palavra ou o verbo impresso na alma”. Esse *enigma* impresso na alma se manifesta como vontade de amor que precisa ser discernido enquanto vontade de conhecer o “objeto” desse amor<sup>1246</sup>.

O verbo que agora queremos discernir ou insinuar, é, pois o conhecimento unido ao amor. Eis porque, quando a mente se conhece e se ama, seu verbo junta-se a ela com amor. E visto que ela ama seu conhecimento e conhece seu amor, o verbo está no amor e o amor no verbo. Um e outro naquele que ama e diz.

Pergunta então o filósofo africano: “O que é pois o amor? Não será a imagem?”<sup>1247</sup>. A *imagem* significativa conforma a alma à sua imagem, pois ela tem em si alguma “semelhança” com a ideia que conhece, e uma vez identificada passa a desejar a busca daquilo que concretize a vontade de amor<sup>1248</sup>.

Quanto ao desejo que inspira a busca, ele procede daquele que procura, mas não encontra repouso senão quando o objeto de sua busca é achado e se uniu àquele que procurava. Ainda que esse desejo, essa busca, pareça não ser amor (pois o amor faz amar o que já se conhece e aqui não se trata senão de tendência a conhecer), todavia é alguma coisa do mesmo gênero.

A esse desejo do amor, Agostinho chama “vontade”<sup>1249</sup> e carrega em si uma “*imago Trinitatis*”, enquanto a alma humana é entendida como núcleo interior da existência composta pela *inteligência* para discernir esse desejo do amor, bem como para se conhecer quem deseja acessando sua *memória* em busca de realizar essa *vontade*, que precede aos demais. Na medida em que essa vontade da alma é

<sup>1245</sup> “*Conceptum autem verbum et natum idipsum est, cum voluntas in ipsa notitia conquiescit*” cf. *ibidem*, Livro IX,9,14.

<sup>1246</sup> “*Verbum est igitur, quod nunc discernere et insinuare volumus, cum amore notitia. Cum itaque se mens novit et amat, iungitur ei amore verbum eius. Et quoniam amat notitiam et novit amorem, et verbum in amore est et amor in verbo, et utrumque in amante atque dicente*” Cf. *Ibidem*, 10,15.

<sup>1247</sup> “*Quid ergo? Amor non erit imago?*” cf. *Ibidem*, 12, 17

<sup>1248</sup> “*Porro appetitus ille, qui est in quaerendo, procedit a quaerente, et pendet quodam modo, neque requiescit fine quo intenditur, nisi id quod quaeritur inventum quaerenti copuletur. Qui appetitus, id est, inquisitio, quamvis amor esse non videatur, quod id quod notum est, amatur; hoc enim adhuc ut cognoscatur agitur; tamen ex eodem genere quiddam est*” cf. *Ibidem*, 12,18.

<sup>1249</sup> “*Nam voluntas iam dici potest*” cf. *idem*.

vontade de amor, a sua busca a assemelha a Deus, passando a ser a alma constituída de “inteligência, memória e amor”<sup>1250</sup>

Deste modo, uma coisa (res) é a Trindade em si mesma e outra a imagem da Trindade em outra realidade, aquela que se torna o objeto do amor, e se dá a conhecer como “espelho” e “enigma”, “essa imagem que vêm pela contemplação”<sup>1251</sup>, e que vai configurando a alma na medida em que ilumina seu discernimento (inteligência), sua compreensão de si (memória) e melhor aclaramento da vontade em direção ao que ama<sup>1252</sup>.

Há, pois um desejo que precede o que a mente vai parir [...] esse mesmo desejo que aspira ao conhecimento torna-se amor do conhecimento quando obtém e estreita a si essa prole na qual se compraz, isto é, no conhecimento, e o une ao princípio que o gerou. Realiza-se, de fato, certa imagem da Trindade: a própria mente; seu conhecimento, que é sua prole e verbo gerado dela mesma; e um terceiro elemento, o amor. Esses três formam uma única unidade e são da mesma substância.

Assim, na medida em que o amor vai ganhando *forma* por meio da *verbi gratia*<sup>1253</sup> vai se esclarecendo o enigma da *imago Trinitas*, enquanto há um vestígio dela na própria alma e por isso vai se tornando “modelo ao nosso ser”<sup>1254</sup> de modo que quando mais se conhece a Deus, tanto mais se torna semelhante a Ele<sup>1255</sup>, recordando e entendendo o que deve rejeitar ou apetecer, ou seja, passa-se a “amar inteligentemente”<sup>1256</sup>. Para Agostinho quem conduz a essa inteligência da caridade é o Mestre interior que ensina o ser humano a participar dessas coisas divinas<sup>1257</sup>:

Por meio dos homens e de signos exteriores, impele-nos a voltar-nos interiormente para Ele, e a receber as Suas lições. Amá-Lo e conhecê-Lo [é que] significa a vida feliz que todos proclamam buscar e que muito poucos se podem regozijar de ter encontrado.

Tal inteligência da *caritas* diz respeito ao modo como o cristianismo formulou o “conhece-te a ti mesmo” dos gregos, descobrindo no interior de si, um

<sup>1250</sup> Ibidem, Livro XV, 22,42.

<sup>1251</sup> “*per quod tamen speculum et in quo aenigmate*” cf. Ibidem, 23,44a.

<sup>1252</sup> “*Partum ergo mentis antecedit appetitus quidam, quo id quod nosse volumus quaerendo et inveniundo, nascitur proles ipsa notitia; ac per hoc appetitus ille quo concipitur pariturque notitia, partus et proles recte dici non potest. Idemque appetitus quo inhiatur rei cognoscendae, fit amor cognitae, dum tenet atque amplectitur placitam prolem, id est notitiam, gignentique coniungit*” cf. Ibidem, Livro IX, 12,18

<sup>1253</sup> Ibidem, 9,14.

<sup>1254</sup> Ibidem, 7,12.

<sup>1255</sup> Ibidem, 11,16.

<sup>1256</sup> “*intelligenter amat*” cf. Ibidem, Livro XV, 22,42

<sup>1257</sup> Ibidem, *De Magistro*, XIV, 46.

interlocutor que se manifesta por aquilo que afeta a alma (*animae affectiones*)<sup>1258</sup> movendo a entender-se nesses afetos significando-os para clarear sua vontade mais profunda, traduzindo assim seus apelos interiores. Por isso “aquele que as pode contemplar, é interiormente discípulo da verdade, e exteriormente juiz daquele que fala, acima de tudo, de suas próprias palavras”<sup>1259</sup>.

Da percepção desse agir que provoca a condução ao amor inteligente é que a fé nasce, muito mais como confiança em Alguém, do que compreensão de algo, como confessa o filósofo cristão: “o que compreendo, também o acredito; porém não compreendo tudo o que acredito”<sup>1260</sup>. Deus se conhece em um relação que emerge da busca deixando na alma as marcas desse encontro, enquanto resposta aos desejos que Ele mesmo provocara, e assim na alma vai sendo *grafado* a *imago Trinitas*: “Nesse mesmo sentido é que recebe o nome de imagem a tela e ao mesmo tempo o que nela está pintado. A tela, porém, recebe o nome de imagem tão somente por causa da pintura nela existente”<sup>1261</sup>.

O que para Clemente de Alexandria é a *gnose* e para Gregório de Nazianzo é a *noésis* para Agostinho é a *intelligentia spiritual* enquanto caminho de participação e assimilação da inteligência do amor na Trindade, que é sua essência. E aquilo que Clemente chamou de *apatheia* e Gregório preferiu como *hesichia*, Agostinho chama de *Libertas christiana*.

Em Agostinho a essência da liberdade é a *caritas* constituindo-se como seu princípio e seu fim, ou seja, sua condição de possibilidade e ao mesmo tempo sua razão de ser. E sendo a essência da liberdade, a *caritas* enquanto *agapia* mobiliza a vontade para alcançá-la, na medida em que descobre um “objeto” desse amor para sua realização concreta (beata vita). O caminho para o despertar o amor como desejo da vontade é uma epifania que advém da *catharsis* da literatura bíblica, no qual se manifesta um *sentido* portador de um significado pessoal pelo qual se abre um *enigma* e desencadeia a cooperação com a *verbi gratia*. As Escrituras são uma escola para desvendar o *cor inquietum* e “aquilo” que o move, a ser desvendado como “Aquele”.

<sup>1258</sup> Ibidem, *De Vera religione*, 50,99.

<sup>1259</sup> “*quisquis autem cernere potest, intus est discipulus veritatis, foris iudex loquentis, vel potius ipsius locutionis*” cf. Ibidem, *De Magistro*, XIII, 41.

<sup>1260</sup> “*Quod ergo intellego, id etiam credo: at non omne quod credo, etiam intellego*” cf. Ibidem, *De Magistro*, XI, 37.

<sup>1261</sup> Ibidem, *De Trinitatis*, Livro XV, 23,43.

Deste modo, a leitura racionalista dos maniqueus se revela insuficiente diante da experiência de sentido pessoal em determinada situação de busca, como uma *intuição* - *Tolle, lege!* - que seguida se manifesta como descoberta mais profunda do desejo [*infuse cordi*] que realiza verdadeiramente [*veritas*] a vontade predispondo-a [*libertas*] a ir ao seu encontro<sup>1262</sup>:

Assim falava, e chorava oprimido pela mais amarga dor do meu coração. Mas eis que, de repente, ouço da casa vizinha uma voz, de menino ou menina, não sei, que cantava e repetia muitas vezes: “Toma e lê, toma e lê”. E logo, mudando de semblante, comecei a buscar, com toda a atenção em minhas lembranças se porventura esta cantiga fazia parte de um jogo que as crianças costumassem cantarolar; mas não me lembrava de tê-la ouvido antes. Reprimindo o ímpeto das lágrimas, levantei-me. Uma só interpretação me ocorreu: a vontade divina mandava-me abrir o livro e ler o primeiro capítulo que encontrasse. Tinha ouvido dizer que Antão, assistindo por acaso a uma leitura do Evangelho, tomara para si esta advertência: “Vai, vende tudo o que tens, dá-lo aos pobres, e terás um tesouro no céu; depois vem e segue-me” – e que esse oráculo decidira imediatamente sua conversão. Depressa voltei para o lugar onde Alípio estava sentado, e onde eu deixara o livro do Apóstolo ao me levantar. Peguei-o, abri-o, e li em silêncio o primeiro capítulo que me caiu sob os olhos: “Não caminheis em glotonarias e embriaguez, não nos prazeres impuros do leito e em levandades, não em contendas e rixas; mas revesti-vos de nosso Senhor Jesus Cristo, e não cuideis de satisfazer os desejos da carne”. Não quis ler mais, nem era necessário. Quando cheguei ao fim da frase, um *sentido esclarecedor (luce securitatis)* se *manifestou internamente*<sup>1263</sup> (*infusa cordi meo*), dissipando todas as trevas de dúvida.

O racionalismo maniqueísta é substituído pela “*conversão bíblica ao Deus bíblico*” mediada pela alegoria da retórica de Ambrósio de Milão, alterando a compreensão da *imago Dei* que resulta na mudança de consciência da imagem de humano<sup>1264</sup>. A recusa da dialética racionalista maniquéia para se compreender Deus e a experiência de sentido [anagógica], pela qual se apreende em uma

<sup>1262</sup> “Dicebam haec et flebam amarissima contritione cordis mei. Et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis quasi pueri an puellae, nescio: “Tolle lege, tolle lege”. Statimque mutato vultu intentissimus cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid, nec occurrebat omnino audisse me uspiam repressoque impetu lacrimarum surrexi nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput invenissem. Audieram enim de Antonio, quod ex evangelica lectione, cui forte supervenerat, admonitus fuerit, tamquam sibi diceretur quod legebatur: **Vade, vende omnia, quae habes, da pauperibus et habebis thesaurum in caelis; et veni, sequere me, et tali oraculo confestim ad te esse conversum. Itaque concitus redii in eum locum, ubi sedebat Alypius; ibi enim posueram codicem Apostoli, cum inde surrexeram. Arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei: Non in comessionibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis. Nec ultra volui legere nec opus erat. Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt**”cf. Ibidem, *Confessionum*, VIII, 12, 29.

<sup>1263</sup> Tradução e grifo nosso. A opção da tradução apesar de trair a grafia procura traduzir o substrato semântico da iluminação interior do cogito agostiniano.

<sup>1264</sup> MARGERIE, Bertrand de. *Introduction à l'Histoire de l'Exégèse – III. Saint Augustin*. Col. Initiations. Paris: Éditions du Cerf, 1983, pp. 20-25.

relação que implica a elucidação da vontade em Deus, mediada pela imagem divina da alegoria e tropologia ambrosiana, tributária da *imago* das Escrituras, levam Agostinho a empreender um “projeto bíblico-existencial”<sup>1265</sup> em que a manifestação de sentido se dá como epifania da *caritas*, e esta constitui a concepção de um sentido anagógico sendo ela mesmo o sentido mais profundo, porque penetra na essência de Deus, *Summum Bonum*, e ao ser desvelada se concretiza em uma forma concreta da existência de quem a busca, um traço visível de um Mistério invisível, sendo a imagem bíblica um *sacramentum*<sup>1266</sup> do amor. Portanto, o critério hermenêutico das Escrituras é a *duplex caritas*, seu *princípio fundamental* (anima) e sua *finalidade*: “*A plenitude e o fim de todas as Escrituras é o amor*”<sup>1267</sup>. Entender o *amor* como “alma das Escrituras” denota a compreensão de um princípio mimético vital, no qual a *poiésis* das Escrituras geram vida nova na medida em que provocam o *amor* como objeto de desejo da vontade, de modo que se o *bonum* é adequado à *inteligência*, o *pulchrum* é mais adequado à vontade, porque dilata sua compreensão de bem e intensifica o desejo como efeito unitivo. O amor é a origem da exegese agostiniana e sua finalidade hermenêutica<sup>1268</sup>, pois os *signos* enquanto oferecem uma imagem do Deus bíblico (*figurata*) conduzem ao *enigma do amor* (res) que se manifesta enquanto busca do *cor inquietum*, tornando-se *sacramentum*, de modo que a *poiésis* do signo é um sacramento de sentido. Assim sendo, as Escrituras enquanto sacramento permitem uma senda ontológica à “monossemia fundamental” do amor, enquanto se compreende como “sentido do sentido”<sup>1269</sup> no qual se desdobra a existência em uma polissemia que corresponde à criatividade do amor manifesta em um “sentido próprio” que reinventa a existência sob o signo da beleza do amor gratuito, exigindo, portanto, uma linguagem poética, enquanto linguagem que realiza a experiência de sentido que se desvela no *amor* como *sacramento* do Amor que volta a re-velar: “*Que amo, quando te amo?*”<sup>1270</sup>.

Assim Heidegger propõe uma interpretação fenomenológica das *Confissões*

<sup>1265</sup> “*projet d’existence biblique*” cf. idem.

<sup>1266</sup> “*sacramentorum altitudinem*” cf. ibidem, Confessionum VI, 8.

<sup>1267</sup> “*omnium divinarum Scripturarum plenitudo et finis esse dilectio*” cf. *De Doctrina Christiana*, I, 35.

<sup>1268</sup> Traçando um paralelo aristotélico, Margerie apresenta a *caritas* como “*cause efficiente, formelle et finale de l’activité exégétique*” cf. ibidem, *Introduction a l’Histoire de l’a Exégèse*, pp. 34-35.

<sup>1269</sup> Ibidem, pp. 57-59.

<sup>1270</sup> “*Quid autem amo, cum te amo?*” cf. Ibidem, Confessionum, X,6,8.

extraíndo uma fenomenologia da “*experiência cristã*” em que não se trata de uma “doutrina especificamente teórica”, mas de seu “caráter realizador” de uma “experiência fática” a partir do “fato” da *proclamação* que “afeta o ser humano em um momento e continua acompanhando-o constantemente na realização da vida”<sup>1271</sup> vendo nessa experiência uma “autêntica dinâmica de sentido” e que vai aflorando como consciência de um “princípio existencial totalmente novo” mas que vai “amadurecendo na linguagem” do mundo em que está situado, exercendo uma “função significativa” dada sua experiência significativa. Tal princípio advém da dimensão escatológica do cristianismo em que a “meta” é a realização do “começo”, e por isso, princípio e finalidade não só se iluminam mutuamente, mas se encontram na experiência fática em que se manifesta o sentido e dando sentido ao tempo passado que por sua vez reorienta o devir futuro. Por isso mesmo, a linguagem por excelência do cristianismo é o paradoxo, que fora “suprimido pela *sistemática* (grifo do autor)” em sua linguagem descritiva<sup>1272</sup>, sendo mais a fim a linguagem poética que permite a *extração* do significado da densidade de sentido do eterno realizado no histórico, como relação de tempo e *vir-a-ser* autêntico, realizando no tempo (já) o sentido apresentado como “previamente realizado” na eternidade, pois “somente quem vive a temporalidade de maneira realizadora pode entender a eternidade”<sup>1273</sup> (ainda não) doadora de sentido à história, na própria “história [que] nos afeta”<sup>1274</sup> permitindo correlações entre a facticidade e a experiência interior.

O livro das *Confissões* visa assim, ser uma narrativa que produza um efeito catártico a fim de evitar que “os fracos permaneçam em desespero”, pois também esses são acolhidos pela graça e aos fortes resgatar o que “foi” e “já não é”. Inicia com o “saber de si mesmo”, no qual o Filósofo cristão se apresenta como *um problema para si mesmo* [*Quaestio mihi factus sum*], mas que contudo, “*há algo no homem que nem mesmo o próprio espírito do homem conhece [...] a que tentações sou capaz de resistir e a quais não*”. Em linhas gerais da lente

<sup>1271</sup> HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Col. Pensamento Humano. Petrópolis: Editora Vozes/Bragança Paulista; Editora Universitária São Francisco, 2010, pp. 104-105.

<sup>1272</sup> Ibidem, p. 114.

<sup>1273</sup> Citação completa a respeito da “característica da experiência cristã originária da vida”: “*O sentido da temporalidade determina-se por sua relação fundamental com Deus, de tal maneira, porém, que somente aquele que vive a temporalidade de maneira realizadora por entender a eternidade*” cf. Ibidem, p. 105.

<sup>1274</sup> Ibidem, p. 155.

fenomenológica dos aspectos fundamentais do conhecimento de si, o “em que consiste a existência”, tem início com: 1) a narração de *algo* da memória a fim de que isso ou aquilo se lhe apresente, sendo que algumas coisas se apresentam imediatamente e outras levam maior tempo<sup>1275</sup>, discorrendo que esse *algo* entra na memória como “imagens”. A memória é uma faculdade que precisa ordenar os raciocínios e os afetos apreendidos, e mesmo os esquecidos que permanecem retidos, classificando-os e dando-lhes certo sentido. Na memória há a disponibilidade do encontro consigo mesmo em busca do *logos*, contudo, com tais imagens no interior das representações a memória é “capaz de fazer distorções”<sup>1276</sup>; 2) a procura da *plenitude de sentido* que acontece na *própria realização da procura* e que encontra no *modo pelo qual deve procurar a Deus* [*quomodo quaero Deum*] o *modo como deve procurar a vida feliz* [*quomodo quaero vitam beata*], entendendo o filósofo alemão, que o retórico de Hipona apresenta o *como* da procura, *por meio do desejo que se sabe desconhecido* [*per appetitum discendi incognitam*] e assim esses dois mistérios se iluminam, pois descobrir o caminho da felicidade ajuda a entender a Deus, e busca rentender algo de Deus ajuda entender o caminho da *beata vita*; desejando a *verdade* e não querendo ser ou se enganar, passando a ser conduzido por um *sentido da verdade* que se *verifica* na própria existência: “*A verdade é a verdadeira vida feliz*”<sup>1277</sup>; 3) o enfrentamento da *tentatio* quando a *verdade autêntica* ainda não é suficientemente amada e consolidada em um “morada” a ser habitada, exigindo o “esforço pela verdade” de depurar a compreensão existencial de si e do amor pela verdade, que desvela as contradições humanas sem o cansaço da busca empreendida contra a preguiça existencial e intelectual, se ama apenas a verdade quando esta vem luminosamente ao seu encontro em forma de prazer da experiência estética, mas ainda “*amam a verdade quando se manifestam em si mesma, e odeiam-na quando se lhes manifesta*”, incorrendo no risco de ceder a um “empurrão” existencial e cair no inautêntico, em que a “calamidade é invocada pelo deleite”. A *tentatio* em dinâmica existencial é uma “disputa entre duas direções do amor”<sup>1278</sup>, em que

<sup>1275</sup> Ibidem, p. 165 apud *Confessionum* X,8,12.

<sup>1276</sup> “*Ali encontro-me comigo mesmo e lembro-me de mim, e o que o fiz e quando o fiz e quais eram meus afetos enquanto o fazia [...] disso resultam futuras ações e acontecimentos e esperanças, e todas estas coisas posso meditá-las novamente como se estivessem quase presentes*” cf. Ibidem, p. 169 apud *Confessionum* X, 8,14.

<sup>1277</sup> “*Veritas est vera beata vita*” cf. *Confessionum*, X,23,33.

<sup>1278</sup> Ibidem, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 223.

uma segue em direção ao amor a si próprio, e essa conduz a *tentação* do inautêntico<sup>1279</sup>, pois ama para ser “amado pelos outros”, e não sendo correspondida subverte seu amor em ódio e passa a se tornar problema para si mesmo; já o *amor autêntico* por sua vez encaminha para a ordem do *Summum Bonum* que é Deus e que vai conduzindo assim a ordem da *caritas*. Deste modo, o amor autêntico, aquele que ama em prol do bem, advém da *axiologização*<sup>1280</sup>, enquanto procura particular o *summum bonum* na *facticidade* de um modo de agir, inerente a busca, como *delectatio* do bem, na medida em que o “querer” a experiência de Deus, como realização autêntica do *summum bonum* caminha em um intensificar as significâncias<sup>1281</sup>. A ordem da *caritas* é a amar a Deus, *Summum bonum* e neste querer vai se realizando a facticidade da vida cristã como concretização ao amor autêntico (“*submete primeiramente a Deus e, depois ensinando-te e auxiliando-te Ele, combate*”)<sup>1282</sup>. O *conhecimento de si* e a *axiologização* enquanto experiência e apropriação dos valores que correspondem o *Summum bonum* são caminhos de superação existencial para o que Heidegger chamou de *pecado* em Agostinho, a saber “bloqueio” e “obscurecimento” da compreensão autêntica. No movimento hamartiológico a “compreensão passa por cima da vontade, segue a inclinação para a queda e confirma até mesmo que esta é o autêntico”. Justificando e legitimando o inautêntico a vontade [de sentido] inibe o movimento de busca passando em um primeiro nível a “não querer compreender o justo”, seguido de um “não querer compreender” e chegando a um “não querer”<sup>1283</sup> e deixa de seguir a *inquiétude* que conduz para a *ordem* [iudere] da “direção do coração” [*directio cordis*] que fora feito para o amor e o bem.

Esse *amor ordenado* para amar 1) o que está acima de nós; 2) o que nós mesmos somos, 3) o que está junto a nós ou ao nosso lado, 4) o que está abaixo de nós<sup>1284</sup> (pois mesmo que o “caminho seja inferior (*vilis via*), isso não quer dizer que a meta deva ser inferior”<sup>1285</sup>) vai se alcançando pela percepção dos afetos motivadores e pela opção de se apropriar das possibilidades do amor genuíno, e

<sup>1279</sup> Ibidem, p. 283.

<sup>1280</sup> Ibidem, p. 245.

<sup>1281</sup> Ibidem, p. 204.

<sup>1282</sup> Ibidem, p. 247 apud “*Primo ergo te subdas Deo; deinde illo docente te et adjuvante praelieris*” cf. *Enarrationes in Psalmos*, CXLIII, 6.

<sup>1283</sup> Ibidem, p. 251.

<sup>1284</sup> Ibidem, p. 267.

<sup>1285</sup> Ibidem, p. 274.



por isso deve-se “insistir com o coração a pensar no divino”<sup>1286</sup>.

Em Agostinho a busca de sentido pode ser vista como marcada pela leitura/escuta atenta do *cor inquietum* com indicações afetivas deste em direção ao amor inteligente, que saiba escolher o *amor autêntico*, o que significa iniciar amando a Deus, e na experiência Dele descobrir-se amado na facticidade da existência, e assim então, ser livre para amar, superando a tentação de amar para ser amado. Essa escuta atenta do *cor inquietum* é iluminada pelo “testemunho das Escrituras” que contém o sentido da imagem e da narrativa para conversão da imagem de Deus, e conseqüentemente de si. O conhecimento de si, e a apropriação da *caritas* advêm da imaginação que permite conhecer o coração, ou seja, se conhecer e conhecer como Deus se ocupa da existência do indivíduo, pois ali Ele se dá a conhecer e “é a tua face que se reflete em seu coração”. O que não se conhece é “cego do coração” e seu amor é igualmente cego de modo a se perder em suas escolhas e confusões, por perceber-se de modo confuso. A “fé que atua pelo amor” é que “limpa o coração”, sobretudo das imagens de desejo de amar para ser amado e o “coração limpo vê a Deus”<sup>1287</sup> como Aquele que conduz o *cor inquietum* a facticidade da *caritas* na existência.

#### 4.3. Tomás de Aquino *Poeta Theologus*

Identificar um *poeta theologus*<sup>1288</sup> em Tomás de Aquino foi primeiramente<sup>1289</sup> obra do dominicano Olivier-Thomas Venard que empreende um original trabalho de investigação a fim de articular, entre a graça estética e a graça teológica, a “existência e a poética”<sup>1290</sup> dentro de uma proposta de “teologia da linguagem” em que “toda palavra humana encontra seu modelo e seu sentido na palavra de Deus”, sem separar a razão do amor, através de um diálogo com a

<sup>1286</sup> Ibidem, p. 278 apud “*Coge cor tuum cogitare divina*” cf. *Sermones* LIII, 10, 11.

<sup>1287</sup> Ibidem, p. 276-277 apud “*Mundat cor fides Dei, mundum cor videt Deus*” cf. *Sermones* LIII, 10, 10.

<sup>1288</sup> VENARD, Olivier-Thomas. *Littérature et Théologie – Une saison en enfer – Thomas d’Aquin Poète Théologien vol. I*. Genève: Ad Solem, 2002.

<sup>1289</sup> Contudo já havia a proposta de uma estética tomista que propiciasse uma experiência poética, como por exemplo. cf. GILBY, Thomas. *Poetic Experience: An Introduction to Thomist Aesthetic*. Essays in Order: n. 13. New York: Shed & Ward, 1934; MARITAIN, Jacques. *A Intuição Criadora: A poesia, o homem e as coisas*. Belo Horizonte: Puc Minas/ Instituto Jacques Maritain, 1999, pp. 11-17.

<sup>1290</sup> Ibidem, p.28.

beleza de Deus<sup>1291</sup>, podendo-se falar de uma “poética cristã” na qual a “beleza estética do mundo” seja portadora da “beleza transcendente do sentido”<sup>1292</sup>.

Levanta-se, então, duas questões fundamentais: qual a *fronteira* entre literatura e teologia? Qual a beleza literária “própria do cristianismo”? A questão da fronteira se impõe pelo referencial conceitual da teologia tomásica presente na Suma Teológica, que a priori, se apresenta como radicalmente distinta da lógica simbólica da literatura. Contudo, há que se pensar que no “nível metafísico”, o sentido de uma palavra não é outra palavra, como se fosse um dicionário, mas uma realidade que a palavra designa<sup>1293</sup> e, portanto, o rigor conceitual tomásico está em função de uma “transparência da palavra” que manifesta a “pureza do sentido inteligível”, como uma “clarificação dos símbolos”<sup>1294</sup>, de modo que não se pode perder de vista que o autor da Suma é também o mesmo autor do *Adoro devote* e que ao final da vida percebe a condição de palha do conceito, ou seja, é alguém que escreve um discurso conceitual com uma mentalidade simbólica, como quem caminha do *visível* ao *invisível*. Precede a necessidade de esclarecimento do intelecto, a vontade de entrar na “experiência da Escritura” como palavra “performativa”, que “age sobre seu receptor”<sup>1295</sup>.

Todavia, a clareza da consciência é que oferece as condições de recepção, e o primeiro princípio da demonstração do pensamento tomásico não é a identificação, mas o princípio de não contradição, o que exige que o efeito autêntico da experiência de fé seja uma “resposta responsável”<sup>1296</sup> pois a beleza é a manifestação do bem, uma beleza da *caritas*, contudo por ser essa a essência de Deus, a *imagem* tomásica é por demais elevada, para além da delimitação catártica dos sentimentos que os séculos de escolástica posterior fixaram, é a imagem *latente* de um Deus que na condição de Mistério possui um *excesso de sentido*. A beleza cristã reside na metamorfose do amor, é uma mística antes de ser uma moral, porém um modo de ser no mundo que porta a experiência do sentido do mistério da *caritas*. É a *poética do fato* que carrega a beleza de adentrar na vida do mistério da alteridade, que enquanto *mistério* é inefável, e, portanto,

<sup>1291</sup> Assim define, Alain Michel, a “*theologie du langage*” de Venard: “*toute parole humaine trouve son modele et son sens dans la parole de Dieu*” Cf. *ibidem*, p.16.

<sup>1292</sup> “*poétique chrétienne*” cf. *ibidem*, p. 28-29.

<sup>1293</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>1294</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>1295</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>1296</sup> “*réponse responsable*” cf. *idem*.

passível da contemplação e da recusa de uma “ilusão objetivista”<sup>1297</sup> que esgota o mistério no conceito<sup>1298</sup>.

O princípio de não contradição<sup>1299</sup> da legítima escolástica está em função da verdadeira *caritas* que garante a lógica do Verbo que vem ao encontro do ser humano, escondido no “espetáculo do crucifixo” como amor escondido. Deste modo uma poética cristã deve ser portadora de um “paradigma eucarístico” da experiência poética. Assim, a literatura e a teologia designam um ponto de “trevas luminosas” no qual se alcança alguma luz, mas permanece um convite ao “movimento infinito do discurso”, em que nessa busca do sentido se desdobra a criatividade da *caritas* e a fé opera como um “sexto sentido” da percepção, como expressão da realidade, não isenta da tarefa de submeter-se ao princípio de não contradição. Nessa busca de sentido eucarístico da linguagem humana de tornar patente na linguagem, e conseqüentemente na consciência o Mistério que se revela latente, o “Verbo de Deus vem ao ser humano todos os dias, presente profundamente na voz humana” e nos dons do Espírito que inspiram o *homo loquens*<sup>1300</sup>.

A poesia admoesta a uma necessária renovação da inteligência teológica, que recupera a teologia negativa, funcionando como uma “segunda teologia” para lembrar a controvérsia do *poeta theologus* no século XIV entre Albertino Musatto e o dominicano Giovannino de Mantua que recusa a reconhecer a poesia como *ars divina*, contrariamente ao pensamento bíblico e patrístico. Essa recusa da escolástica tardia contrasta com a literatura de época, como em Boccaccio em que “teologia é uma poesia que vem de Deus”<sup>1301</sup>.

Em verdade, o Doutor Angélico mantém a mesma recusa da poética vista então como *ciência profana*, uma vez que o empenho de uma teologia especulativa para a formulação de uma *sacra doctrina* em diálogo com a ciência natural, destoa da poesia cosmogônica, distinta da noção mimética da poética de Aristóteles de “reprodução da vida” e sendo assim, que visa os atos humanos.

<sup>1297</sup> Frankl estabelece a crítica de que a busca pela objetividade levou a “objetificação” ou “reificação” do ser humano, e diríamos que o mesmo vale para a questão Deus. cf. Ibidem, *Presença ignorada de Deus*, p. 13

<sup>1298</sup> Ibidem, p. 50.

<sup>1299</sup> JOSAPHAT, Carlos. *Paradigma Teológico de Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus/EDT:Escola Dominicana de Teologia, 2012, pp. 91-160.

<sup>1300</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>1301</sup> Ibidem, p. 63.

Neste sentido aristotélico de poesia, a metáfora terá na *Suma* uma função de *necessitas* pedagógica imanente ao discurso da fé, e ao mesmo tempo evita o esgotamento do Mistério<sup>1302</sup>:

Deus diz em Oséias: “Falarei aos profetas e multiplicarei as visões, e pelos profetas falarei em parábolas [*assimilatum*]. Ora, apresentar uma verdade *mediante imagens* [*similitudine*] é usa metáforas [*est metaphoricum*]. Logo é *pertinente à sagrada doutrina o uso de metáforas* [*ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris*]. [...] Deus provê tudo de acordo com a natureza de cada um. Ora, é natural ao ser humano elevar-se ao inteligível pelo sensível, porque todo o nosso conhecimento se origina a partir dos sentidos. É, então, conveniente que na Sagrada Escritura as realidades espirituais nos sejam transmitidas por meio de metáforas corporais. É o que diz Dionísio: “*O raio de luz divina só pode refulgir para nós na diversidade dos véus sagrados*” [*circumvelatum*] [...] Esta maneira de agir se encontra em maior conformidade com o conhecimento que alcançamos de Deus nesta vida, porque de Deus sabemos mais o que Ele não é [*quid non est*] do que o que é. Assim, as semelhanças mais distantes de Deus nos levam a melhor compreender que Ele está acima de tudo o que podemos dizer ou pensar a seu respeito.

A metáfora além de ser adequada a caridade pedagógica exerce a função de teologia negativa e a doutrina por sua vez não é destinada a eliminar a *teologia dos quatro sentidos*, o que a tornaria um ídolo conceitual, mas na sobriedade com que trata as relações entre eles, se aproximando da preocupação da exegese moderna de um receio com a arbitrariedade alegórica, ainda que a alegoria seja um meio legítimo de manifestar a História da salvação, contudo não é lícito em nome da alegoria, falsear o sentido literal: “*No sentido literal da Sagrada Escritura, nunca pode haver falsidade*”<sup>1303</sup>

Além do mais, é possível ainda identificar uma *poética teológica* conforme o trabalho de Venard, aos moldes de uma *estética teológica* como em Balthasar, em que não se trata de uma pesquisa sobre os ornamentos poéticos na dicção teológica, como mero modo de dizer, mas a presença inerente do elemento poético na inteligência teológica como manifestação confluyente entre a imanência e a transcendência<sup>1304</sup>, em que está presente também a função da *delectatio* ampliando o olhar da pesquisa teológica do “conceito” para a “experiência” uma vez que o discurso teológico já se mostrara capaz de uma inteligência de tipo literário, não havendo motivo para não cessar o exílio dos poetas<sup>1305</sup>, pois o

<sup>1302</sup> *Suma Teológica* (=ST), I, q. 1, art.9, sed contra; respondeo; ad.3.

<sup>1303</sup> “*In quo patet quod sensui litterali sacrae Scripturae nunquam potest subesse falsum*” cf. ST, I, q.1, art.10, resp.3.

<sup>1304</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>1305</sup> *Ibidem*, p. 130-133.

“cristianismo é poético”, um “abismo de transcendência” marcado pelo esforço de Deus em estabelecer uma comunhão pessoal com o ser humano<sup>1306</sup>.

Haveria, então, na própria feitura teológica do conteúdo da doutrina (*ordo doctrine*) de Tomás uma consideração estética para com o receptor (*ordo discipline*) de modo que se pode identificar “princípios poéticos” na composição da Suma Teológica integrando a teologia negativa e a caridade pedagógica do teólogo dominicano como princípio de *clarificatio* ou ainda *manifestatio*<sup>1307</sup> tal qual uma estética gótica<sup>1308</sup>, *amplificando* o princípio de causalidade, esclarecendo a inteligibilidade do elemento sensível da experiência (*per sensibilia ad intelligibilia*)<sup>1309</sup> e sua necessidade de significação, sendo então manifestação da *veritas* enquanto as figuras de linguagem são explicativas e amplificações afetivas dos místicos, sobretudo do Pseudo-Dionísio Areopagita, abrindo para a via da eminência, contudo o “sentido próprio” é delimitado pela *ficção* de palavras e imagens, porém a realidade mesma escapa à expressão. O verbo exterior atua *sub similitudine*. A *lógica* deriva de uma construção do *logos* advindo da significação da instauração da confiança entre o ser humano e Deus<sup>1310</sup>.

Deste modo, o Verbo encarnado é a “metáfora-fonte”<sup>1311</sup> que autoriza a palavra humana sobre Deus, em que, apesar de não fazer uso da metáfora em si na Suma<sup>1312</sup>, há um tratamento teológico da metáfora bíblica como “livro de imagens” de modo que na poética teológica o “efeito gravitacional” de Deus exerça seu “efeito de atração” sob uma *significação* aparentemente humana, ou melhor, “mais humana”. Deste modo, a *manifestatio* teológica de Tomás não aboliu a metáfora da Escritura, mas a afina e a dilata<sup>1313</sup>.

Tal manifestação da beleza pede a *via contemplativa* da teologia, em que há

<sup>1306</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>1307</sup> “Les principes poétiques dans la *Somme de théologie*” cf. ibidem, pp. 169-1815

<sup>1308</sup> PANOFSKY, Erwin. *Gothic Architecture and Scholasticism*. Cleveland: The World Publishing Co., 1957.

<sup>1309</sup> ST, 1,1,9.

<sup>1310</sup> Ibidem, p. 207.

<sup>1311</sup> Ibidem, p. 203.

<sup>1312</sup> Tomás usa apenas a metáfora do *raio* para a iluminação, e comenta a figura da *pomba* do Espírito Santo cf. ST, 3,39,7 de onde se pode identificar uma “teoria da significação” tomista em que na linguagem inspirada a realidade referencial não se dá apenas com a nomeação, mas com a nomeação “figurada” cf. “*Le colombe de saint Thomas*” cf. ibidem, pp. 210-222.

<sup>1313</sup> Ibidem, p. 209-210.

uma *intuição* (*intuitus*) sobre a verdade, exigindo um olhar de poeta<sup>1314</sup>, que permite purificar o espaço interior e o iluminar dos “fantasmas” das paixões interiores<sup>1315</sup>. Entretanto, a *contemplatio* é precedida pela *via ativa* na ordem da geração, ao passo que a *contemplação* retorna à ação como uma *direção*, de modo que se a via ativa precede a contemplação, a via contemplativa direciona a ação *intuitivamente* (*intuitu*), e assim se alcança um novo *habitus* de modo que a ação deriva da contemplação das coisas divinas. O papel da inteligência deste modo é fundamental para a clarificação, ou seja, para a busca do princípio de não contradição a fim de se alcançar a lucidez e a profundidade do sentido da *caritas*<sup>1316</sup>. A *Suma* constitui um *tipo* gigantesco de exercício espiritual, em que a vontade pode avançar ao encontro de Deus, tendo sido elucidada pela inteligência. O esclarecimento intelectual da realidade abre portas para a fecundidade espiritual da *intuição* contemplativa, meio pelo qual o Espírito Santo faz o ser humano *amigo de Deus* como modo de estruturação afetiva<sup>1317</sup>:

Consideramos até aqui o que, segundo os dizeres da Escritura, Deus opera em nós pelo Espírito Santo. Convém agora considerar como somos movidos para Deus pelo Espírito Santo. Primeiramente, vê-se que o mais próprio da amizade é conversar intimamente com o amigo. Ora, o humano conversa com Deus pela contemplação [...] Logo, como é o Espírito Santo que nos faz amantes de Deus, conclui-se que é o Espírito Santo que nos torna contempladores de Deus. Por isso o Apóstolo diz: “Todos nós, de face descoberta, refletimos como num espelho, a glória de Deus, e somos transformados nesta imagem de claridade em claridade, como pelo Espírito de Deus (2Cor 3,18).

Para falar dentro da *poiésis* eucarística<sup>1318</sup> de São Tomás a explicação de certa explicação do Mistério divino é que permite a adoração do Mistério escondido, a linguagem significativa é um convite ao silêncio, pois atende a inquietação intelectual dando-lhe um sentido e dispondo para a ação da graça que por sua vez dispõe para a amizade com Deus e com sua criação.

<sup>1314</sup> Em Tomás o *mirandum* do teólogo/filósofo é o mesmo do poeta cf. ST, I-II, 41, 4, ad 5: “Precisamente essa é a vocação da poesia e também neste ponto – afirmam filósofos tão clássicos como Aristóteles e Tomás de Aquino – o poeta assemelha-se ao filósofo, pois “*uterque circa mirandum versatur*” ambos se voltam para o *mirandum*, para aquilo que suscita a admiração (Naturalmente, o próprio Tomás não deixa de distinguir o modo de captação/expressão pelo qual os poetas se diferenciam do filósofo: aqueles não têm por ofício a estruturação lógica das razões, mas expressam suas intuições por metáforas” cf. *A Poesia e os Fundamentos do Ato Poético* In LAUAND, L.Jean. *Filosofia, Linguagem, Arte e Educação – 20 Conferências sobre Tomás de Aquino*. São Paulo: CEMOrOc: EDF-FEUSP/ESDC/Factash Editora, 2007, pp. 241-248.

<sup>1315</sup> MENESES, Paulo Gaspar de. *O Conhecimento Afetivo em Santo Tomás*. Col. CES. São Paulo: Edições Loyola, 2000, pp. 55-70.

<sup>1316</sup> ST, II-II, 182, 4, ad 2.

<sup>1317</sup> *Suma contra os Gentios*, Livro IV, cap. XXII.

<sup>1318</sup> *Ibidem*, p. 347.

## 4.4.

## A teopatodiceia de Dante a Kazantzákis

Segundo Curtius, o antigo sistema de gêneros poéticos, vinculados a uma normatividade estabelecida pela retórica antiga se decompõe na virada do primeiro milênio, chegando a “desfiguração e a incompreensibilidade”<sup>1319</sup>, inaugurando uma atmosfera muito favorável à invenção de gêneros e formas<sup>1320</sup>, abrindo espaço para a especulação advindas de outras disciplinas como a filosofia e a teologia, em um movimento pré-romântico em que a arte e a “ideia da arte”<sup>1321</sup> vão sendo engendradas, não sendo diferente com a poesia, em que Dante é um exemplo típico de envolvimento poético teológico<sup>1322</sup> e nesse sentido que a *Comédia* do poeta italiano é vista como *Divina* por Boccaccio por sua identidade entre poesia e teologia<sup>1323</sup> com a ideia de movimento que não é aleatória mas historicamente significativa em uma época de imobilismo social. Para o escritor italiano, Dante é teólogo, pois “a teologia não é outra coisa que a poesia de Deus”, e ainda “não somente a poesia é teologia, mas ainda a teologia é poesia”, e por isso os poetas são os “primeiros a fazer teologia”, pois Deus fala pelas “alegorias” nas Escrituras, que não são senão “ficções poéticas”<sup>1324</sup>.

<sup>1319</sup> CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura européia e Idade Média latina*. São Paulo: Hucitec e EDUSP, 1996, p. 442.

<sup>1320</sup> STERZI, Eduardo. *Dante e a lírica: entre teoria e poesia* In *Revista FronteiraZ*, São Paulo, n. 8, julho de 2012, p. 6.

<sup>1321</sup> “Do ponto de vista do método, o conjunto da teoria da arte romântica repousa sobre a determinação do medium-de-reflexão enquanto arte, ou, melhor dizendo, enquanto *Ideia da arte*. Dado que o órgão da reflexão artística é a forma, logo a *Ideia da arte* é definida como o medium-de-reflexão das formas” Cf. BENJAMIN, Walter. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. São Paulo: Iluminuras/EDUSP, 1993, p. 94.

<sup>1322</sup> “[...] as observações de Dante sobre poesia costumam passar ao largo da retórica, que é sempre normativa, obtendo um aspecto sobretudo especulativo. Observe-se, porém, que esse recurso à teologia (ou à filosofia) não pode ser interpretado – já o foi bastante – como uma redução da poesia a termos alheios à sua tessitura própria. Os problemas, assim como os resultados (ou seja: os poemas em projeto, assim como os poemas efetivamente realizados), continuam sendo os da poesia” cf. Idem.

<sup>1323</sup> BOCCACCIO, Giovanni. *Esposizioni sopra la Comedia* – vol. II. Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1994, pp. 728-730; HOLLANDER, Robert. *Boccaccio's Dante and the Shaping Force of Satire*. Michigan: University of Michigan, 1997, p. 72

<sup>1324</sup> “Dico che la teologia e la poesia quasi una cosa si possono dire, dove uno medesimo sia il soggetto; anzi dico più: che **la teologia niun'altra cosa è che una poesia di Dio**. E che altra cosa è che poetica fizione, nella Scrittura, dire Cristo essere ora leone e ora agnello e ora vermine, e quando drago e quando pietra, e in altre maniere molte, le quali voler tutte raccontare sarebbe lunghissimo? che altro suonano le parole del Salvatore nello evangelio, se non uno sermone da' sensi alieno? il quale parlare noi con più usato vocabolo chiamiamo allegoria. Dunque bene appare, **non solamente la poesi essere teologia, ma ancora la teologia essere poesia**. E certo, se le mie parole meritano poca fede in sì gran cosa, io non me ne turberò; ma credasi ad Aristotile, degnissimo testimonio ad ogni gran cosa, il quale afferma sé aver trovato li **poeti essere stati li primi teologizzanti**”[grifo nosso] cf. BOCCACCIO, Giovanni. *Trattatello in Laude de*

Assim a *Comédia* dantesca é *divina* enquanto legítima ficção poética, e portanto, uma ficção teológica provocando um movimento mimético da alma por meio da alegoria que tem seu estatuto epistemológico na *Suma* de Tomás de Aquino, conduzindo ao sentido anagógico enquanto sentido unitivo que é mediado por meio da “imagem”, permitindo assegurar a tradição mística da *imitatio* como escala de perfeição do “modelo medieval” em “termos de afeto” que segundo Lewis, fora descartada pela escolástica posterior em nome da dissertação metafísica racional<sup>1325</sup>. Duas imagens fundamentais provocam a *catharsis* do movimento da alma para Deus na *Comédia* dantesca, a saber, Virgílio e Beatriz. Conforme a inspiração croceana do pensamento de Bosi, “a poesia é uma figuração de determinado *pathos* como intuição de um movimento da alma”<sup>1326</sup> e aplicando essa visão à Virgílio descreve uma sequência de imagens de pessoas, coisas, gestos, atitudes, que não estão soltas nem avulsas, mas que através delas “corre o sentimento”<sup>1327</sup>:

através de todas elas corre o sentimento, um sentimento que não é mais do poeta que nosso, um humano sentimento de pungentes memórias, de arrepiante horror, de melancolia, de nostalgia, de enternecimento, e até de algo que é pueril e ao mesmo tempo piedoso, como aquela vã restauração das coisas perdidas, aqueles brinquedos forjados por religiosa piedade, da *parva Tróia*: algo de inefável em termos lógicos, e que só a poesia, a seu modo, sabe dizer plenamente.

A imagem da “odisseia” dantesca na medida em que se busca revistar existencialmente o sentimento primordial de suas imagens sugere a evocação da aceitação da inércia ao meio, de uma recusa a busca de um sentido mais autêntico [*verace via*] e até que então, o fatídico inesperado provoca uma percepção do absurdo do não sentido<sup>1328</sup>:

---

Dante.Collana: Ed. Garzanti, 1995, *Difesa dela poesia*, XXII, p. 20.

<sup>1325</sup> LEWIS, C.S. *The Discarded Image – An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 17.

<sup>1326</sup> Sua afirmação se desdobra da leitura de Croce: “*Se si prende a considerare qualsiasi poema per determinare che cosa lo faccia giudicar tale, si discernono allá prima, costanti e necessari, due elementi: un complesso d’immagini e un sentimento che lo anima*” cf. BOSI, Alfredo. *Caminhos entre a Literatura e a História* In *Estudos Avançados*, ano 19, v. 55, 2005, p. 316-317.

<sup>1327</sup> Idem.

<sup>1328</sup> “*Nel mezzo del cammin di nostra vita*

*mi ritrovai per una selva oscura*

*ché la diritta via era smarrita*

[...]

*Io non so ben ridir com’i v’intra,*

*tant’era pien di sonno a quel punto*

*che la verace via abbandonai*” cf. *Divina Comédia*, Inferno, Canto I, 1-3; 10-12.



No meio do caminho de nossa vida  
Fui me encontrar em uma selva escura  
Estava reta a minha via perdida

[...]

Como lá fui parar não sei;  
tão tolhido de sono me encontrava  
que a verdadeira via abandonei.

A imagem de Virgílio *pro-voca* não exatamente a beleza da virtude em si, mas de sua capacidade de levar ao amor, agora descoberto como distante e vulnerável ao absurdo de existir. Em Dante a escuta da poesia é fruto da oração impelido pelo desejo de amar como busca que almeja um sentido, como Beatriz vai até Virgílio [o “amor moveu-me”<sup>1329</sup>] pedir que conduza Dante, seja do próprio que súplica ao poeta pagão que o ajude a fugir do Inferno, despertado o desejo de ver Beatriz, sendo a poesia sua guia<sup>1330</sup>:

Poeta, eu te imploro  
por esse Deus que tu não conheceste  
para fugir deste, ou mal pior que ignoro

[...]

Moveu-se então, e eu o acompanhei

[...]

Vamos, que ora é dos dois um só querer:  
tu condutor, tu senhor, tu mestre”  
Assim lhe disse e, quando vi mover-se,  
entrei pelo caminho árduo e silvestre.

O amor por Beatriz ainda não é *caritas*, mas é portador de um sentido à existência, no qual buscado, passará pela depuração dos movimentos afetivos, uma vez que é “no” *Purgatório* que o eu-lírico se encontra com Beatriz, aquela que pelo desejo de vê-la “moveu já passos tantos”<sup>1331</sup> em direção ao Paraíso, e

<sup>1329</sup> “*amor mi mosse*” cf. Ibidem, Canto I, 72.

<sup>1330</sup> “*Poeta, io ti richeggio  
per quello Dio che tu non conoscesti  
acciò ch’io fuga questo male e peggio*

[...]

*Allor si mosse, e io li tenni dietro*

[...]

*Or va, ch’un sol volere è d’ambedue:*

*tu duca, tu signore e tu maestro.*

*Così li disse; e poi che mosso fue,*

*intra per lo cammino alto e silvestro*” cf. Ibidem, Canto I, 130; 139-142.

<sup>1331</sup> “*per, vederti, ha mossi passi tanti*” cf. Ibidem, *Purgatório*, Canto XXXI, 135.

assim permitiu depurar a “imagem do bem”<sup>1332</sup>:

seus passos volveu por via errada,  
seguindo falsas imagens do bem  
que nunca cumprem a promessa dada.

Na medida em que as palavras do poeta deixam seus “vestígios”<sup>1333</sup> vai havendo purificação da vontade e consequentemente vai se tornando livre e capaz de arbitrar sobre suas decisões, quando então Virgílio, tratado como Mestre, pode se afastar do “eu-lírico”, pois este já rompeu as fronteiras do Purgatório para ir ao encontro de sua vontade [de sentido]: “*Non esperes de mim palavra ou gesto; é livre a tua vontade e reta e boa; erro seria impedi-la*”<sup>1334</sup>

A necessidade de responder aos anseios e angústias em direção à Beatriz se dilata na experiência metafísica do *Amor do amor*, enquanto *Logos do logos*. De *Beatriz à Beatitude* se manifesta a resposta da questão agostiniana *do que amo quando te amo? (Quid autem amo, cum te amo?)*, sendo a amada, um *sacramentum*, um sinal visível do Mistério do amor fontal invisível, convidando sempre a um passo a mais. A busca por Beatriz resulta na busca da “glória de Deus”<sup>1335 1336</sup>.

Até que minha mente foi ferida  
Por um fulgor que cumpriu Seu querer.

À fantasia foi-me a inteção vencida;  
Mas já a minha ânsia, e a vontade, volvê-las  
Fazia, qual roda igualmente movida,  
o Amor que move o Sol e as mais estrelas.

O movimento de avanço se dá como gratidão à conquista da busca, em uma espécie de vitória de Deus por conduzir Ele mesmo àquele que se coloca em

<sup>1332</sup> “*volse i passi suoi per via non vera,*

*Imagini di bem seguendo false,*

*che nulla promession rendono intera*” cf. Ibidem, Canto XXX, 130-133.

<sup>1333</sup> “*Tu lasci tal vestigio per quel ch’i’odo*” cf. Ibidem, Purgatório, Canto XXVI, 106-107.

<sup>1334</sup> “*Non aspettar mio dir più né mio cenno; libero, dritto e sano à tuo arbitrio e fallo fora non farre a suo senno*” cf. ibidem, Purgatório, Canto XXVII, 139-141.

<sup>1335</sup> “*Beatrice, loda di Dio vera*” cf. Ibidem, Canto II, 103.

<sup>1336</sup> “*se non che la mia mente fue percossa  
da un fulgore in che sua voglia venne.*

*A l’alta fantasia qui mancò possa:  
ma già volgeva il mio disio e ’l uxelle,  
si come rota ch’igualmente è mossa,*

*l’amor che move il sole e l’altre stelle*” cf. Ibidem, Paraíso, Canto XXXIII, 140-145.

desejo de busca. Despertado o reconhecimento de uma presença providente impulsiona a patodiceia, enquanto, instante oportuno que permite não frustrar a esperança. É essa *Providência* que abre um caminho para a saída do Inferno, e a poesia lhe ensina a *reverência* do silêncio para a percepção<sup>1337</sup>:

Bem, vi que um enviado vinha do céu,  
e o Mestre [Virgílio] fez, com gesto indicativo,  
que eu me inclinasse em muda reverência.

A vontade de sentido na medida em que se põe no silêncio que permite a reverência para a percepção do sentido, “*penetra*” no movimento da graça, “*sem luta alguma*”<sup>1338</sup>. Essa ação providente que vem ao encontro do desejo da mudança, se manifesta como princípio que perfaz uma patodiceia dantesca até o final beatífico, pois em Dante não somente o indivíduo é movido, mas há um movimento divino que perfaz a existência enquanto princípio e finalidade, como processo de busca da *Veritas* do Amor, que podemos chamar então de teopatodiceia.

Há uma dinâmica gradual, que vai assimilando o *significante* da imagem poética por meio da alegoria da forma, enquanto movimento da alma, que permite a significação da mesma, enquanto responde ao enigma de si, em uma poesia de si, inspirado pela *caritas* como modo de ser e projeto de vida.

Outra narrativa que vai ganhando larga aceitação no imaginário medieval é das *Novelas de Cavalaria* que podem ser lidas como na mesma dinâmica da razão literária da teologia dos quatro sentidos. Bernardo de Clairvaux acentua o efeito anagógico da alegoria, e faz amplo uso desta na sua teologia monástica como na imagem privilegiada do beijo como alegoria do movimento de interiorização e intimidade com Deus. O *beijo* bernardino entende a experiência de sentido como experiência paixão<sup>1339</sup>. No mais das vezes, ao fazer seu elogio a *nova militia* da Ordem dos Templários em sua missão de recuperar Jerusalém dos pagãos, o cenário da Terra Santa se torna alegoria da vida de Cristo apresentando o ideal de cavalaria como uma vocação religiosa, marcada pela austeridade, obediência, por

<sup>1337</sup> “*Ben m’accorsi ch’elli da ciel messo,  
e volsimi al maestro; e quei fê segno*”

*ch’i’ stesso queto ed inchinassi ad esso*” cf. Ibidem, Inferno, Canto IX, 85-87.

<sup>1338</sup> “*Dentro li’ ntrammo sanz’ alcuna guerra*” cf. Ibidem, 106.

<sup>1339</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX. *Sources divers – Tome II (Sermons 23-69)*. Col. Sources Chrétiennes n° 518. Paris: Les Éditions du Cerf, 2007, Sermon 50.

uma regra como código de honra, relações de amor fraterno, e um apelo espiritual a responder o chamado divino, conduzindo ao combate da ascese, como exercício interior do combate por amor a Deus<sup>1340</sup>, sendo sua obra conhecida também como um tratado de conversão dos cavaleiros, distinguindo-os assim da *militia saeculari* com o trocadilho de *malitiae saeculari*<sup>1341</sup> famosa pela infâmia, estupidez, com soldados impudicos, dados a cobiça, indisciplina e conflitos sem motivo. Assim, o *templário*, para o abade de Clairvaux, é um chamado a ser monge-soldado que luta pela justiça de Cristo<sup>1342</sup>.

Deste modo *Belém* é “a casa do pão” uma alegoria eucarística, como alimento da alma<sup>1343</sup>; *Nazaré* é evocada como um movimento que aflora internamente o sentido da vida de Cristo da “flor” ao “fruto”, do “perfume” ao “sabor” da santidade de Cristo<sup>1344</sup>; o *Monte das Oliveiras* e o *Vale de Josaphat* convidando ao julgamento de si mesmo, a confessar os pecados a fim de amar em verdade<sup>1345</sup>; o *Jordão* é consagrado ao batismo e a invocação da Trindade como cura espiritual do cristão<sup>1346</sup>; o *Calvário* diz respeito a total doação de Cristo para alcançar a salvação do gênero humano<sup>1347</sup>; o *Sepulcro* substitui a logica jurídica da cristologia anselmiana por uma cristologia de redenção no qual se evidencia a *solidariedade* de Cristo em assumir a condição humana para levá-la a vitória, ou seja, a um novo sentido vivificador.

Entretanto, há uma recepção criativa das categorias bernardinas que são transpostas da vida religiosa para a vida cavaleiresca em que esta passa a ser vista como um dever espiritual e o ideal do amor apaixonado por Deus é transposto para uma dedicação apaixonada a amada e ao rei, como modo de honrar a Deus. O beijo de entrega ao Espírito se desloca ao beijo da amada e a fidelidade ao rei. Deste modo, a *novela de cavalaria* convida a desvelar não somente o sentido existencial, mas também o sentido teológico na medida em que sensibiliza a excelência de uma vida virtuosa, e assim dispõe para a abertura às virtudes

<sup>1340</sup> *De Laude Novae Militiae – Liber ad Milites Templi*, X, 25 In BERNARD DE CLAIRVAUX. *Éloge de la Nouvelle Chevalerie, Vie de Saint Malachie, Épitaphe, Hymne, Lettres*. Col. Sources Chrétiennes, n° 367. Ouvres Complètes XXXI. Paris: Éditions du Cerf, 1990.

<sup>1341</sup> *Ibidem*, II, 3.

<sup>1342</sup> Cf. Prefácio de Jean Leclercq da *Éloge de la Nouvelle Chevalerie*, p. 48.

<sup>1343</sup> *Ibidem*, *De laude novae militiae*, VI, 12.

<sup>1344</sup> *Ibidem*, VII, 13.

<sup>1345</sup> *Ibidem*, VIII, 14.

<sup>1346</sup> *Ibidem*, IX, 16.

<sup>1347</sup> *Ibidem*, X, 17.

teologais, fonte dos grandes feitos como sinal da presença e proteção divina. Obras que compõe o *ciclo arturiano* ou o *ciclo de Bretão* como do *Rei Arthur* visam provocar catársicamente pela *imagem* do rei a sensibilidade à justiça. Do mesmo modo a novela de *Tristão e Isolda*, reforçam essa dupla dimensão do ideal cavaleiresco enfatizando a tragédia das paixões ou do “amor louco” quando o ideal do amor não segue a ordem teológica de se orientar para o *Summum Bonum*, traduzidos na ordem social de cristandade. Tal ênfase também migra para o ciclo Bretão, por exemplo, quando o drama de Tristão passa a ser o de Lancelot na narrativa arturiana<sup>1348</sup>.

Uma novela que tem grande recepção é *Amadis de Gaula* datado de finais do século XIII e início do XIV<sup>1349 1350</sup>. A novela ibérica é um verdadeiro *best seller* medieval que ultrapassa de seu surgimento, possuindo 19 edições, sem contar as traduções no século XV para o francês, inglês, italiano, alemão, holandês e hebraico<sup>1351</sup>. *Amadis* é equiparado ao forte Heitor, ao famoso Aquiles, ao esforçado Troilos, e ao valente Ajax como alguém que faz “coisas admiráveis fora da ordem da natureza”<sup>1352</sup>. Seu narrador no prólogo procura afirmar sua ortodoxia teológica tendo o cuidado de dizer-se “mantendo e crendo eu firmemente em tudo aquilo que a Santa Igreja mantém e manda”<sup>1353</sup>. Como um herói ungido por Deus, enfrenta as forças do mal, encantadores e bruxas, os bestiários de época, como Endriago que é derrotado na Ilha do Diabo, fruto dos amores incestuosos do gigante Bandaguido com sua filha, típica crítica das linhagens que caem na desgraça do olhar de condenação por seu governo

<sup>1348</sup> ROSSI, Luciano. *A Literatura Novelística na Idade Média portuguesa* – Col. Biblioteca Breve, nº 38. Amadora: Instituto de Cultura Portuguesa/Oficinas Gráficas da Livraria Bertrand, 1979, p. 44.

<sup>1349</sup> Não entraremos na “polêmica da nacionalidade” entre portugueses e castelhanos na reivindicação de paternidade nacional da novela cavaleiresca entendendo que o Amadis na medida em que é traduzido ao inglês, passa a fazer parte do Círculo Bretão, inclusive. Para os que defendem a origem lusitana a obra é atribuído a Joan Lobeira os três primeiros capítulos e concluído por seu descendente Vasco Lobeira cerca de 1370, já para a gênese castelhana se sabe que o Livro IV é acrescentado em finais do século XIV, por Garcí Rodriguez de Montalvo. Cf. Ibidem, *A Literatura Novelística na Idade Média portuguesa*, p. 47; LOURENÇO, Helena. *Do Amor e da Soledad no Amadis de Gaula: Ressonâncias do Teatro Vicentino* In *Península – Revista de Estudos Ibéricos*, nº 6, 2009, p. 134.

<sup>1350</sup> LOPES, Graça Videira. *Geografias Imaginárias: Espaço e Aventura no Amadis de Gaula* In GOLDINHO, Helder (org). *Imagens do mundo na Idade Média*. Lisboa: ICALP, 1992, p. 207-213.

<sup>1351</sup> Idem.

<sup>1352</sup> AMADIS DE GAULA. Col. Textos Literários. Lisboa: Serra Nova, 1992, Prólogo, p. 2.

<sup>1353</sup> Ibidem, p.3.

despótico<sup>1354</sup>. O herói dedica sua fidelidade a sua amada, Oriana, e a seu suserano, a sustentação de suas virtudes que representa o ideal apresentado por Bernardo de Clairvaux<sup>1355</sup>, como vencedor de inúmeros duelos e realizador de façanhas extraordinárias, sinal da unção divina, possuidor de um sentimento fraterno para com seus companheiros, fiel ao seu ideal de amor, sobretudo, “um apaixonado solitário e sofredor, movendo-se entre o amor e o heroísmo”<sup>1356</sup>.

Só vos digo que nem antes nem depois se soube alguém que jamais tivesse havido no mundo companhia de tantos cavaleiros de tão alta linhagem e de tanto esforço e de tantas senhoras, rainhas, infantas e outras de alto estado tão formosas e tão bem ataviadas.

O mesmo modelo se repete na novela cavaleiresca de *Curial e Guelfa* no século XV que apresenta o cavaleiro *Curial* em uma espécie de *José do Egito* medieval, em que tenta voltar a Montferrat para se casar com Guelfa, senhora viúva de Milão que patrocina uma refinada educação. Expulso do reino por intriga de outros dois cavaleiros, seu primeiro ato heróico foi defender a duquesa da Áustria em duelo de uma acusação de adultério. Casa-se então com a filha do Duque da Baviera, fato que leva a Guelfa se internar em um convento feminino, angustiada por não ter notícias de seu amado. Finalmente Curial regressa a Montferrat para um torneio a fim de conquistar Guelfa em casamento, vencendo Boca de Far, o melhor cavaleiro do torneio. No Livro II e III, se evidencia suas façanhas como sua nomeação para capitão do exército cristão a fim de combater contra os turcos em defesa do Império. Curial representa o ideal de cavaleiro do século XV, dotado do exercício das armas, em busca de conhecimento, virtudes e polidez no bom trato. Assim é definido Curial: “*O melhor e mais valente dentre todos os cavaleiros, e o maior de todos os poetas e oradores que existem hoje*”<sup>1357</sup>. Costa, especialista na novela cavaleiresca quatrocentista entende que neste tipo de literatura, no “alvorecer da Modernidade”<sup>1358</sup> há um “sentido poético da vida”<sup>1359</sup> em que os personagens manifestam seus sentimentos de um modo

<sup>1354</sup> Ibidem, *Geografias Imaginárias*, p. 9.

<sup>1355</sup> Ibidem, *Amadis de Gaula*, Livro IV, p. 123.

<sup>1356</sup> Ibidem, *Do Amor e da Soledad no Amadis de Gaula*, p. 134.

<sup>1357</sup> CURIAL E GUELFA. Anônimo do Século XV. Tradução e notas de Ricardo Costa. Santa Barbara: University of California/eHumanista Editorial, 2011, Livro III.35

<sup>1358</sup> COSTA, Ricardo. *As relações entre a Literatura e a História: a novela de cavalaria Curial e Guelfa* In IVITRA Instituto Virtual Internacional de Traducción, vol. 1, Alicante: Universidade de Alicante/eHumanista Editorial, 2012, p.93 (84-98).

<sup>1359</sup> COSTA, Ricardo da. “Uma joia medieval no alvorecer do Humanismo: a novela de cavalaria

intenso e profundo. Dante, Amadis e Curial representam um ideal cavaleiresco que une a dimensão antropológica e teológica, e que irá inspirar o teatro vicentino, de que o “amor tudo vence” (Amor vincit omnia). Isso se desloca na literatura não religiosa *strictu sensu* como sendo a mulher que exercerá esse movimento de transcendência de provocar o amor, necessariamente apaixonado, vivido na tensão entre amor e erotismo<sup>1360</sup>.

O outro gênero de teopatodiceia, contendo uma maneira apaixonada de pensar a questão de Deus está presente na hagiografia medieval, sobretudo na tradição cisterciense. Ademais, parece que a alegoria bernardina inspira a prática da leitura dos contos hagiográficos nos conventos cistercienses, como modo de alimentar a regra do silêncio, escola de escuta e percepção, servindo como antídoto contra as paixões, como mostra o Códice Alcobacense, verdadeira “suma da narrativa” hagiográfica<sup>1361</sup>. Assim é a *Vida de Santa Maria Egípcia*, uma mulher que procura a ajuda do eremita Zózima para se tornar cristã e superar a *maldade de sua luxúria*, dona de uma beleza ímpar e de formas tão atraentes que o santo heremita, diz o narrador, “educado em santidade desde criança” diante da beleza da mulher, não sabia se era um corpo real ou um fantasma que o tentava, e acaba por fazer o sinal da cruz quando se depara com a mesma, ainda mais que havia anos que não passavam pessoas por aquela região. Maria Egípcia, junta-se a um grupo de peregrinos em direção a Jerusalém, e só a sua presença provoca tanto nos luxuriosos quanto nos penitentes o desejo de se lançarem em suas paixões. Quando chega a Jerusalém não consegue entrar na igreja como se “mãos invisíveis a empurrassem para fora”, ao que clama a Virgem Maria, e então comovida de lágrimas consegue entrar e se lhe manifesta o desejo de viver como eremita, motivo pelo qual procura Zózima.

Em determinado momento, há um descrédito do modelo cavaleiresco, vinculado as crises da nobreza, especialmente quando o fundamento da ordem da cristandade entra em crise com o episódio de Avignon, sobretudo a virtude da fidelidade. Assim, não sem uma crise de paradigma, há, contudo, um redespertar

---

*Curial e Guelfa (século XV)*” MONGELLI, Lênia Márcia (org.). *De cavaleiros e cavalarias. Por terras de Europa e Américas*. São Paulo: Humanitas, 2012, pp. 539-549

<sup>1360</sup> Ibidem, *Do Amor e da Soledad no Amadis de Gaula*, p. 145-146; VV.AA. *AMADIS DE GAULA – 1508: quinientos años de libros de caballerías*. Madrid: Biblioteca Nacional de España, 2009, p. 6.

<sup>1361</sup> Ibidem, *A Literatura Novelística na Idade Média portuguesa*, p. 75.

da vida religiosa sob a bandeira de reforma, entrando a vida cavaleiresca em decadência e passa a ser o santo “místico” e “virtuoso” por sua intimidade com Deus<sup>1362</sup> que vai compor a ideia de heroísmo religioso, a saber, o que empreende a reforma:

Os tempos requerem um retorno ao misticismo: é necessário elaborar antídotos para os tóxicos excessos da paixão literária mais em voga, a do romance de cavalaria. Ou, para melhor dizer, explora-se também aquela verdadeira e autêntica mania, que agrupa príncipes e pobres diabos na exaltação dos heróis preferidos, para novamente se propor o espírito originário da *Queste*, o místico; narram-se as gestas dum herói ainda mais puro que Galaaz, demasiado preso aos seus torneios: o castíssimo José.

Três autores representam muito bem essa transição do século XVI, no ideal do heroísmo da reforma: Teresa d’Avila, Inácio de Loyola e Martinho Lutero<sup>1363</sup>. Tanto em Teresa como Inácio, há um imaginário da paixão cavaleiresca como sentido da vida que vai se revelando inverídico, paripasso à redescoberta da hagiografia que passa a ser mais significativa, como reencanto da busca. A hagiografia dos reformadores é marcada de conflitos dramáticos, de lutas institucionais, intervenções divinas em que assim vão se manifestando a confiança em Deus que resulta no crescimento das virtudes e configuração a Cristo. Os conflitos da política papal do século XIV provoca um movimento laico de busca mais profunda da dimensão espiritual e de uma fé vivida de uma maneira mais pessoal e afetiva em uma espécie de “formação do coração”, em que os sistemas-metafísicos dos tratados teológicos vão sendo substituídos pelas narrativas da vida de Jesus, partindo da dimensão humana e histórica para enfatizar o significado histórico-salvífico como *Summa Evangelica*<sup>1364</sup>.

Em Inácio, a leitura da novela de cavalaria resulta em desolação, ao passo que a *Vita Christi* de Ludolfo da Saxônia, este herdeiro da meditação contemplativa do abade de Clairvaux e de Boaventura, lhe inicia um caminho de consolação na *lectio-meditatio-oratio*. Há então uma primazia para a literatura do Evangelho nesses três autores, e da experiência advinda desta literatura dos três grandes reformadores.

<sup>1362</sup> Ibidem, *A Literatura Novelística na Idade Média portuguesa*, p. 59.

<sup>1363</sup> Fontaine apresenta como tanto Inácio quanto Lutero são vistos como “*deux maîtres spirituels*” cf. FONTAINE, R. *Ignace de Loyola et Martin Luther: vie spirituelle et théologie* In *Nouvelle Revue Théologique*, 133 (2011), pp. 45-64.

<sup>1364</sup> BARREIRO, Álvaro. *O livro da Vida de Cristo de Ludolfo da Saxônia e os Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola* In *Perspectiva Teológica*, 39, pp. 351-368.



Em termos epistemológicos da teologia, a experiência que se resgata do contato com o Evangelho indica a recuperação do elemento material do discurso teológico. Com efeito, o uso do paradigma aristotélico, pela segunda escolástica, resultou em um discurso teológico que tende a polarizar as questões dogmáticas em seu elemento formal, cristalizado consequentemente em uma teologia de fórmulas e não raro em detrimento do elemento material, a saber da experiência da fé como ato primeiro, que resulta no fato de que *conhecer* “conhecer era tarefa do teólogo, enquanto o amar era função dos místicos”<sup>1365</sup>. Corrobora para isso um modelo de eclesiologia jurídica<sup>1366</sup> que na melhor das hipóteses passa a não ser alimentada pela perspectiva do místico, de modo que a experiência em Teresa, Inácio e Lutero será motivo de perseguição dos três por parte dos mecanismos inquisitoriais, a ponto de que muito rapidamente as tradições subsequentes dos respectivos autores foram reformuladas em discursos escolásticos, a saber, a escolástica carmelita de Salamanca e Alcalá com nomes como Diego de Jesus (1570-1621), Miguel da Santíssima Trindade (1588-1661), Antônio da Mãe de Deus (1588-1640), Juan da Anunciação (1633-1694) e Francisco de Jesus Maria (1665-1677); a escolástica jesuíta sendo os principais nomes Roberto Belarmino (1542-1621), Gabriel Vázquez (1549-1604), Francisco Suárez (1548-1617); e a escolástica protestante encabeçada por Phillip Melanchton em Wittenberg (1497-1560), Pietro Vermigli de Oxford (1500-1562), Jerônimo Zanchi de Strassburgo (1516-1590), Conrad Gesner de Zurique (1516-1565) e Theodore de Beza (1519-1605) e Francis Turretin (1623-1687) de Genebra como os nomes mais famosos<sup>1367</sup>. Antecede o cisma político entre católicos e protestantes, o cisma de linguagem que é reforçado pelas novas escolásticas e servindo, até mesmo, de subterfúgio para o rompimento<sup>1368</sup>.

<sup>1365</sup> COSTA, Alfredo Sampaio. *Teologia e Espiritualidade – Em Busca de uma Colaboração Recíproca* In *Perspectiva Teológica*, n. 38. São Paulo: Edições Loyola, 2006, pp. 323-348.

<sup>1366</sup> Ibidem, *Due Ecclesie*, pp. 13-23.

<sup>1367</sup> JOHNSON, William Stacy; LEITH, John H. *Reformed Reader – A Sourcebook in Christian Theology*. Westminster: John Knox Press, 1993, p. 79s.

<sup>1368</sup> Na questão do pecado original e a justificação da graça, por exemplo, Jerônimo Seripando, prior geral da Ordem dos Agostinianos, consegue valorizar a contribuição hamartiologia luterana, evidenciando o “papel da fé” para que o batismo seja efetivo, pois este carrega seu sentido (elemento formal) mas pede o desejo deste sentido. Seripando contudo, rejeita a questão da corrupção total de Lutero e entende a concupiscência como fraqueza humana, e assim salvaguarda a graça como desígnio salvífico e gratuito de Deus, que vem ao encontro do ser humano em sua fraqueza. Apesar do teólogo agostiniano inaugurar a 1ª sessão do Vaticano II, as definições conciliares não vão ser fiel reproduzidas de Seripando, deixando lacunas sintomáticas enfatizando o elemento formal dentro de uma eclesiologia em busca de visibilidade institucional. O Concílio

A literatura, por sua vez, segue o seu curso como instância crítica da contradição desta lógica de justificação da cristandade, no qual não somente o modelo de cavaleiro ou de religioso serão questionados, mas a própria lógica de justificação das instâncias produtoras de sentido e suas miopias, sendo o *Don Quijote* de Miguel de Cervantes (1547-1616) a primeira imagem de mudança de época, revelando o sentimento de inadequação da perspectiva imediata da vida do sujeito e sua formulação teórica que ampara posicionamentos institucionais que não raro, tendem a heteronomia sem contudo, conseguir evitar a silenciosa revolução<sup>1369</sup> da criação do indivíduo.

Christian Wehr estabelece um interessante paralelo entre Cervantes, dada sua formação jesuítica e Inácio de Loyola<sup>1370</sup>, em que o grande escritor espanhol “cenifica” os paradigmas teológicos de uma maneira análoga aos gêneros implícitos de seu romance, pois a busca da autocompreensão se dá posta em “cena” na espiritualidade inaciana. Há uma identificação entre a narrativa de Don Quijote e a autobiografia do Mestre dos exercícios espirituais na medida em que têm como ponto de partida a novela de Amadis de Gaula em suas narrativas.

Na *Autobiografia* de Inácio, há uma “antropologia literária”, pois há uma “autorrepresentação biográfica” de si mesmo como “literatura vivida” na medida em que faz uso do imaginário literário da novela cavaleiresca presente no vocabulário poético e na chave hermenêutica da própria conversão, como “alegorização do discurso cavaleiresco” transposta na analogia implícita entre “cavaleiro” e “peregrino” em que o passado de “guerreiro” é uma “prefiguração mundana”, como um “estágio prévio” a uma “posterior plenitude cristã”. Quando Inácio narra sua experiência de deixar a sua espada e seu punhal no altar de Nossa Senhora de Montserrat (uma nobre dama) para se vestir “alegoricamente” das

---

de Trento, por questões políticas entre Itália, Espanha, França e Alemanha não conseguem ratificar os esforços entre católicos e protestantes para minimizar as diferenças de acento alcançados nos Colóquios de Worms (1540) e Ratisbona (1541), temerosos talvez de que contemplar o elemento material reforçasse os estados que usavam da Reforma para legitimar suas autonomias governamentais, causando o “cisma de linguagem” e orientando as duas correntes para uma intensa produção teológica litúrgica. Cf. TRAPE, A. *Dibattito Lutero-Seripando su “giustizia e libertà del cristiano”* In *Humanitas Brescia*, vol. 37, n. 1. Brescia: Morcelliana, 1982, 142-150

<sup>1369</sup> VAZ, Henrique C. Lima. *Esquecimento e Memória do Ser: Sobre o futuro da Metafísica* In *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 27, n. 88. Belo Horizonte: FAJE, 2000, pp. 149-163.

<sup>1370</sup> WEHR, Christian. *Imaginación – Identificación – Imitación: Don Quijote, Ignacio de Loyola y la espiritualidade jesuítica* In ALALITE 2012.

armas de Cristo (seu novo Rei)<sup>1371</sup> cenifica a mudança de identidade baseando-se nos efeitos identificatórios que o estilo das novelas de cavalaria deixa no santo, narrando-se como uma “novela de cavalaria vivida”. Também em *Don Quijote*, a cavalaria se transforma em “metáfora” como “cifra retórica” para uma narrativa do *Amadis* de modo identificatório.

Esse “princípio de interiorização identitária”, segundo Wehr, é tributado à “narração inaciana” dos Exercícios Espirituais. Enquanto *narrativa de interiorização identitária* a finalidade dos *Exercícios* é atingir uma configuração autodirigida de um “novo eu” através da identificação com modelos cristãos, em vista de superar assim um eu “antigo e pecaminoso”. Em sua estrutura fundamental, o exercício inaciano visa uma “ativação precisa e controlada da imaginação” a fim de “aumentar a intensidade da percepção interna de tal maneira que o sujeito e o objeto de representação se confundam” de modo que no exercício da imaginação quem o pratica “se funda com o cenário evocado, assim como as pessoas que participam”, em uma “conversão imaginária” das “percepções e sensações” das figuras centrais da literatura bíblica. Wehr acentua ainda que Inácio vê na “imaginação” a *evidentia* da retórica clássica como “presença do representado” em forma de “visão interior” e funciona como uma “ilusão”, ou seja, uma “visão da imaginação” que deve colocar dinamismo na imagem estática do cenário, convertendo-a a uma “sucessão dramática de cenas”. Deste modo através dos “diálogos em estilo direto” e “outros meios dramatúrgicos” a *visão interior* “obtem o caráter de uma verdadeira ação teatral”, ou seja, uma “representação que produz ilusão”. A “finalidade do efeito da imediatez sensorial” clarifica a “meta paradoxal da atividade representativa” de “transcender o *status* virtual de seus objetos e desta maneira proporciona à ficção uma ação verdadeira”. O que Inácio chama de “faculdades da alma”, Wehr apresenta como três fases da *narração inaciana*: a fase da *memória* é subordinada a percepção sensível e, portanto, onde se encontra a visão dos objetos, em que se passa em revista os objetos da meditação; a fase da *inteligência* que tem lugar a investigação e a compreensão do observado por meio do entendimento; e a fase da *vontade*, “a mais alta das três capacidades da alma”, de acordo com Agostinho, em que estão subordinados os afetos, de modo que transcendendo as percepções

<sup>1371</sup> *Autobiografia* In *Obras Completas*, op. cit., pp. 67-160; 97.

sensoriais e o juízo do intelecto sobre elas, “se transformam em uma vivência puramente afetiva”.

Nesta “metamorfose” o “representado” obtém o *status* de “acontecimento verdadeiro”, de modo que quem exercita a meditação tem uma “vivência da representação interna” tal qual uma “testemunha imediata”, se “convertendo textualmente” em “mártir”, e “o cenário representado se eleva por cima do mundo exterior”, de modo que a “experiência externa cotidiana se funde de modo permanente com o mundo sagrado da percepção interna”, resultando no fato de que “quem medita vive constantemente com e na história sagrada”. Essa “meditação inaciana” se realiza “através da memória”, que substitui a tradicional disciplina institucional monástica. Deste modo então, segundo o autor alemão, “os noviços jesuítas interiorizam” a disciplina [monástica] [sic] e “expandem para o mundo”, tornando-se contemplativo na ação *no mundo*. Tais “técnicas meditativas” inacianas são responsáveis por dois temas estruturais em Don Quixote: a “*troca de papel da figura principal*” em que o leitor/exercitante passa a participar da cena, e conseqüentemente a isso, ocorre uma “continua fusão do mundo cotidiano com o cosmos fictício” das novelas de cavalaria, como “meio de uma permanente identificação com o papel do cavaleiro”.

Na narrativa do primeiro cavaleiro moderno, a literatura desempenha um papel de noviciado [satirizado], ou seja, de interiorização do mundo contido nas letras, em que as leituras funcionam como uma “espécie de iniciação” e que desperta no cavaleiro sua vocação<sup>1372</sup>:

Enfim, tanto ele se engolfou em sua leitura, que lendo passava as noites de claro em claro e os dias de sombra a sombra; e assim, do pouco dormir e muito ler se le secaram os miolos, de modo que veio a perder o juízo. Encheu-se-lhe a fantasia de

<sup>1372</sup> “En resolución, él se enfrascó tanto en su lectura, que se le pasaban las noches leyendo de claro en claro, y los días de turbio en turbio, y así, del poco dormir y del mucho leer, se le secó el cerebro, de manera que vino a perder el juicio. Llenósele la fantasía de todo aquello que leía en los libros, así de encantamientos, como de pendencias, batallas, desafíos, heridas, requiebros, amores, tormentas y disparates imposibles, y asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas soñadas invenciones que leía, que para él no había otra historia más cierta en el mundo [...] En efecto, rematado ya su juicio, vino a dar en el más extraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo, y fue que le pareció conveniente y necesario, así para el aumento de su honra, como para el servicio de su república, hacerse caballero andante, e irse por todo el mundo con sus armas y caballo a buscar las aventuras, y a ejercitarse en todo aquello que él había leído, que los caballeros andantes se ejercitaban, deshaciendo todo género de agravio, y poniéndose en ocasiones y peligros, donde acabándolos, cobrase eterno nombre y fama” cf. MIGUEL DE CERVANTES. *O engenheiro fidalgo D. Quixote de La Mancha*. 6ª ed. texto bilíngue. São Paulo: Editora 34, 2011, vol. 1, pp.59-60.

tudo aquilo que lia nos livros, tanto de encantamento como de contendas, batalhas, desafios, ferimentos, galantarias, amores, borrascas e disparates impossíveis; e se assentou de tal maneira na imaginação que era verdade toda aquela máquina daquelas sonhadas invenções que lia, que para ele não havia no mundo história mais certa [...] Então, já rematado seu juízo, veio a dar com o mais estranho pensamento com que jamais deu algum louco neste mundo, e foi que lhe pareceu conveniente e necessário, tanto para o aumento de sua honra como para o serviço de sua república, fazer-se cavaleiro andante e sair pelo mundo com suas armas e seu cavalo em busca de aventuras e do exercício em tudo aquilo que lera que os cavaleiros andantes se exercitavam, desfazendo todo o gênero de agravos e pondo-se em transes e perigos, que vencidos, lhe rendessem eterno nome e fama.

Do mesmo modo que Inácio se põe a caminho em sua peregrinação, assim faz Don Quijote ao sair a cavalo, no momento em que o *cosmos* da novela cavaleiresca é despertado em uma vida “fantasmal” fruto de uma “dinamização da imaginação e sua intrusão no mundo da experiência empírica” como prescrito pelos Exercícios inacianos, em que “a percepção interna e externa se confundem de modo inseparável”. Então o nobre fidalgo, tendo fundamento o cenário, o “utiliza para a sua própria afeição interna e igualmente como motivação da ação externa”, vendo o mundo na cifra do *cosmos alegórico*, em que a dama que viaja é a princesa raptada; o viscaíno é o cavaleiro inimigo, e o monge beneditino, um malvado feiticeiro, os moinhos de vento como gigantes, e mesmo Dulcineia ocupa o espaço de donzela, tal qual Beatriz, Guelfa e Oriana. A alegoria teológica dos Exercícios inacianos são portadores do processo de identificação literária, que está presente em Cervantes em sua estrutura narrativa, e nesse sentido é que o *Don Quijote* apresenta traços de uma *figura Christi* em uma transferência secularizada, porém salvaguardado enquanto forma de pensar<sup>1373</sup>.

Nesse sentido, a poesia escrita nada mais é que uma expressão exterior e literária da poética interna da existência, em que a forma poética se dá como forma de nomear a experiência mística dando forma aos afetos, indicando um modo de pensar e agir assimilando catarsicamente a imagem.

Esse processo de identificação com o texto literário também está presente em Lutero, em que o valor das Escrituras é fundamental para a percepção de Deus, sobretudo a literatura do Evangelho como “princípio hermenêutico” para a compreensão da Revelação. A essência da hermenêutica de Lutero é “o que manifesta Cristo” (*was christum Treibet*), e ele se dá a conhecer não no *argumento teológico* da abstração racional, mas na letra das Escrituras, ali onde

<sup>1373</sup> MARX, Walter. *Transfer des Sakralen - Die Säkularisierung christlicher Denkformen, Motive in Cervantes' Don Quijote*, Frankfurt: Lang, 2008.

Ele não somente se oculta, mas também se revela<sup>1374</sup>, como reconhecimento interior de que Deus antes nos conhece, de modo que a Palavra está contida nas Escrituras, ou seja, se dá a conhecer preferencialmente em uma razão literária, que dispensa qualquer teodiceia<sup>1375</sup>.

Tal razão literária também se dá na poética de Teresa, que antecede João da Cruz, seja na narrativa das *Moradas*, seja em sua poética de morte<sup>1376</sup>. Teresa como leitora das *Confissões* de Agostinho assimila o discernimento da *tentação* [*tentatio*] como luta do coração em escolher qual o melhor caminho para trilhar em direção ao amor, discernimento que é possibilitado a partir da ação da graça que vai operando o que Agostinho chamara de *ordenatio dilectus* como a *ordenação dos desejos do coração ao coração de Deus*<sup>1377</sup>. Ordenação que vai se conduzindo a uma *ortopatía*, uma estruturação afetiva que permita uma “liberdade livre” não somente para discernir o que lhe é melhor, mas capaz de realizar tal busca. A poesia teresiana simboliza<sup>1378</sup> os movimentos da alma rumo a uma descoberta de sentido que se dá como descoberta de uma paixão, numa lógica dantesca *sub imago Beatrice*.

Com efeito, na mística destes três autores é por meio de uma forma *poiésis*, enquanto razão literária, que manifesta a *teopatía* na forma de *poiésis cristopática* como identificação em um espelho que contém um reflexo subsequente, uma imagem de *mais humano* que se trilha na paixão e amizade com Deus.

Entretanto, a ideia de *poiésis* cristã não pode desconsiderar a razão de recusa da literatura contemporânea do Deus da teodiceia. Deste modo, se *Don Quijote* pode ser visto como *figura Christi*, também é verdade que é aquele que confusamente enxerga a realidade, e que não dá ouvidos ao princípio da realidade,

<sup>1374</sup> SCHWANTES, Milton. *Bíblia e Lutero* In *Revista Caminhando*, v. 2, n. 2, 2010, p. 30-33; HASEL, Gerhard F. *Teologia do Novo Testamento: Questões Fundamentais no Debate Atual*. Rio de Janeiro: Juerp, 1988. p. 14.; EBELING, Gerhard. *O Pensamento de Lutero: uma introdução*. Sinodal: São Leopoldo, 1988. pp. 180-181

<sup>1375</sup> BARTH, Karl. *S. Anselme, Fides Quaerens Intellectum: La preuve de l'existence de Dieu*. Geneve: Labor et Fides, 1985, pp. 534-535.

<sup>1376</sup> VILLAS BOAS, Alex. *A Mística Poética como reinvenção da própria vida ou A Poesia de Si em Santa Teresa D'Ávila* In PÁDUA, Lucia P.; CAMPOS, Monica B. *Santa Teresa – Mística para Nosso Tempo*. São Paulo: Editora Reflexão, 2011, pp. 161-188.

<sup>1377</sup> Ibidem, *De doctrina christiana*, I, 27, 28.

<sup>1378</sup> Em ordem alfabética: “*abeja, árbol, ave fénix, ave, casa, Castillo, cera, cierva, edificio, espíritu, esposa, gusano, mariposita, moradas todas, mundo interior, navecica, paja, palácio, palomica, pilar de agua, rayos, sol, tierra*” cf. PUERTO, Mercedes Navarro. *Proceso del yo-alma em Las Moradas de Sta. Teresa – Dinâmica e interpretacion psicológica*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1992, p. 56.

mas julga-se dono de uma verdade incontestável<sup>1379</sup>:

Que diabo de cidade, fortaleza ou castelo é esse que vossa mercê diz, senhor? – disse Sancho – Não vê que aquelas são azenhas postas no rio, onde se mói o trigo? [...] E, posto em pé no barco, a grandes vozes começou a ameaçar os moleiros, dizendo-lhes: - Canalha malvada e pior aconselhada, deixai em sua liberdade e livre arbítrio a pessoa que nessa vossa fortaleza ou prisão tendes oprimida, seja ela, alta ou baixa, de qualquer sorte ou qualidade, pois eu sou D. Quixote de La Mancha.

A capacidade que a escolástica decadente da cristandade teve de reproduzir o “*Calla, Sancho*”<sup>1380</sup> à preocupação humanista dentro de uma razão teodiceica justificadora foi alvo constante da literatura, como no *Galileo Galilei* de Brechte tendo como alvo Roberto Belarmino, no *Candido* de Voltaire, no *Zaratustra* de Nietzsche, e tantos mais críticos pois, ainda que haja um retorno à razão literária como mediação da experiência permanece o fantasma da teodiceia que funciona como intertexto na recepção da imagem poética, enquanto vigora, não mais uma cristandade, mas um componente residual da mentalidade com sua complexa tecitura social de uma Teocracia fazendo com que inclusive o místico, que se identifica com a *poiésis* seja cooptado e relido dentro racionalismo teológico, permanecendo o vício escolástico de identificar a *Gloria Dei* com o triunfo da cristandade.

Um exemplo concreto do conflito dessas racionalidades distintas se dá exatamente entre a *Autobiografia* de Inácio de Loyola e os *Irmãos Karamazov* de Dostoievski a respeito do *cisma de linguagem* entre elemento material, visto como experiencial e o elemento formal, privilegiado nas justificativas teocráticas do *Ad Majorem Dei Gloriam*.

Na antropologia literária de Inácio contida na *Autobiografia*, a expressão indica uma *consigna*, como um lema de vida cavaleiresca que sintetiza toda a sua mistagogia de procurar a vontade de Deus. Em sua experiência no início de sua conversão como peregrino que se dirigia a Jerusalém, encontra com um mouro no meio do caminho de Monserrat, também montado em uma mula. E conversando

<sup>1379</sup> “¿Que diablos de ciudad, fortaleza o castillo disse vuestra merced, señor? – dijo Sancho – ¿No echa de ver que aquellas son aceñas que están en río, donde se muele el trigo? [...] Y, puesto en pie en el barco comenzó a amenazar a los molineros, diciéndoles: – Canalla malvada, y peor aconsejada, dejad en su libertad y libre albedrío a la persona que en esa vuestra fortaleza o prisión tenéis oprimida, alta o baja, de cualquiera suerte o calidad que sea, que yo soy don Quijote de la Mancha” cf. Ibidem, *O engenheiro fidalgo D. Quixote de La Mancha*, vol. II, Cap. XXIX, pp. 366-367.

<sup>1380</sup> Ibidem, p. 366.

sobre “Nuestra Señora” com um mouro, em sua condição de sobrevivente da reconquista de Granada, era obrigado a uma “conversão insincera” de modo que conhecia, celebrava e confessava os ritos e os dogmas católicos como costumes culturais por uma questão de sobrevivência, porém vivia mesmo sua fé islâmica. Vendo ele então, no santo alguém que poderia discutir, confessa sua dificuldade em entender a virgindade mariana. O santo peregrino em sua *situación pática* diante da incredulidade do mouro culturalmente católico, se adianta um pouco a frente depois da *disputata* para lidar com o drama de consciência, tal qual um cavaleiro em crise, como *Amadis* procura a solidão em um momento de conflito com Oriana<sup>1381</sup>:

Y en esto le vinieron unas mociones que hacían en su anima descontentamiento, pareciéndole que no había hecho su deber, y también le causan indignación contra el moro, pareciéndole que había hecho mal em consentir que un moro dijese tales cosas de Nuestra Señora [...] Y así le venían deseos de ir a buscar el moro y darle de puñaladas por lo que había dicho; y perseverando mucho en el combate destos deseos, a fin quedó dubio, sin saber lo que era obligado hacer.

O “*deseo de darle de puñaladas*” do peregrino estava vinculado ao “*pareciéndole que no había hecho su deber*” pois de acordo com a recomendação do Rei São Luis da França as discussões teológicas eram reservadas aos doutos clérigos, e portanto<sup>1382</sup>: “Os leigos quando ouvem maldizer da lei cristã, não a devem defender com palavras, e sim com a espada, metendo-a pelo ventre do infiel tanto quanto possa entrar”.

Contudo, o que seria um dever para a cristandade entra em crise a partir das experiências místicas que vem vivendo, e então “*cansado de examinar lo que seria bueno hacer*”, sem condições de responder [*diké*] a ira [*pathos*] provocada pela opinião do mouro, e no desejo de deixar-se guiar pela busca da vontade de Deus resolve soltar as rédeas da mula de modo que se ela seguisse o mesmo caminho do mouro, procedería tal qual sua cultura cristã o pedia, do contrário, caso a mula desviasse abandonaria o desejo de matar o mouro heterodoxo. O próprio santo reconhece que em sua peregrinação sua alma ainda estava “ciega”, mas havia “grandes deseos de servirle” e entende então que Deus o trata como um “maestro escuela a un niño, enseñándole” e sobretudo “veía con ojos interiores la

<sup>1381</sup> Ibidem, *Autobiografía*, II, 15-16.

<sup>1382</sup> GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo. *Santo Inácio de Loyola – Nova Biografía*. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 197.



humanidad de Cristo” que ia marcando a própria vida, de modo a pensar muitas vezes que “*Si no huviese Escripura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaria a morir por ellas, solamente por lo que há visto*”<sup>1383</sup>, indicando a imaginação como processo de consciência da vontade de Deus, e o desejar, pensar e agir conforme o Evangelho, levava este a cada vez mais a estar perto de um mistério que lhe dava um sentido à sua vida no qual se dispunha a viver em dinâmica de consumação. Inácio vai então formulando a partir dessa sua consciência e experiência da graça como “autocomunicação de Deus”<sup>1384</sup>. Em outras palavras Deus se dá a conhecer na história humana sem subtrair a liberdade e responsabilidade humana, mas inspirando-a e pro-vocando-a ser “livre para a liberdade” e poder escolher pelo melhor em direção ao bem, e aqui sim está o agir “para a maior glória de Deus” [*ad maiorem Dei gloriam*] como recepção estética da concepção patrística de que a *glória de Deus é o homem vivo* [*Gloria Dei homo vivens*]<sup>1385</sup>. Coisa que Inácio só iria elaborar mais tarde aquilo que vivenciou simplesmente [não matar o mouro], e que somente depois surgiria sua maior clareza de consciência da vontade de Deus, como um Deus que não lhe pediu a morte do herege. Inácio chega mesmo a formular na medida em que vai ganhando consciência de Deus e da condição humana, um princípio de “salvar a proposição do próximo”, o que revela a grande *poesia de si* como *poesia de Deus em si* [teopoética], do então “deseo de puñaladas” intolerante para<sup>1386</sup>:

Todo buen Christiano ha de ser más prompto a salvar la proposición del próximo que a condenarla; y si no la puede salvar, inquiera cómo la entiende, y si mal la entiende, corríjale con amor, y si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve.

Há ainda que se considerar que para o mistagogo de Loyola, “entender” não é simplesmente aceitar o *significado*, mas se dá via *exercício espiritual* de acordo com suas necessidades subjetivas, ou seja, de acordo com as agitações que lhe são próprias<sup>1387</sup> pois tal entendimento é *verbi gratia*<sup>1388</sup> e sendo assim deve se deixar que “*el mismo Creador y Señor se comunique a la su anima devota abrazándola*

<sup>1383</sup> Ibidem, *Autobiografía*, p. 27.

<sup>1384</sup> RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens – Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg-Basel: Herder, 1984, pp.123-131

<sup>1385</sup> IRINEU DE LYON, *Contre les hérésies*, IV, 20, 7.

<sup>1386</sup> SAN IGNÁCIO DE LOYOLA, *Exercícios Espirituais* (=EE) n. 22 In SAN IGNÁCIO DE LOYOLA. *Obras completas*, op. cit. (Tradução brasileira: SANTO INACIO DE LOYOLA. *Exercícios Espirituais* - 6ª Edição - São Paulo: Edições Loyola, 1997).

<sup>1387</sup> Idem, n. 17.

<sup>1388</sup> Ibidem, *Autobiografía*, IX, 89.;

*en su amor*”<sup>1389</sup>, de modo que o *entender inaciano* corresponde também e necessariamente “*sentir y gustar de las cosas internamente*” porque só o “*mucho saber*” não “*harta y satisface al anima*”<sup>1390</sup>. Sendo assim, pelo sabor do amor experimentado vai se desenvolvendo a *docilidade* ao Espírito que provoca as moções, ou ainda, vai se reconhecendo o *doce* proceder de Deus e o amargo proceder dos afetos desordenados no caminho do amor e do bem nas escolhas, de modo que possa “*sentir la historia*”<sup>1391</sup> e assim Deus inspira sua vontade pessoalmente, de modo que ninguém pode decidir pelo outro<sup>1392</sup>. O princípio de primazia da graça entende que é iniciativa de Deus a decisão pelo melhor caminho, aquele horizonte de sentido que atrai a sua vontade mais profunda. Este seguir a vontade livre e ciente do melhor caminho constitui o núcleo da questão da vontade de Deus, de modo que o Evangelho vai se lhe dando como espelho em que *sente a história* como sua patografia, identificando-se e assim vivendo *ad majorem Dei gloriam*.

Todavia, Dostoievski em sua clássica passagem do *Grande Inquisidor*, em os “Irmãos Karamazov”, menciona que o inquisidor queima os hereges *Ad Majorem Dei Gloriam* [“Em esplêndidos autos de fé/Queimavam-se horríveis heréticos”], orientado pelos jesuítas. O *Grande Inquisidor* combate a liberdade humana que Jesus alargou e apregoara, como forma de coagir uma sociedade que se diz cristã, mas está longe de sentir-se cristã, em seu sentido mistagógico de identificar desde o profundo de seu ser. O próprio Jesus, que tem o “coração abrasado de amor” e “irradia e desperta amor nos corações” é preso pela inquisição no romance do grande escritor russo, sendo recriminado por não oferecer “princípios sólidos que tivessem *tranquilizado* para sempre a consciência humana” acaba por apresentar “noções vagas, estanhas, enigmáticas”, sendo tarefa então da teologia comandar as liberdades<sup>1393</sup>:

Nisto tinhas Tu razão, porque o segredo da existência humana consiste, não somente em viver, mas também em encontrar um motivo de viver. Sem uma ideia nítida do fim da existência, o homem prefere abandoná-la e, embora estivesse rodeado de montões de pão, antes seria capaz de suicidar-se do que de ficar na Terra. Mas, que aconteceu? Em lugar de Te apoderares da liberdade humana, foste

<sup>1389</sup> Ibidem, *EE*, n. 15.

<sup>1390</sup> Ibidem, n. 2.

<sup>1391</sup> Idem.

<sup>1392</sup> Ibidem, n. 14.

<sup>1393</sup> DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Os Irmãos Karamazov*. São Paulo: Editora Abril, 1971, Parte II, Livro V, Cap. V.

alargá-la ainda mais! Esqueceste que o homem prefere a paz, e até a morte, à liberdade de discernir o Bem e o Mal? Nada há de mais sedutor para o homem do que o livre arbítrio, mas nada há também de mais doloroso. E, em vez de princípios sólidos que tivessem tranquilizado para sempre a consciência humana, escolheste noções vagas, estranhas, enigmáticas, tudo o que ultrapassa a força dos homens; agiste, portanto, como se os não amasses, Tu, que tinhas vindo para dar a vida por eles! Aumentaste a liberdade humana em lugar de a confiscares e impuseste assim, para sempre, ao ser moral as agonias dessa liberdade.

O *Grande Inquisidor* fazendo menção à “doutrina dos jesuítas”, longe de serem vistos como herdeiros da mística inaciana no clássico romance, indaga ao Jesus do literato russo: “*Tens o direito de nos revelar só um dos segredos do mundo donde vens?*” E responde o mesmo no lugar de Jesus: “*Não, não tens o direito*”. Argumenta que Sua revelação tiraria a liberdade quando o homem soubesse que Deus o deseja livre e então, ele abandonaria a lei das instituições, nelas em que os homens se crêem livres ao “depositarem-na humildemente a nossos pés”, conclui o velho inquisidor. Por outro lado Zósima, o místico [stáriets] é apresentado como ícone de Cristo e como alguém que vive a liberdade para uma verdadeira humanidade por sua comunhão celestial<sup>1394</sup>.

Com efeito, houveram múltiplas leituras dos Exercícios inacianos, e não faltou quem acusou de certa racionalização dos mesmos pós morte do peregrino de Loyola, e mesmo, não é difícil identificar posturas muito diferentes entre a teologia dos Exercícios, por exemplo entre Roberto Belarmino e Francisco Suarez<sup>1395</sup>, que tem a teologia deste último, transposta pelo Padre Vieira para a poética de seus Sermões<sup>1396</sup>. O mesmo se dá, em grau menor, nos enfoques diferentes na leitura dos *Exercícios* entre Rahner e Balthasar, pois doutro modo não seria possível evitar esta múltipla apropriação pelo fato de que um particular da “meditação inaciana” é que ela “se realiza unicamente através da memória”, e, portanto, a estrutura fundamental e os conteúdos objetivos se amalgamam de acordo com as histórias do exercitante.

O que ocorre de fato é que a formulação dos conteúdos objetivos situam-se no arenoso terreno da teodiceia racionalista, cristalizado em uma mentalidade de

<sup>1394</sup> CASTELLI, Ferdinando. *Volti di Gesù nella Letteratura Moderna – vol. I*. Torino: Edizione Paoline, 1987, pp. 54-56.

<sup>1395</sup> SUÁREZ, Francisco. *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola: Una Defensa*. Introducción, notas y traducción de Josep Giménez Melià. Bilbao: Ediciones Mensajero/Santander: Ediciones Sal Terrae, 2003.

<sup>1396</sup> VILLAS BOAS, Alex. *Padre Antonio Vieira: 4º. Centenário de um Teólogo desconhecido* In *Revista de Cultura Teológica*, vol. 16, n. 64, jul/set., 2008, pp. 147-182.

crisandade. É deste modo que Nikos Kazantzákis (1883-1957), elabora uma poética mística com a missão de *salvar Deus* do racionalismo. O poeta ortodoxo, tradutor da Divina Comédia para o grego, indicado ao Nobel de literatura por Thomas Mann e Albert Schweitzer, fora impedido pelas pressões diplomáticas do governo grego na década de 50, bem como já falecido lhe foi recusado um enterro cristão pela Igreja Ortodoxa da época, por julgá-lo inimigo da fé, especialmente por sua concepção de *Ascese* poética. Contudo, sua obra surge em meio as grandes inquietações do espírito humano advindas da constatação da fragilidade dos ideais humanistas, colocados em cheque com a destruição em massa da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) gerando uma crise na consciência do indivíduo a respeito da credibilidade das culturas e de seus valores. A *Odisséia* kazantzákiana está na esteira de obras como *Ulisses* de James Joyce, *A terra estéril* de T.S. Eliot (1922), *A Montanha Mágica* de Thomas Mann (1924), *Mrs. Dalloway* de Virginia Woolf e *O Processo* de Franz Kafka (1925), exatamente quando inicia então uma das mais importantes obras épicas do século XX<sup>1397</sup>.

Kazantzákis narra o périplo espiritual do indivíduo moderno<sup>1398</sup> no qual sempre se volta ao ponto de origem e assim relê sua história, sua cultura e suas tradições, aprendendo a responder existencialmente à tragédia da vida e sua ausência de garantias, em busca de sentido e descobrindo-se como censor da própria história ao revisitar os valores da tradição, não sem desconfiança de suas formas consagradas, porém desejando penetrar-lhes essencialmente para que lhe falem à vida e à sua busca mais profunda. Ademais, o *Odisseu kazantzákiano* é um místico e seu périplo é um verdadeiro caminho de ascese e mística. Em paralelo a composição de *Odisseia*, Kazantzákis escreve *Ascese – os Salvadores de Deus* (1927) onde está o itinerário espiritual da *Odisseia*, ou por assim dizer, a *odisseia interior*, ou seja, a *jornada interior*<sup>1399</sup> que inspira a *Odisseia* textual. A *Ascese* é a preparação para a disposição interior necessária para se reencontrar com o seu ponto de origem como *ethos* próprio, o seu modo de habitar o mundo a

<sup>1397</sup> BERNARDES, Carolina Donega. *A aventura incessante de Ulisses: Kazantzákis e José Miguel da Silva* In *Forma Breve*, n. 5. São José dos Campos: UNESP, 2007, 365-386.

<sup>1398</sup> “*Ulisse come protótipo*” cf. CASTELLI, Ferdinando. *Volti de Gesù nella Letteratura Moderna. Volume. II*. Torino: Edizione Paoline, 1990, pp.303-305

<sup>1399</sup> “quando você abandona o mundo exterior e adentra o reino dos seres espirituais. Eles identificam cada pequeno estágio com uma transformação espiritual. Em suma, está num lugar sagrado” cf. CAMPBELL, Joseph. *O Poder do Mito*. São Paulo: Editora Palas Athena, 1986, p. 27.

partir do encontro consigo mesmo.

Na Odisseia kazantzakiana os elementos da estrutura épica (personagens, cenários, valores) são recuperados, porém incorpora os dramas modernos como o niilismo, a falta de esperança, a falência das instituições e o anseio de sentido de modo que há uma alteração definitiva no itinerário de Odisseu, pois volta a navegar quando constata que Ítaca já não há, e portanto, já não é portador desses valores absolutos pois não se identifica com o modo como são usados para legitimar as contradições institucionais.

O Ulisses contemporâneo ao chegar em Ítaca não se rejubila com o encontro com Penélope, símbolo de fidelidade para Homero, agora é passível de dúvida, uma vez que não demonstra alegria ao se encontrar com seu esposo<sup>1400</sup>:

Penélope que, silenciosa e pálida, no trono esperava,  
Se volta para ver e tremem seus joelhos de pavor:  
“Não é este aquele que aguardei ano após ano, oh Deus, com grande desejo,  
vejo um dragão gigantesco que, semelhante a um homem, nossa casa pisa.  
Pressentiu o arqueiro-do-espírito o negro pavor  
Da pobre mulher e suave disse à sua irritada entranha:  
“Alma minha, esta que inclinada tanto tempo te espera  
para que se estendam seus cobertos joelhos e com ela mergulhes  
em lamento gozoso,  
é a mulher que sonhaste enquanto lutavas com o pélagos,  
com os deuses e com a profunda voz de teu imortal espírito.  
Disse. Mas não estremeceu seu coração em seu impetuoso peito.  
Ainda exalava em suas narinas o sangue dos mortos;  
E todavia entre os corpos dos jovens vê a sua mulher envolta.  
E enquanto a observava, seu olho turvava, rápido, irritado:  
Com sua espada a havia atravessado no calor da peleia!.

A volta de Ulisses para Penélope em Kazantzákis demora por encontrar três mulheres que o submetem a tentação do *esquecimento*: *Calipso* que tenta divinizá-lo fazendo-o esquecer de sua humanidade; *Circe* que fê-lo se aproximar da bestialização tentando apagar de sua memória o intento de voltar; e *Nausicáa* sua tentação que representa o bem estar. Entretanto, para o poeta grego contemporâneo Penelope se torna também uma tentação pois impede Ulisses de prosseguir sua navegação.

Telêmaco, seu filho, representa a clássica Odisséia em defesa da *Pólis*. Entretanto, o Ulisses kazantzákiano, após expulsar os pretendentes de sua esposa,

<sup>1400</sup> KAZANTZÁKIS, Nikos. *The Odissey – A Modern Sequel*. New York: Simon and Schuster, 1967, I, 24-38; \_\_\_\_\_. *Οδυσσεύς*. Atenas: Edições Dorikós, 1960.

Penélope, se vê rejeitado pela mesma. O modo como vence e mata seus inimigos contrasta com o desejo de conciliação e pacifismo de seu filho, que se recusa a ajudá-lo inclusive no combate de seus inimigos<sup>1401</sup>:

Se eu fosse rei, eu me sentaria de baixo das sombras das árvores  
e escutaria como um pai todas as necessidades de meu povo  
distribuindo pão e liberdade igualmente a todos os homens.  
Eu pretendo seguir o caminho de nossos antigos reis.

A discussão segue irreconciliável, pois Telêmaco em nome dos valores que aprendera com Penélope, critica seu pai por não assumir os valores gregos, ele que fora rei desta cidade e respeitado pelos mesmos valores que agora, no olhar do filho, é passível de ser amaldiçoado por sua contradição. Contudo, para o herói kazantzákiano, leitor da *transvalorização* nietzschiana, os valores já não são os mesmos, e tampouco os homens de Ítaca, e por isso não há porque ficar na velha cidade-estado, porque Ítaca já não há e um dos graves motivos que fazem com que ela não seja a mesma, é o que os filhos de Ítaca agora vivem, pensam e agem como escravos de seus próprios interesses, e não se sentem impelidos ao dever da luta, e sim usam tais valores a seu bel prazer. Permanece o discurso, as leis, mas não o espírito das mesmas. A conquista dos antigos silenciou a inquietação dos novos, e estes descansam na sombra das árvores que outros plantaram. Não vivenciaram os dramas da luta e julgam ser donos da verdade. Porque em épocas de paz, julgam saber mais que aqueles que empenharam a espada para a calmaria de outrem, no entanto, a paz de que gozam é fruto dos que outrora lutaram. É assim que os que a receberam não sabem valorizá-la, e julgando serem melhores juízes da história, lhes resta o discurso, conclui o desacreditado.

Mas, bem sabe este que os brados de repulsa de seu filho, lhe afetam e o fazem pensar em sua contradição, ainda que o idealismo de Telêmaco não seja suficiente para convencer o astuto e desiludido rei. Ulisses não pode responder ao idealismo de Telêmaco, pois assim negaria sua percepção da realidade, tão pouco pode seguir sua fúria e assassinar a todos que com ele não concordam, lhe restando tão somente a sua contradição, motivo de angústia que o impele a voltar a navegar. A realidade não mostra mais sinais oportunos, e a contradição não permite o sossego. Telêmaco não tem a resposta, mas às avessas inicia a crise que impele Ulisses a responder seu apelo mais profundo: navegar! Só assim responde,

---

<sup>1401</sup> Ibidem, I, 175.

ao que seu filho contesta, com a incerteza da busca e não com a certeza da resposta teórica dos fundamentos diante da mudança de rumo da história. Abre caminho para que no dia da própria crise, Telêmaco siga o horizonte que agora irá se abrir, pois o sentido advém da busca de cada um e nas situações concretas de cada um, especialmente quando o sentido se esvai.

*Navegar* em Kazantzákis pode ser lido como a aventura do indivíduo contemporâneo de encontrar um norte e dar sentido à própria vida, e ao mesmo tempo um elemento depurador das instituições em suas formas anacrônicas. A navegação é entrar no movimento do nihilismo, como superação da forma com que os valores tradicionais levaram a Sociedade ao caos, até a consciência criativa. Este movimento é uma verdadeira *ascese* no qual Deus vai se mostrando a fim de que Odisseu atinja o “humano do humano”, o *übermensch* e este é um místico<sup>1402</sup>.

A jornada kazantzákiana é antes de qualquer coisa uma travessia interior entre o mistério abissal da origem até o mistério do fim da vida: “*Vemos de um abismo de trevas; findamos num abismo de trevas: ao intervalo de luz entre um e outro danos o nome de vida*”<sup>1403</sup>. Neste intervalo de luz que é vida, há duas forças antagônicas a de nos fazer nascer a cada instante e a de nos fazer morrer a cada instante. A força da vida é “ascendente, rumo à síntese, à vida, à imortalidade” e a segunda é “descendente, rumo à dissolução, à matéria, à morte”<sup>1404</sup>, porém nenhuma das duas “correntes antagônicas” podem ser eliminadas, pois são “sagradas”. A poesia e a mística têm a missão de criar uma síntese da fragmentação da vida, marcada por duas forças antagônicas<sup>1405</sup>: “*Cumpre-nos, então, acender a uma visão que articule e harmonize estes dois prodigiosos impulsos sem princípio nem fim, e por ela regular o nosso pensamento e a nossa ação*”.

Em Kazantzákis a poesia é mística e a mística é poesia. Assim não é simplesmente o poeta que faz poesia, mas antes a poesia é que faz misticamente o poeta, portanto a Odisseia é uma patodiceia, uma poesia de si, um luta travada

<sup>1402</sup> Ibidem, *Ascese – Os Salvadores de Deus*. São Paulo: Editora Ática, 1997, p. 35; \_\_\_\_\_, *Ασκητική: Salvatore Dei*. Athens: Eleni Kazantzakis, 1964.

<sup>1403</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>1404</sup> Idem. Aqui se evidencia a nítida influência da dimensão “apolínia” e “dionisiaca” de Nietzsche cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Visão Dionisiaca do Mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

<sup>1405</sup> Ibidem, *Ascese*, p. 38.

entre as forças antagônicas da vida no esforço de nascer a cada instante. Mas também uma teopatodiceia, pois constantemente é interpelado pelo Mistério a dar sentido à existência. O poeta é um peregrino da vida e sua poesia é sua ascese, composta de quatro etapas: *preparação, marcha, visão e práxis*.

A *preparação*<sup>1406</sup> antes da peregrinação da existência é constituída de três exercícios espirituais, como deveres de consciência:

1) Ordenar a desordem<sup>1407</sup>:

Teu primeiro dever é discernir e aceitar, sem fúteis revoltas, os limites da mente humana para, dentro desses severos limites, labutar sem protestos nem desfalecimentos. Com denodo e firmeza, constrói sobre o caos agitado, a luminosa eira da mente; ali, como seu senhor e dono, bate e peneira o Universo.

2) Preparar-te para enfrentar a angústia<sup>1408</sup>:

Teu segundo dever é viver essa cruenta, essa profunda agonia [...]. Vamos pois sentir, estreitar, unir nossos corações; vamo-nos criar a nós mesmos [...] dar um sentido humano à luta sobre-humana! Essa angústia é o segundo dever.

Ainda que a mente se acomode à “rede da necessidade”, “o coração se irrita” e investe contra os limites racionais para rompê-la e desvendar o mistério de querer “achar uma razão de viver” no arco de tempo dos dois escuros abismos que delimitam a vida, entre o obscuro Útero e a obscura Sepultura. A angústia é que fustiga a luta e dá ordem ao coração de ir mais além. O coração, o mais íntimo da vontade humana é o limiar entre a existência e a essência no qual se identificam as vontades e se aproxima lenta e suavemente após tocar as agitações do coração<sup>1409</sup>:

Porque nos preocupamos em perseguir o impossível?” e deve se aceitar os limites do homem, e a do coração que brada: ‘Não! Não! Não reconheças nunca os limites do homem! Rompe os limites! Nega o que teus olhos veem! Morre e diz: a morte não existe!.

3) Libertar-se da tentação da esperança autossuficiente<sup>1410</sup>:

Agora sei: não espero nada, não temo nada, libertei-me da mente e do coração, subi mais alto, sou livre. É isso que eu quero. Não quero senão isso. Eu buscava a liberdade.”[...] “Livra-te do simplório repouso da mente que ordena os fenômenos na esperança de subjugar-los. Livra-te do tremor do coração que busca a essência na

<sup>1406</sup> Ibidem, pp. 41-45.

<sup>1407</sup> Idem.

<sup>1408</sup> Idem.

<sup>1409</sup> Ibidem, pp. 46-52.

<sup>1410</sup> Idem.



esperança de encontrá-la. Vence a maior das tentações, a esperança. Esse é o seu terceiro dever.

Seu desejo mais profundo e sua razão mais aguda o traem e se vê incapaz de prosseguir sua busca a ponto de desejar ele mesmo “naufragar!”. Precisa se libertar, morrer para sua autossuficiência, devendo mergulhar para a “catarata da morte” e “caladamente voltar a proa para o abismo”. E dizer: “Não existe nada!” e “É isso que eu quero!”. Assim supera os limites da pretensa razão e do pretense onipotente coração, para ser livre e então se por em *marcha* em direção a um sentido, sem lhe impor condições<sup>1411</sup>.

A *marcha* é o momento em que se está pronto para se tornar peregrino/navegante, pois está livre de suas vozes conflitivas para escutar o “momento decisivo”, o “sinal da Marcha”, um “Grito” que rasga as entranhas do fundo da “maior alegria” em uma “crescente angústia”, porém que “se articula” assumindo uma “voz inteiramente humana” e que chama pelo “nome”, pelo nome dos “pais” e pelo nome da “raça” que pertence. É uma voz que conhece muito bem a quem chama.

E mantendo-se na busca de ordenar a desordem, de enfrentar a angústia e de se desejar a liberdade deve-se ficar “à escuta” em meio aos afazeres todos para escutar o “Grito que te irá por em movimento”: “*Alguém em mim, que está em perigo, ergue a mão e grita: “Salva-me!”. Alguém em mim assoma, vacila e grita: “Socorro!”*”<sup>1412</sup>.

A peregrinação tem quatro estágios ou degraus que são como desafios: o desafio do *Eu*, da *Raça*, da *Humanidade* e da *Terra*. O primeiro, o desafio do eu, visa libertar o espírito de Deus trancado dentro de cada um clamando por liberdade. O Grito não escolheu o eu por mérito, pois “não sou bom, não sou puro, não sou tranquilo”. O Grito brada por manter o “coração aceso, corajoso, inquieto” e então o mobiliza: “*Eu, o Grito, sou teu Senhor e Deus!*” e o chama a ser “*companheiro de armas*”, a defender o “desfiladeiro confiado”, a “amar a responsabilidade” vivendo como se tudo dependesse unicamente de si: “Eu, só eu tenho de salvar a terra. Se não for salva, a culpa será minha”, sabendo-se ao mesmo tempo em que “não sou nada” e “somos um só”, unindo-se assim como

<sup>1411</sup> Ibidem, pp. 54-61.

<sup>1412</sup> Ibidem, pp. 63-63.

uma “ponte” ao anseio de todo o Universo. A presença de Deus abre caminho para “libertar-se de mim” e dizer: “*Sê sempre inquieto, descontente, inadaptado*”, com convicção de que “*não sou eu quem grita, mas Ele*”<sup>1413</sup>.

O segundo estágio, no desafio da *Raça*, o peregrino livre para unir-se ao Grito é agora conduzido para mergulhar em suas origens e de seus antepassados. No Grito de Deus se esconde o grito de “inúmeras gerações” que “desejam com o teu coração”. O peregrino “vive profundamente tal identidade”, pois “não és um só, és todo um exército” de modo que “já não governas tão só a tua pequena e insignificante existência”. O povo lhe clama: “Não morras, senão morreremos também”, e ainda: “Conclui a nossa obra! Concluis nossa obra” e assim identificado é responsável pela raça<sup>1414</sup>:

Só se libertou da danação do eu aquele que sente fome quando uma criança de sua não raça não tem o que comer; aquele que dá pulos de alegria quando um homem e uma mulher de sua estirpe se unem.

O terceiro estágio, no desafio da *Humanidade*, O Grito o chama para se unir para além de sua raça<sup>1415</sup>: “*Liberta-te também da raça; empenha-te em viver toda a luta do homem*”. E assumir a luta do homem é também reconhecer-se como parte da humanidade: “*Olha os homens e lamenta-os. Olha-te no meio dos homens e lamenta-te a ti próprio*” e também a unidade com a história e dos “séculos atrás de ti” de todos os que “desaparecem pelo caminho”, navegantes de um “mar tempestuoso”. Cada ser humano é apenas uma letra, uma sílaba, uma palavra na “gigantesca Odisseia” da vida. A missão do poeta/místico é: “*empenha-te em dar sentido às lutas desconexas do ser humano*” a fim de que “*os combatentes se elucidem, unam-se em teu coração e se reconheçam irmãos*”<sup>1416</sup>.

Por fim, no quarto estágio da *Marcha*, no desafio da *Terra* o Grito não é só do poeta, mas também da sua raça; não só de sua raça, mas também de todas as gerações de toda a humanidade; não é só da humanidade, mas da “Terra inteira”, e convida ao ser humano a se ver como parte do Universo. Por detrás de uma “*matéria caótica*”, um “*vento erótico sopra sobre a Terra, a vertigem se apossa*

<sup>1413</sup> Ibidem, pp. 65-69.

<sup>1414</sup> Ibidem, p.77.

<sup>1415</sup> Ibidem, pp. 78-85.

<sup>1416</sup> Ibidem, p. 82.

*de todos os seres vivos” gerando uma “grande mensagem ininteligível”*: “O sopro atua em nós, transformando a matéria em espírito”. O universo tem a dinâmica de um Noivo ao encontro eternamente de sua Noiva, e “cada um de nós sustém com temor os símbolos sagrados do matrimônio”<sup>1417</sup>.

A *marcha* do poeta o transforma em místico peregrino no desejo de responder o Grito que vai sendo escutado de lugares cada vez mais abrangentes (eu, raça, humanidade, Universo) e identificado como voz de Deus, que emerge desses locais todos. A voz é um apelo de Deus que em tais lugares, agora teológicos pede que o poeta se aproxime intimamente e ali manifestam um pedido: Socorro!

Na experiência mística de *Ascese* Deus se manifesta em um pedido de socorro a fim de que seja salvo do racionalismo pela poesia. A poesia tem a missão de salvar Deus do enclausuramento dos conceitos, estéril ao egoísmo, estéril ao conflito entre raças, impotente para unir a humanidade e insuficiente para identificar-se com o Universo. O poeta, por sua vez, por se ouvir os apelos afetivos das profundezas da vida é já um místico e consegue ouvir efetivamente o Grito de Deus no eu mais profundo, no clamor da história de seu povo, na humanidade que subsiste para além das diferenças e no Universo que pede seu reconhecimento como aquele que permite que exista a vida. No último estágio o poeta agora chega à terceira etapa e contempla a *Visão* deste profundo Mistério e sendo incapaz de por em palavras, apenas *escuta contemplativamente*<sup>1418</sup>:

Ouviste o grito e te puseste em marcha. Cumpriste, de combate em combate, todos os serviços do soldado convocado. Combateste dentro da pequena tenda do teu corpo, mas pareceu-te uma arena demasiado acanhada; como sufocavas ali, te apressaste em deixá-la. Acampaste no meio da tua raça, te incorporaste a muitas mãos e a muitos corações, ressuscitaste com teu sangue os temíveis antepassados e saíste a combater em companhia dos mortos, dos vivos e dos não-nascidos. E cada uma das raças te acompanhou, o sagrado exército do homem formou-se atrás de ti, a terra inteira reboou como um campo de batalha. Subiste a um alto cume; de lá o plano todo da batalha desdobrou-se em circunvoluções do teu cérebro e todas as expedições em luta se uniram no misterioso campo de batalha do teu coração. E atrás formaram os animais e as plantas, como um corpo de abastecimento do exército humano na frente de combate. Então a Terra inteira juntou-se a ti, tornou-se corpo teu, grita de dentro do abismo. Como por em palavras essa terrível visão? Debruço-me sobre o abismo e fico à escuta.

Ali contempla a luta entre a morte e o sofrimento que empurra para baixo e

<sup>1417</sup> Ibidem, pp. 86-91.

<sup>1418</sup> Ibidem, pp. 95-96.

o amor que o incita a subir, continuando a jornada: “*Deus luta dentro de cada coisa*”, e com o ser humano partilha de sua luz. A essência de Deus é a “dor”, mas também e mais ainda a “LUTA” [sic] como combate com a corrente antagônica, e por isso a dor. Porém esta dor não é um “Monarca absoluto” e pode ser vencido. Cada vitória enche a vida de alegria, e de dentro da dor e da alegria salta a “esperança de libertar-nos da dor” e de “expandirmos a alegria”<sup>1419</sup>. O poeta agora contempla que a vida não está abandonada a dor e ao caos, mas paira sobre a vida o “Grande Sopro”, com seus “impulsos complexos” que “parecem contraditórios”, mas que “difunde-se, transborda, luta, malogra, acerta e atua”. E como paira sobre a vida “abrimos velas nós também e viajamos, querendo ou não, sabendo ou não, no seio das tentativas divinas”, que insiste em impulsionar a fim de “lutar para ascender” o caos da vida. O poeta e o místico, fundidos em um só, são os *salvadores de Deus* porque permitem a visão de que “*Deus ri, chora, mata, incendia-nos e nos deixa no meio do caminho, cinzas fumegantes*”, mas nunca se ausenta ou cessa de nos impulsionar a lutar. A poesia permite enxergar a “terrível presença de Deus lá dentro”, do Mistério da vida como “Grande Extático” que vibra e compadece intensamente de tudo. O poeta agora contempla silenciosamente esse Mistério e sabe quão impossível é falar Dele, mas mesmo assim o deve fazer, pois deve *transsubstanciar* Deus em poesia<sup>1420</sup>:

Aquilo que vives durante o êxtase jamais o poderás por em palavras. Não obstante, esforça-te o tempo todo. Com mitos, comparações e alegorias, com palavras comuns ou raras, com gritos e rimas, procura dar-lhe carne, exprimi-lo!

Tendo alcançado a serenidade advinda da sua preparação, de sua busca em marcha e da contemplação do Mistério presente na existência está preparado para a última etapa, que é o estágio mais avançado da poesia e da mística, a *práxis*: “*A forma última, a forma mais sagrada da teoria é a prática*”<sup>1421</sup>. Toda a preparação e a peregrinação conduziram para a contemplação como *visão* saborosa do Mistério. Mas a *salvação de Deus* só ocorre na ação concreta consciente da luta antagônica e da luta pela liberdade, onde de fato se sacia o coração e a inaugura<sup>1422</sup>:

<sup>1419</sup> Ibidem, p. 102.

<sup>1420</sup> Ibidem, p. 105.

<sup>1421</sup> Ibidem, pp. 107-142.

<sup>1422</sup> Ibidem, pp. 109-110.

A ação é a porta mais larga para a libertação. Somente ela pode dar resposta às perguntas do coração. Ela encontra o caminho mais curto entre as muitas e tortuosas voltas da mente. Não apenas encontra como abre caminho, vencendo à direita e à esquerda a resistência da lógica e da matéria.

A ação, consciente de uma nova prática enxerga no próprio agir a semente da liberdade que vai sendo regada com atitudes cada vez mais livres. A ação provocada pelo Mistério transubstancia a realidade em comunhão de vontade e de ação com Deus. A teoria quando não é contemplação do Mistério faz de Deus um “alvo abstrato, uma necessidade lógica, um alto edifício em que se harmonizam silogismos e fantasias”<sup>1423</sup>. Mas Deus se conhece em uma relação, é dança, é *Fogo* que alimenta a *Chama* da alma humana<sup>1424</sup> e assim a transubstancia para tornar-se um com Ele. A salvação de Deus pede a salvação humana “*lutando, criando, transfigurando a matéria em espírito*”. Tal relação do *ser humano com Deus*, por mais que seja sincera e autêntica não é capaz de levar à liberdade, mas a apatia do humano e a angústia do divino, e tal angústia de Deus é que atinge o coração humano e o convoca a lutar<sup>1425</sup>:

“Chefe!” e ele volta para mim o rosto; estremeço ao perceber sua angústia. Rude é o nosso amor [*agapé*], sentamo-nos a mesma mesa, bebemos o mesmo vinho na humilde taverna da Terra. “E enquanto batemos nossos copos, tinem as espadas, irrompem ódios e amores, embriagamo-nos, visões de chacinas assomam aos nossos olhos, cidades desabam em nossos cérebros, somos ambos feridos e, gritando de dor, saqueamos um grande Palácio.

Então se descobre mais um nível de profundidade da essência de Deus: “A luta pela liberdade” dentro das “trevas indestrutíveis”. Ali o “fogo ascende” e ilumina busca de sentido. O dever do ser humano então é “ascender com ele”. A salvação só acontece enquanto “*solidariedade entre os homens*”, como em um combate em que se preza pela “*salvação do companheiro de fileira*”. A “nossa salvação” passa responsabilidade da “salvação do Universo”. A salvação se dá na relação do *ser humano com o ser humano* e do *ser humano com o Universo* como um “*objetivo a que servimos*” e “*servindo-o, encontraremos nossa redenção*”<sup>1426</sup>.

A essência da ética kazantzákiana não é então salvar o ser humano, mas salvar Deus no ser humano, deixá-lo livre para agir e inflamar a Chama, pois “*não combateremos nossas paixões sombrias com virtudes tranquilas, anêmicas,*

<sup>1423</sup> Ibidem, p 114.

<sup>1424</sup> Ibidem, p 145.

<sup>1425</sup> Ibidem, p 119.

<sup>1426</sup> Ibidem, p. 131.

*neutras, acima delas. E sim com paixões ainda mais violentas*”. Para isso é necessário “ajudar Deus”, sufocado no coração humano “a libertar-se”, esse “Sopro gigantesco que escravizado, luta por libertar-se”. O servir ao outro ser humano no desejo de transubstanciar suas ilusões em consciência de liberdade, e da ação do Sopro que irá provocar a angústia para a luta pela liberdade. Não é tapando os ouvidos do canto das Sereias que nos levará a liberdade, mas agarrando as Sereias e colocando-as no barco para “viajar na companhia delas”: “*Que o medo não nos amarre ao mastro de alguma grande ideia; tampouco devemos abandonar o navio para nos perder ouvindo e amando as Sereias*”<sup>1427</sup>.

A nova *Ascese* é salvar Deus que grita no coração: Salva-me! E isso pede um novo Decálogo, de tudo transubstanciar na relação com Deus, com o outro e com o Universo. É necessário matar as ideias que reduzem Deus a conceitos. Os exercícios espirituais do poeta místico devem *transubstanciar* a força antagônica da ilusão da matéria em consciência e esta em liberdade. Quanto maior a consciência, maior a possibilidade da liberdade. A transubstanciação é quando o “*eu*” e “*Deus*” se tornam um. Esses são os exercícios de transubstanciação<sup>1428</sup>:

- 1) Ouve teu coração e segue-o. Rompe o teu corpo e olha: Somos todos um!
- 2) Ama o homem porque é tu mesmo.
- 3) Ama os animais e as plantas porque foram tu, e agora te acompanham como fiéis colaboradores e servos.
- 4) Ama o teu corpo; somente com ele sobre a terra é que podes lutar por espiritualizar a matéria.
- 5) Ama a matéria; a ela se aferra Deus e combate. Combate ao lado Dele.
- 6) Morre a cada dia.
- 7) Nasce a cada dia.
- 8) Renega a cada dia o que possuis. A virtude suprema não é ser livre, mas lutar pela liberdade.
- 9) Não te dignes a perguntar “Venceremos ou seremos vencidos?”. Luta!
- 10) No efêmero instante que vives, faz que a empresa do Universo se torne a tua própria empresa. Esse é, companheiros, o nosso novo Decálogo!

Por fim então, se encontra o Silêncio quando o poeta descobre que não é a ausência de paixões que libertará o ser humano, mas uma paixão mais forte, e salvar Deus é salvar o amor, a justiça, a bondade, a solidariedade... os desejos mais profundos do abismo do coração humano. Salvar Deus é salvar todos os seus atributos que anseiam no ser humano. O poeta pode enfrentar sua angústia, pois encontra essa misteriosa força de combate que o incita a lutar pela liberdade em

<sup>1427</sup> Ibidem, pp. 130-133.

<sup>1428</sup> Ibidem, p 135.

todas as paixões e unindo-se ao fogo de Deus, a Chama da alma incendiada permite que suas paixões morram. Também descobre que não somente a relação com Deus, mas também a relação com o outro e com o Universo, na medida em que luta por eles é que o libertam das suas ilusões e se rompem as prisões.

Alcançada a consciência, a tentação é o esquecimento, e o inferno é desistir de lutar por esquecer da essência. Atingido seu ponto ápice de desejar a união com Deus, com o ser humano e com o Universo, rompida a “prisão” e “libertadas as forças terríveis ali encerradas” o “grau último” da ascese se chama “Silêncio”, em que passa a contemplar e internalizar o Mistério e progressivamente vai se tornando um e ainda assim permanece Mistério que não pode ser definido, acabado encerrado em conceitos ou provado sua existência, apenas contemplado e a Ele unido<sup>1429</sup>:

Silêncio quer dizer: Cada qual, após cumprir seu tempo de serviço como combatente, chega ao mais alto cimo do esforço – passados os combates, não luta mais, não grita mais: amadurece por inteiro, silenciosamente, indissolúvelmente, eternamente, com o Universo. Une-se, solda-se finalmente com o Abismo, como a semente do homem com as entranhas da mulher.

Em *Ascese* o peregrino é um místico e na *Odisseia* kazantzakiana Ulisses é um peregrino dos mares. A jornada interior de *Ascese* é o pano de fundo da jornada de Ulisses, de modo que sua navegação é uma transubstanciação, ou ainda uma *teopatodiceia*<sup>1430</sup> no qual não somente na viagem da vida se responde aos seus desafios, mas na própria busca de responder encontra-se uma presença divina que pro-voca a descoberta de sentido, a uma reinvenção da existência, ou seja, re-significando o lugar e o papel de Deus no sofrimento humano. Este não é visto como origem, mas como redenção da criação por meio de uma reinvenção criativa [poética]. Em Kazantzákis a *Odisseia* de Homero é vivida como a *Divina Comédia* de Dante. Aliás, na dinâmica dos exercícios espirituais de Kazantzákis, *Comédia* e *Tragédia* coexistem como forças antagônicas.

A *transubstanciação* [*katharisoune*] em *Ascese* é uma purificação ocorrida quando Deus é salvo do racionalismo e então é que Ele existe! A mística e a poesia salvam Deus do racionalismo dos conceitos para transubstanciar a

<sup>1429</sup> Ibidem, p 137.

<sup>1430</sup> VILLAS BOAS, Alex. *A proposta de uma Teopatodiceia como pensamento poético-teológico* In *Ciberteologia – Revista de Teologia & Cultura*, Edição nº 36, Ano VII, Outubro/Novembro/Dezembro 2011.

existência em *vida com Deus*. A prisão de Deus em nossos conceitos é que geram a ilusão da matéria, pois o coração que não se transubstancia em comunhão com Deus se apega à matéria no desejo de ser amado, e quando unido a Deus seu Fogo alimenta a Chama de Deus se unir por meio de todas as coisas transubstanciadas na dança do fogo do amor.

Navegar é transubstanciar a própria vida, é purificar-se do esquecimento de quem Ele é. Na Odisseia kazantzákiana a busca não é linear, mas acontecimentos sempre provocam exercícios interiores para sempre retomar a jornada. Assim, quando Penélope passa a ser uma tentação que conduz ao esquecimento da natureza de Ulisses, de ser eternamente navegador, acomodando-o à Ítaca que somente outrora lhe fora importante, pois esta já não há, então se volta aos mares. A ilha tão desejada torna-se estreita e sufocante, e sua chegada provoca já o desejo de ir além. A ilha é um ícone niilista do passado, das ilusões e do desejo que morrera. Se reconcilia com seu filho, ao mostrar que já não vale mais a pena lutar pela *Pólis*, pois seus cidadãos não mais a honra, ao mesmo tempo que assume sua contradição e se põe em busca de um sentido. Haverá um tempo em que a tentação da contradição visitará Telêmaco, e responder ao desafio de reinventar a vida, é o legado que Ulisses deixa a seu filho.

Ao sair de Ítaca, se dirige ao Egito, navegando pelo Nilo para ali fazer então seu retiro espiritual, sua Ascese. Ali então começa a ordenar sua desordem, prepara-se para enfrentar a angústia e supera a tentação de voltar para Ítaca. Ao concluir os estágios da busca, anseia fundar a “*Cidade ideal*”, porém mal acaba de erguê-la um terremoto a desaba, de modo que a Cidade Ideal não encontrou um sólo fértil. Se fosse possível uma aproximação com a *Cidade de Deus* de Agostinho, o contraste estaria na realidade dos cristãos que não é mais marcada de virtude, e se a união com Deus leva a unir ao outro ser humano, a falta de fraternidade cristã revela a falta de unidade com Deus. O poeta grego trata disso em um outro livro bastante crítico de um cristianismo distante da mística e reduzido a mera crmandade chamado *Fratricidas*<sup>1431</sup>:

Você me pergunta quem eu sou? Eu te digo tudo em um pequeno instante; Eu sou ansioso para atingir o principal! Eu era diácono-para-bispo. Eu fui educado em direção de episcopatado a mim mesmo. Mas eu vi muitas coisas – minha mente se

<sup>1431</sup> Ibidem, *Ασκητική: Salvatore Dei*, p. 244.



abriu. A palavra de Cristo foi degradada, Sua mensagem sobre a terra foi enfraquecida, nós seguimos somente as pegadas de Satanás deixadas na lama – As palavras de Cristo foram invertidas:

Bem-aventurados os enganadores do espírito, para eles é o Reino dos Céus  
 Bem-aventurados são os violentos, para eles será a herança da terra.  
 Bem-aventurados são eles que tem fome e tem sede depois da injustiça  
 Bem-aventurados são os sem misericórdia  
 Bem-aventurados são os impuros de coração  
 Bem-aventurados os fazedores de guerra.

Esses são os que eu chamo de cristãos hoje”.

Dos escombros do sonho da *Cidade Ideal*, vencida qualquer “tentação” da esperança, se dirige para o Sul da África, e lá com o sofrimento do povo vai se libertando das ilusões de como entendia a fé, as virtudes, a justiça e o modo como lia a vida mesmo. Em sua viagem vai encontrando muitos personagens da história universal que simboliza caminhos de humanidade. Encontra dois pescadores negros, um novo e um velho. O mais velho, amargurado com os homens já não acredita que possa ser feito algo no mundo, símbolo da cristandade decadente, já o novo, figura de Cristo, como esperança de um novo cristianismo tem como imperativo amar os demais, sem se importar se será correspondido ou não, mas deve simplesmente amar, como se deve simplesmente lutar na *Ascese*.

A jornada do Ulisses kazantzákiano encerra no Pólo Sul, e parece seguir os passos da *Ascese* desejando tornar-se um com Ele, viver a comunhão, indo ao encontro da última transubstanciação que é a morte. A morte é o modo como Deus toca o humano, pois só Deus pode transubstanciar a morte em vida. O Toque de Deus convida a morte da ilusão para a liberdade da consciência e a transubstanciação de tornar-se um com ele, desprendendo-se da matéria autossuficiente. A busca do significante para além do significado da *Aletheia* – a verdade des-velada do véu do significado<sup>1432</sup>: “*Bem aventurados os que te libertam, unem-se a ti e dizem: Eu e Tu somos um!*”<sup>1433</sup>. E assim conclui sua viagem quando o Sol se intensifica e vai ao seu encontro ao colidir com um Iceberg. Sua morte é a transubstanciação da vida se dá no momento em que já está livre das mediações para se encontrar diretamente com ele, libertando-o da última ideia: “*Eu não quero tomar o vinho, nem comer o pão – hoje eu vi meu amado desaparecer como um pensamento encolhido*”<sup>1434</sup>. A morte do Ulisses

<sup>1432</sup> DOMBROWSKI, Daniel. *Kazantzakis and God*. Albany: New York Press, 1997, pp. 27-39.

<sup>1433</sup> Ibidem, *Ascese*, p. 150.

<sup>1434</sup> Ibidem, *The Odissey*, Epilogue, XXIII.

kazantzákiano tem um final dantesco, de encontro com o Sol, aquele que é movido pelo amor de Deus.

O périplo do Ulisses kazantzákiano não é voltar para Ítaca, mas para o Mistério abissal de onde tudo partiu e para onde tudo vai. O ponto de origem é Deus e também o ponto de chegada, e Ulisses volta de onde veio: o Mistério que inaugura e conclui aquele lapso de tempo e luz entre a escuridão da Útero e a escuridão do Sepulcro, chamado vida e existência.

A poética kazantzákiana por sua dinâmica de exercício espiritual permite dar clareza existencial à experiência mística e linguagem de fé. Aliás o místico se converte em poeta, e vice-versa. A peregrinação contida na *Ascese* está em harmonia com os passos das grandes escolas místicas, em que a *preparação-marcha-visão-práxis-silêncio contemplativo* contém elementos presentes nas *vias* do Pseudo-Dionísio Areopagita, às *moradas* de Santa Teresa, e as *semanas* de Santo Inácio de Loyola.

Transposta em poesia, se elucida a mística como lógica de conhecimento existencial dando plasticidade aos “impulsos” que contém uma manifestação individual de um movimento de transcendência, entendido pelo poeta místico como provocação da ação divina, bem como àqueles que levam o indivíduo a perder-se de si mesmo. Tal singularidade da perspectiva kazantzákiana não deve ser vista no sentido de individualismo, mas como algo que emerge de si e se expande a outrem, exatamente por encontrar um horizonte maior que descentra de si todas as preocupações, saindo da apatia para empatia com o outro. Ao transpor sua busca espiritual da prosa poética de *Ascese* para a *Odisseia*, se encontra uma verdadeira narrativa da jornada interior do indivíduo contemporâneo que procura não somente entender objetivamente a ordem do mundo e as fórmulas de verdade de inúmeras epistemologias, mas ao não ficar evidente esta tal ordem do mundo passa a se preocupar em *se entender* neste mundo, e se torna censor de si mesmo. Na poeisa de Kazantzákis há um niilismo criativo, que reinventa os valores com as cores de seu tempo, mas para reinventar precisa penetrar nos valores da tradição com o coração de seu tempo, para atingir a essência inspiradora e abstrair da forma limitante na medida em que não ajuda a busca.

Assim, o *Ulisses* de Kazantzákis no qual a dúvida é um modo de não ceder

ao esquecimento, mas de verificar quem de fato se é, e aquilo que de fato é essencial, e pelo que é essencial na vida de alguém, ou seja, pelo que dá sentido à vida, e que se deve entregar a própria vida. Por isso, Ulisses caminha para o centro da Terra buscando a luz do Sol, este mesmo que substitui as musas da Odisseia de Homero e que encerra o Paraíso da *Divina Comédia*. Se a vida na *Ascese* é um instante de luz entre dois abismos de trevas entre o Útero e o Sepulcro, na Odisseia o poeta de Creta inicia pedindo que o Sol o conduza e termina indo ao encontro do Sol que brilha tão forte a ponto de se chocar com o Iceberg e encontrar a última transubstanciação de Deus, a de fazer da morte vida. Ulisses não procura a morte, apenas não pode deixar de ser o que é, e o vive intensamente ao centro de todo o Universo, para com Ele ser um!

O mesmo faz Kazantzákis ao transpor o périplo místico de Ulisses para a pessoa de Jesus Cristo na *Última tentação de Cristo* em que a natureza humana de Jesus vai assumindo sua natureza divina kenótica no abandono em Deus, narrando o sofrimento do próprio humano e como vai sendo vencido. Sua tentação é *esquecer* de sua natureza divina, que em *Ascese* é levar o ser humano a lutar pela liberdade e enfrentar o sofrimento, para se acomodar em uma vida aquietada junto a Maria Madalena, e deixar de lutar pelas dores de seu povo, tal qual Ulisses com Penélope ao voltar para Ítaca, sua *última tentação*.

Pamela Francis identifica na poética mística kazantzákiana elementos da antropologia teológica de Gregório de Nissa, em que a divindade só pode salvar aquilo que foi assumido humanamente<sup>1435</sup>, e o Jesus de Kazantzákis enfrenta todas as paixões porque marcado profundamente por uma paixão maior, que é o amor de Deus e a Deus que se concretiza no amor ao próximo e a toda criação. Ademais, o apelo da *Ascese* de superar um messianismo que dispensa a responsabilidade humana está presente na discussão sobre a missão do Messias, no qual a realidade da cruz põe em crise a ideia de messianismo triunfalista, em que o personagem Judas *grita* com o jovem Jesus a fim de que não esqueça sua missão, mesmo que o mesmo não a compreenda totalmente, mas é o Sopro que

---

<sup>1435</sup> FRANCIS, Pamela. *Reading Kazantzakis through Gregory of Nissa: Some common Antropological Themes* In MIDDLETON, Darren. *Scandalizing Jesus? Kazantzakis's The Last Temptation of Christ Fifty Years On*. London/New York: The Continuum International Publishing Group, 2005, pp. 61-72.

grita nele para Jesus<sup>1436</sup>:

O Messias não virá – vociferava – não virá se permanecermos com os braços cruzados. Para que venha o Messias é necessário que Deus e o povo combatam juntos!” Isto é o que digo se quiserem saber. Deus não basta, o povo não basta, e não que lutar os dois juntos, Entende?

Ao que responde o jovem Jesus a seu amigo Judas que o povo não sairá para combater pelo Messias, porque Ele não vem para subjugar os romanos, mas para, lembrando a *Ascese*, fazer dos “combatentes irmãos”, portanto o modo de unir o povo e Deus é a morte que permite Deus transsubstanciá-la em vida<sup>1437</sup>:

Não, o Messias não vem dessa maneira, não renega jamais seus farrapos, não carrega uma coroa real e o povo não se lança correndo para salvá-lo. Deus tampouco. Não o salva. Ele morreu em trapos e todos, mesmo os mais fiéis, o abandona, morrer sozinho no topo de uma montanha solitária e leva na cabeça uma coroa de espinhos.

Deus não envia um exército de anjos, mas é o Messias que deve *salvar Deus* daquela mentalidade, e deixar que Ele se manifeste como Deus, quando se morre para autossuficiência. Assim o Messias convida a morte, para que então possa haver fraternidade, unidade, compromisso. A vida pública de Jesus é sua *preparação*, o caminho do Calvário é sua *Marcha* que a faz *silenciosamente* caminhando para o seu ponto de origem, a morte no qual encontra a presença de Deus que o acolhe, face aos corações endurecidos que o condenam porque não realizou seus desejos, porque atrapalhou os planos que negavam a justiça, porque não eliminou o sofrimento do povo, mas veio ainda dar um mandamento de amar! Tal qual Ulisses não é entendido porque parte de Ítaca e rumo para o Pólo Sul, Jesus não é entendido porque aceita a Cruz. Tanto o personagem *Ulisses* como *Jesus* estão conscientes do abismo do Mistério de Deus e contemplam silenciosamente aquilo que não pode ser compreendido mas carrega um excesso de sentido face a vida que tenta camuflar sua dimensão absurda com suas razões obtusas. Só o místico e o poeta pode entender a decisão de não fugir da *Cruz* e do *Iceberg*, pois só esse silêncio contemplativo alcançado por escutar o Grito que emerge do mais íntimo, elucidado pela experiência de morrer e nascer dentro da busca, pode enxergar o excesso de Luz quando todos o têm por trevas e causa de sua cegueira.

<sup>1436</sup> KAZANTZAKIS, Nikos. *La Última Tentación de Cristo*. 5ª edición. Madrid: Editorial Debate, 2001, p. 12.

<sup>1437</sup> Ibidem, p. 13.

Há uma cegueira que ensina a viver, porque faz o ser humano mais humilde e assim peregrino em busca de aprender a superar a ignorância, sempre maior do que se julga ser. E há uma cegueira que torna o ser humano cada vez mais perdido, quando se insiste na autossuficiência ilhada nos próprios interesses, de guiar, sendo cego guiando outros cegos.

Quando se aceita morrer para o egoísmo face aos fatos que afetam e carregam um apelo de mudança em humanizar a própria humanidade, se pode ouvir a voz de Deus que emerge da realidade e do mais profundo. Deste modo, libertando a ação de Deus, que a teologia chama graça, atuando no mais íntimo para a ação mais desinteressada, e que se salva Deus ao salvar seus atributos, pois salva o amor, a liberdade, a justiça para assim salvar o ser humano. Do contrário, Jesus Cristo é *recrucificado*<sup>1438</sup> e continua em uma cultura de litígio fratricida no qual se mata pessoas que tem os mesmos ideais em caminhos diferentes, pela ilusão de se achar dono da Verdade, reduzida às definições e ideias.

O místico e o poeta, atenciosos a um Mistério abismal são sabiamente ignorantes à escuta do próximo passo, que o una ao Mistério, unindo-o ao outro e ao seu mundo, como passo de morte para si, e de libertar Deus dos reducionismos nos quais a mentalidade humana julga enclausurar, raiz da hipocrisia, que muito fala e pouco ouve os apelos da consciência<sup>1439</sup>: “‘SOCORRO!’, GRITAS, ‘SOCORRO!’, GRITAS, E EU TE ESCUTO, SENHOR” [sic].

### **Conclusão:**

#### ***O pensamento poético teológico como forma da teopatodiceia***

A ideia de um pensamento poético teológico aqui proposto, não se trata apenas de um *empréstimo de linguagem*, ainda que isso seja inevitável, mas mais propriamente dito diz respeito ao empréstimo de um modo de pensar, enquanto uma teologia da linguagem em que Deus também é apreendido em situação de linguagem. Empréstimo esse que não é moderno, mas está no alicerce da construção do edifício teológico judaico-cristão. A *poiésis* é um modo privilegiado de apreensão do Mistério na vida desde a teologia bíblica e sua *poética de imagens* teológicas, como modo de articular a experiência interior de Deus e seu desdobramento concreto na práxis. Tal *poiésis* bíblica se desdobra na

<sup>1438</sup> Ibidem, *Cristo de nuevo crucificado*. Barcelona: Editorial Pomare/Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1976

<sup>1439</sup> Ibidem, *Ascese*, p. 149.

*teologia dos quatro sentidos* do período patrístico e medieval incorporando a ideia dos gregos do *conhece-te a ti mesmo* dentro da razão literária bíblica como modo de conhecer a Deus presente na própria vida e assimilar um modo de ser marcado pela busca do amor autêntico, núcleo da *Veritas* cristã.

Tal *Veritas* como manifestação do amor autêntico que compõe a formulação de *ortodoxia* não somente compreende a busca de uma *ortopraxia*, mas antes como condição para esta, uma *ortopathia* enquanto fruto dessa estruturação afetiva que implica uma *logopatia*, ou seja, a descoberta e construção de um *logos* que ofereça sentido as inquietações do coração [*pathos*] a fim de alicerçar a disponibilidade para as provocações da graça ao amor como atitude [práxis]. Tal *ortopathia* chamada primeiramente de *apatia* pelo estoicismo cristão da Alexandria, e depois de *serenidade* ou *hesichia* pela teologia capadócia, é lida em Agostinho como *libertas*, ou ainda, a *liberdade livre* como chamou Frankl, como capacidade de decidir pelo amor verdadeiro, ou ainda, pelo que dá sentido a vida. Tal estrutura afetiva resulta do dinamismo da graça e de modo privilegiado através da *similitudo* ou *mimesis* da *poiésis* bíblica, sendo a *contemplação* um modo de *assimilar assemelhando-se* ao modo autêntico de amar presente nas imagens cristológicas. Tal *mimesis* ou *imitatio* se percebe como resultado do dinamismo da graça, por uma consciência da própria contradição como fonte de impotência da simples realização do dado contemplado.

Deste modo, a *mimesis* atua, sobretudo no *pathos* e na consciência daquilo que fora despertado enquanto *logos* ou sentido que orienta e desperta na vontade o desejo de um *belo* mais profundo. Dito de outro modo, a graça opera como um movimento de percepção da vontade de um desejo mais profundo, identificando-se em um sentido que projeta a existência para ele e atua como princípio ordenador. A configuração existencial da *mimesis* contemplada opera por uma vontade de sentido a ser perseguida porque *desejada* ao ser encontrada, de modo que a própria realização se dá em dinâmica de consumação da existência.

Assim a imagem poética está contemplada no *Logos* como meio de recepção do movimento pneumático que insiste em consolidar e alimentar a vontade de sentido, manifestando assim a teosemântica divina<sup>1440</sup> como substância e princípio

<sup>1440</sup> Em Tomás toda ação se deve considerar duas coisas, o “supósito que age” e o “força pelo qual age”, sendo sua virtude, como o “fogo” [*suppositum*] esquento pelo “calor” [*virtutem qua agit*]

Trinitário da presença de Deus no mundo e sua forma de atuar, tal qual professa a fé cristã. Assim a ação do Espírito faz com que o ato de leitura da imagem poética obtenha o *efeito* da graça da disposição ao amor, operando na poesia como “força unitiva” e “vínculo” [*nexus*] entre os amantes<sup>1441</sup>, recuperando o sentido anagógico das Escrituras, enquanto razão teológico-literária, ou seja, um pensamento poético-teológico.

Essa dinâmica poética é tanto respeitada quanto elucidada pelo mais alto rigor da Escolástica na sua tarefa de oferecer uma hermenêutica teológica aos problemas da vida. A *veritas* escolástica, ao menos em Tomás, não exclui do *logos* a *poiesis* da contemplação, mas antes entende que abre novas perspectivas para o intelecto, por meio da *intuição* ou da *inspiração* a partir da faculdade cognitiva da imaginação, pois o pensamento poético não é refratário ao princípio de não contradição, mas antes conta com ele para melhor elaboração da imagem poética teológica, pois se trata de uma imagem crítica, de modo especial para a tarefa aqui empreendida de imagem divina em seu movimento kenótico, capaz de um excesso de sentido por sua densidade crística como densidade do devir humano, funcionando, segundo Tomás, como “vozes para exprimir algo divino” sem definir Deus, mas dispondo a estar *unido* “como a um desconhecido” [*ei quase ignoto*], permanecendo Mistério. Nessa condição a *poiésis* como pensamento contemplativo de Deus e de sua criação visa um modo de diálogo em sua busca de sentido entre consciência e voz da consciência.

Deste modo enquanto Deus se encontra em *situação de linguagem poética* mais plenamente se ilumina a consciência, e por ser esta uma linguagem logopática melhor estrutura os afetos para acolher “efeitos mais numerosos e mais excelentes”, fruto da experiência da graça, como experiência que mobiliza a vontade de sentido para ser livre em decidir pelo amor autêntico. A imagem, bem

---

como sendo um princípio “único e idêntico” [*una et eadem*] entre um e outro, ou ainda como “o rei age pelo súdito”, e de modo idêntico o súdito age pelo rei porque o poder do rei faz com que o ato do súdito obtenha seu efeito” cf. Suma Teológica I, q. 36, art.3. resp. 1 e resp. 4. O próprio Venard entende que uma possível teologia da linguagem melhor se percebe nas metáforas do Espírito em que o nome apropriado a Ele é o “Amor que procede” do Pai e do Filho, mas apresentado na polissemia do símbolo, como a pomba [*in specie columbae*] no batismo de Jesus. Cf. ST I, q. 37, art.1, respondeo; III, q. 39, art. 6, resp. 4; cf. ainda Ibidem, *Littérature et Théologie*, pp. 210-222; cf. Ainda PASTOR, Félix Alexandre. *Semântica do Mistério: A Linguagem Teológica da Ortodoxia Trinitária*. São Paulo: Edições Loyola/ Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 1982, pp. 62-80; \_\_\_\_\_. *A lógica do inefável*. São Paulo: Edições Loyola, 1989, pp. 95-147.

<sup>1441</sup> ST I, q. 37, art. 1.

como o exercício da imaginação, permitem o [re]conhecimento da ação do Deus escondido, e manifesto em uma experiência de sentido e projeto de vida, em movimento de busca. Esta experiência de Deus acontece em meio às experiências da vida, permeando os fatos e dando sentido aos afetos provocados pelos mesmos confirmando-os ou reinventando-os, entretanto, como recorda Paul Ricoeur, “nada na experiência acessa o *sentido*, senão na condição de ser *levado à linguagem*”<sup>1442</sup>. Com efeito, os procedimentos de *poiésis* que aqui elencamos não são desconhecidos para a teologia<sup>1443</sup>:

Deve-se dizer que o conhecimento intelectual proveniente das representações imaginativas, quer as recebidas dos sentidos de acordo com a ordem natural, quer as formadas na imaginação por uma intervenção de Deus [*divinitus in imaginationem formatis*], é tanto mais excelente quanto mais forte é no ser humano a luz intelectual. Assim no caso da Revelação, tem-se o conhecimento mais profundo proveniente das representações imaginativas, graças à infusão da luz divina, pela infusão divina.

Deste modo, uma das tarefas do pensamento poético teológico é dispor das imagens como *capax Dei* por sua densidade de sentido do amor autêntico, bem como depurar as imagens que foram deslocando o substrato semântico para um falta de sentido, quando não de um sentido contraditório e desumano. Outra tarefa do pensamento poético teológico é a disposição de uma narrativa das imagens a fim de captar o *divinitus in imaginationem* que seja expressão da Palavra de Deus como *Logos* existencial, o que implica em entender na contemplação enquanto procedimento da *poiésis* por excelência na tradição cristã, como um conhecimento existencial da fé na dinâmica de configuração cristológica.

O que aqui se chama de pensamento poético teológico não é diferente do que acima foi chamado de pensamento poético, mas sim um modo teológico de formular o pensamento poético enquanto melhor veicula a experiência da graça contida na experiência estética da contemplação no exercício da leitura, meditação e imaginação. Enquanto então o pensamento poético é adequado ao conhecimento de si por sua capacidade de manifestar o humano<sup>1444</sup>, o pensamento poético teológico é mais adequado para uma ontologia relacional, em suma, uma

<sup>1442</sup> Ibidem, *Soi meme comme un autre*, p. 209.

<sup>1443</sup> ST I, q. 12, resp. 2.

<sup>1444</sup> HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Col. Pensamento Humano. Petrópolis: Editora Vozes/ Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011, pp.27-70; WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, pp. 95-134.



veiculação pneumatológica por sua capacidade de mobilizar a vontade à processão do amor enquanto desperta a vontade de sentido cristã, ou seja, a vontade agápica. Tal dimensão volitiva não está dissociada ao modo do intelecto em sua processão do *logos*, o que permite melhor conhecer o que se ama, ou ainda, discernir o amor autêntico<sup>1445</sup> como traço fundamental da construção da personalidade e da estrutura social, enquanto a reinvenção de si se desdobra na reinvenção do meio em que se está situado. Ademais, o empréstimo do modo de pensar do pensamento poético reside em sua capacidade de dar voz ao *otimismo trágico*, elemento esse mais apropriado a uma teopatodiceia, e que está presente já na literatura medieval e renascentista como busca de uma teologia não tributária de formas de *prototeodiceia*, que conjuga o otimismo estético nas imagens de *Paraíso* e *Glória*, mas com a perspectiva da tragédia ainda que na forma de narrativa ou poética do *Inferno* como instâncias críticas, presente na poesia dantesca e no teatro vicentino. O *Inferno dantesco* e *vicentino* acentuam a liberdade e a tragédia como resultado daquela, ao mesmo tempo em que a graça se manifesta como justiça (*Auto da Barca do Inferno*) e *Misericórdia* vendo em Beatriz o desejo que desperta para a vontade de sentido. Entretanto, salvo engano, se nos parece que a insistência com a teodiceia retroalimenta o acento da tragédia, de modo que se o ápice da ausência do trágico está em Leibiniz, o ápice do reconhecimento do trágico na existência ainda em regime de cristandade se dá na tragédia shakespeariana<sup>1446</sup>. Em *Romeu e Julieta*, a tentativa conciliadora de *Frei Lourenço* expressa a tentativa frustrada da cristandade, como dispensadora da graça, em regular a sociedade, não conseguindo senão uma “sombria paz”, bem como o sentido da vida em *Romeu* incide sobre a paixão por *Julieta*, que diferente de Beatriz, se recusa ao paraíso, uma vez que não pode haver paraíso onde não há sentido. É dos lábios de Julieta que a vida ganha sentido e não da escuta da Igreja imersa nos interesses da cristandade: “Dos teus lábios aos meus, encontrei o perdão dos meus pecados”<sup>1447</sup>. A tragédia aparece como crítica a teodiceia, e resulta de modo progressivo na *não-recepção de Deus* como um dos *topos*, ou ainda, uma *tópica sensível* do indivíduo moderno, para lembrar Vico, em sua

<sup>1445</sup> ST I, q. 37, art. 1, resp.

<sup>1446</sup> BRADLEY, A.C. *A Tragédia Shakespeariana: Hamlet, Otelo, Rei Lear, Macbeth*. São Paulo: Editora WMF Martins Afonso, 2009, pp. 29-56.

<sup>1447</sup> “Thus from my lips, by yours, my sin is purged” cf. *Romeo and Juliet* In SHAKESPEARE, William. *The Complete Works*. Oxford: Clarendon Press, 1988, Act I, Scene V.

sensibilidade de intolerância ao autoritarismo, presente na literatura sobretudo a partir dos conflitos sócias da modernidade e sua nascente e crescente consciência histórica.

O *otimismo trágico* como forma de apreensão da teopatodiceia enquanto presença de Deus em meio a ausência de sentido, salvaguardando a autonomia de Deus e a autonomia do mundo como resgate da liberdade já estão presentes em Dostoievski e Kazantzákis como tentativa de conjugar a recusa da teodiceia e afirmação da graça, como odisseia da liberdade, no qual a presença de Deus não é garantia da ausência da tragédia, nem tampouco abandono da existência no absurdo. Em Kazantzákis, inclusive a realização da existência não é ausência de sofrimento, mas um sentido para consumir a existência, de modo que o efeito da graça conjuga serenidade e angústia, a ponto de um fim trágico coincidir com uma livre escolha. Deste modo, o pensamento poético teológico é uma forma privilegiada de teopatodiceia explicitando o elemento existencial (material) das formulas teológicas, levando a um confronto com a realidade mais radical de si mesmo, desnudada pela experiência estética da poesia, bem como se no encontro com as possibilidades mais significativas que se abrem. E neste sentido, mística e poesia coincidem como desvelamento do sentido da existência. A possibilidade de um pensamento poético teológico se funda na possibilidade de dicção que não se limita a *definir*, mas sim *revelar* ou ainda *desvelar* Deus. Deste modo, portanto, sem desconsiderar o papel da linguagem objetiva da fé, enfoca-se a percepção subjetiva desta, como experiência revelacional que se dá a conhecer como experiência de sentido, a partir da autocomunicação de Deus como *poiesis* na condição humana, perceptível na sua consciência como inteligência efetiva e afetiva da própria condição provocando um *otimismo trágico* como duplo dinamismo de *confronto* consigo e *encontro* de si, mediante a imagem do outro, estão presentes de modo igualmente importante, enquanto *lógica de conhecimento existencial*. A “lógica” em que o sentido se desvela diz respeito à identificação de si com “o que faz sentido”, e nisso há uma lógica de paixão, ou seja, uma *logopatía*, uma vez que há uma identificação profunda com o que se apaixona. Desse modo, a vida é projetada em desejo de consumação desta paixão. O pensamento poético, então, visa a provocar a revelação de um sentido por meio de recursos que possibilitem uma identificação com um modo de vida significativo.

Entretanto, no que toca ao pensamento poético teológico como aqui o concebemos, a uma revelação em que Deus é percebido como uma *experiência de sentido* também pode ser percebida por seu avesso, na mesma dinâmica da graça, enquanto *percepção* do não-sentido na própria existência, ponto de partida para buscar um sentido quando este se esvai, ao invés de empreender uma fuga ou resignação. Aqui, portanto, o trágico está presente na mística, diferente do que Goldman identifica na visão de Pascal sobre o teatro de Racine, como sendo a mística radicalmente oposta à tragédia<sup>1448</sup>. Tal compreensão da mística só pode ser entendida dentro do enfoque de *não-recepção* de um *otimismo estético* que acentua a *apatia* ou um *quietismo*, o que pode ser diferente em um *otimismo trágico*, no qual se entende a capacidade da existência encontrar um sentido sem minimizar o absurdo do conflito.

Ao se falar então de pensamento poético teológico, se pretende refletir a partir daquilo que se chamou de *existência cristã* como modo de dar sentido a vida vendo na experiência de Deus uma experiência de sentido, e em toda experiência de sentido, algo de Deus, tal qual a fórmula tomásica [*hoc dicimus Deum*]: “a isso chamamos Deus”<sup>1449</sup>. A categoria *poiésis* é eleita como um empréstimo de pensamento, um modo de pensar que melhor possibilita uma apropriação existencial do dado teológico, entendendo a graça na perspectiva do *otimismo trágico* de Frankl, por via da experiência estética da literatura, seja ela religiosa ou não, pois na medida em que possibilita uma descoberta de sentido, constitui uma *preambula fidei*, uma abertura para o *Logos*. O aporte rahneriano de pensar a *existência cristã* e consequentemente um sentido de vida cristã, ou melhor, um como cristão de dar sentido a vida, apenas confirma e desdobra o papel da *poiésis* no labor teológico em sua capacidade de privilegiar o elemento existencial das fórmulas teológicas. Fundamentalmente, os aspectos fundamentais do que aqui chamamos de pensamento poético teológico como realização da teopatodiceia é extraído do Inácio rahneriano que apresenta os *Exercícios Espirituais* como *lógica de conhecimento existencial* e sua apropriação da poesia como, assim lê Spadaro em Rahner, “potencialmente mistagógica”<sup>1450</sup>, portanto,

<sup>1448</sup> GOLDMAN, Lucien. *Le Dieu cache: étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris: Gallimard, 1994, p. 163.

<sup>1449</sup> ST, I, questão 2, artigo 3, op. cit.

<sup>1450</sup> Ibidem, *La Grazia della Parola: Karl Rahner e la Poesia*, op.cit., pp. 95-98.

de revisitar o *conhece-te a ti mesmo*, como abertura para conhecer o outro com o olhar de Cristo. Do ponto de vista do método, a pergunta pelo sentido da vida norteia as aproximações hermenêuticas tanto da literatura quanto da teologia como uma *afinidade íntima* entre a *autêntica teologia* e a *autêntica poesia*. Enquanto hermenêutica da patodiceia, o pensamento poético visa captar um sentido para a existência, e inevitavelmente denuncia o absurdo do não-sentido. Enquanto hermenêutica da teopatodiceia, o sentido da existência é uma marca da revelação na práxis, que compõe a consciência da existência cristã. Ambas as perspectivas em suas respectivas autonomias podem se complementar mutuamente. Quando a literatura ilumina catarsicamente o substrato existencial (afirmação de sentido e recusa do absurdo), ela provoca na reflexão teológica a necessidade de integrar as fórmulas com a matéria teológica, a saber, o desvelamento de Deus na vida e o modo de se dar a conhecer. Doutro modo, quando a teologia elabora suas afirmações apontando para Deus, indica de algum modo um *excesso de sentido* perante o absurdo da vida, bem como denuncia o que não faz sentido. De modo especial, o otimismo trágico constitui essencialmente, o ponto de afinidade íntima entre ambas.

Neste último capítulo procura-se, em forma de ensaio conclusivo, apresentar uma possível aplicação de um pensamento poético teológico, entre a patodiceia presente no modo de pensar poético de Carlos Drummond de Andrade presente em sua obra e a recepção estética da obra drummondiana na teopatodiceia ou ainda, no modo de pensar poético teológico, também presente na poética de Adélia Prado.

## Com Licença Poética: A Teopatodiceia Pradiana e a recepção estética da Patodiceia Drummondiana

*“Mística e poesia são fenômenos que procedem da mesma nascente. Não vêm da lógica da razão e se expressam em discursos intercambiáveis: um texto místico tem a atmosfera poética, o texto poético respira mística independentemente da confissão religiosa do poeta ou mesmo de seu ateísmo”*<sup>1451</sup>

Adélia Prado

A construção do instrumental teórico de um pensamento poético teológico enquanto teopatodiceia em que vê Deus como participante da exigência humana de dar sentido a vida, desemboca na apropriação de um modo de pensar poético como adequado a sensibilidade contemporânea para resignificar a *poiésis* da contemplação e do sentido anagógico enquanto sentido unitivo com o Mistério que se lhe manifesta significativo. A imagem poética de Deus e a as formas narrativas cristológicas dentro da tradição mística é que permitem a experiência unitiva do amor de Deus, como experiência estética que contém a experiência da graça.

Em suma, a partir do instrumental inácio-rahneriano a respeito de um possível pensamento poético teológico, *imagem poética* e *narrativa imaginativa* constituem aqui os elementos que compõem o pensamento poético de modo geral, e que um pensamento poético teológico acopla a necessidade de refletir sobre a imagem de Deus, bem como a narrativa desta imagem tendo ambas como critério as imagens e narrativas teológicas do Evangelho que confrontam a isso as imagens intertextuais que vão sendo acopladas no processo histórico de significação. A tarefa aqui não é outra senão perceber como a *poiésis* do Evangelho tornou-se *Logos*, e do mesmo modo como pode continuar sendo *poiésis*, ao mesmo tempo sendo *Logos*.

Nesse sentido, foram eleitas aqui as poéticas de Carlos Drummond de Andrade e de Adélia Prado a fim de captar a patodiceia contida nas imagens poéticas, como sentimentos primordiais [*pathos*] que permitem uma reflexão

<sup>1451</sup> VILLAS BOAS, Alex. *Poesia e Mística: Um dedinho de prosa com Adélia*. Entrevista realizada em 17.07.2010 cf. *Teoliteraria*, v.1., n.1 (2011), p. 214.

sobre o sentido da vida e sua práxis em um exercício de antropologia comparada que passará pela aproximação das duas poéticas, a fim de perceber a imagem de Deus que está por trás do substrato semântico da questão em cada poética. Enquanto o primeiro contém uma razão de recusa que lhe permite buscar um sentido de vida, na segunda há uma recepção criativa em que é exatamente a partir da experiência de Deus que nasce sua experiência de sentido.

### 5.1.

#### Da morte da teodiceia para um Deus na poesia da vida

Karl Rahner ao dizer que o cristão do futuro ou seria místico ou não seria nada, está se referindo não a uma “elite” espiritual, mas sim de que *“Deus pode e quer tratar de modo direto com sua criatura”* e se dirige aos “ateus” sobre *“de que maneira, pode o homem encontrar-se diretamente com Deus, até chegar, nesta experiência, ao ponto em que Deus se torna acessível em qualquer momento (não somente em ocasiões especiais de caráter místico)”*. Sendo assim <sup>1452</sup>:

Deveria deixar bem claro que provocar uma experiência divina deste tipo não consiste propriamente em expor doutrina sobre algo anteriormente inexistente no ser humano, mas consiste em tomar consciência mais explicitamente e em aceitar livremente um elemento constitutivo e próprio do homem, geralmente soterrado e reprimido, que é, porém, ineludível e recebe o nome de *graça* e no qual Deus mesmo se faz presente de modo imediato.

Eis a mística, a experiência imediata com o Mistério, que se apresenta como graça, ou seja, como experiência do mistério que “se dá a” e “se permite” ser conhecido em todos os acontecimentos da vida, pois tal experiência não se dá em outro lugar senão na própria história pessoal e na porção em que participa da história de seu tempo. Sem a pretensão de estabelecer nesse trabalho uma criteriolgia para a mistagogia, e, portanto, para um pensamento poético teológico, mas sim apontar para um possível ponto de partida para uma mística na *neomodernidade*. Talvez, um ponto nevrálgico, seja a controversa, e não raro mal compreendida, questão da *morte de Deus* e suas repercussões com a refundação ontológica do Ocidente. Um dos principais efeitos, salvo melhor juízo, da questão levantada para a teologia após a Modernidade é sentida na sua forma mais cruel de que o *amor a Deus* pode levar à *apatia* pelos homens. Essa mística *demasiadamente humana* está na compreensão do que aqui se chamou de *mística*

<sup>1452</sup> RAHNER, Karl. **Palavras de Inácio de Loyola a um Jesuíta de Hoje**. São Paulo: Edições Loyola, 1978, p. 11-13.

*poética* sartreana de se relacionar com as palavras como *ser vivo* e a considerá-la com os *olhos de Deus*. Do mesmo modo, Frankl entende que a transcendência que a teologia chama Deus resulta em um movimento de se aproximar do *humano do humano*.

Nesse sentido em que a poesia pode ser vista como mística humana, em sua capacidade de transcendência é que se revisita a poesia de Drummond como busca de transcendência na angústia de viver, e que ao mesmo tempo é uma razão de recusa de Deus na medida em que este não oferece uma imagem em direção à mistagogia do *humanizar o humano*.

## 5.2.

### A mística poesia não religiosa de Carlos Drummond de Andrade

A questão da *morte de Deus* ocasionou a morte de muitos fundamentos da vida pré-moderna como a morte de muitas certezas inquestionáveis a respeito do mundo, da vida, dos valores e de si mesmo, lançando o ser humano em uma interminável tarefa de buscar o sentido das coisas e re-inventar a própria vida, e nesse sentido a *morte de Deus* provoca a uma *mística da poesia*, a arte de (re)inventar a própria vida, encontrando o sentido da vida em dar um sentido à vida, a fim de reinventá-la, de modo que a poesia é a expressão externa de um processo interno.

Aqui, místico e poeta se encontram. Ambos estão em uma posição de escuta daquilo que a vida lhes “fala” silenciosamente. Este “falar” silencioso da vida lhes inquieta o modo como até então se via o mundo, as pessoas, Deus... e que relações se estabelecem entre si. De um lado, se maravilham e se encantam com esse ouvir da palavra silenciosa do coração<sup>1453</sup>:

Gastei uma hora pensando um verso  
Que a pena não quer escrever.  
No entanto ele está cá dentro  
Inquieto, vivo.  
Ele está cá dentro  
E não quer sair.  
Mas a poesia deste momento  
Inunda minha vida inteira

<sup>1453</sup> *Poesia*, Alguma Poesia. Para os poemas e contos será usado respectivamente DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. *Poesia Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006; \_\_\_\_\_, *Prosa Seleta*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2003.

O místico ousa dizer, diante de certos acontecimentos, que é Deus operando ali, o poeta às vezes, mas nunca se furta a ouvir o que a vida tem a dizer. Por outras vezes, diante do fatídico da vida em que o sentido se esvai, o místico e o poeta não se resignam porque “foi Deus que quis”, ou porque “Deus sabe o que faz”, ou porque “estava escrito”, mas sensível ao fatídico, lhe é mais forte a dor que o comove e lhe imputa a dúvida do sentido da existência, de como uma vida tão maravilhosa em alguns instantes se torna tão terrível em outros.

Para Mestre Eckhart<sup>1454</sup> toda experiência mística provoca um salto qualitativo antropológico, um ‘desprendimento’ [*Abgeschiedenheit*] das falsas garantias nas quais se agarra a frágil existência, para se unir a Deus. Contudo, este Deus também não pode ser visto como garantia da vida, como um caminho que irá evitar o cristão de passar pelos sofrimentos do mundo, da experiência de injustiça, de perda, de traição e a experiência da morte. A fé não garante isenção desse caminho, e exigir isso de Deus é fazer um *deus* que obedeça a vontade pessoal, um amuleto poderoso, uma divindade com a qual se pode barganhar o poder em função da própria benemerência.

Assim o poeta mineiro que outrora fora crente em Deus, passa a desconfiar Dele por ver tudo o que se faz e se fala em Seu nome, um povo apático que aceita o absurdo por normal, anestesiado por um Deus *perfeitamente* “apático” que tudo controla e que se permite um mal agora é porque tem um bem melhor a ser tirado de tudo isso. Esse poeta ainda se pergunta que bem maior pode ser tirado de Auschwitz? De Dachau? Das mortes inocentes da ditadura militar? Das Guerras Mundiais? Se esse Deus sabe o que faz, o poeta não quer saber quem Ele é, e assim rejeitando esse Deus, depura as caricaturas que lhe foram dadas na história. Assim é a poesia de Carlos Drummond de Andrade, mística por natureza de um coração inquietado pelo *sentimento do mundo*, pelo sofrimento do mundo, de um mundo que vive ainda o luto, de não saber como viver a morte de um Deus no qual ainda as responsabilidades se atribuem a Sua vontade. Há uma mística negativa em Drummond que permite desprender-se desse Deus de garantias duvidosas e vontade confusa, e essa mística se dá pela sua capacidade de sentir em si a condição do outro. Conta o autor, que certa vez escrevia sobre um

<sup>1454</sup> ECKHART, Meister. *Sobre o Desprendimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2005 Cf. ainda DEMKOVICH, Michael. *Introdução a Mestre Eckhart*. São Paulo: Paulinas, 2005, pp. 97-119.



navegador que avistava o sol nascente em uma viagem ao Pólo Norte e, ao desenhar a cena em palavras, sentira em seu próprio “rosto ardendo” provocado pelo sol daquele navegante imaginário. Diz o mesmo que ali havia descoberto, ainda em sua infância, a sua vocação para escrever<sup>1455</sup>. Sensibilidade tal que iria acompanhá-lo por toda a vida, na observação aparentemente exterior de um mundo percebido interiormente, no qual a poesia fora seu instrumento de transmitir ao mundo, o que se passava dentro do mundo.

Há na poesia não religiosa de Drummond uma *mística poética* de uma *teologia atéia*, de um dizer Deus pelas avessas, que se recusa a enxergar a causa de todas as coisas em uma “ordem” caótica do mundo estabelecida por “Deus”, mas que procura enxergar a beleza de cada coisa e de cada pessoa, e até mesmo enxergar em tudo isso uma centelha de mistério, sem se sentir na obrigação de nomeá-Lo, mas apenas poetizar. Ademais, para que se possa enxergar com clareza o mistério é preciso se desfazer de Suas caricaturas. Drummond assume em sua poesia um traço tomásico do princípio de não contradição da teologia negativa de apresentar, exatamente por uma poética da imagem de contradição, o *quid non est* de Deus.

De modo especial, esse Deus que tudo vê e nada sente é uma grande pedra no meio do caminho da vida. O que aqui chamamos mística é o processo doloroso de desprendimento da imagem de Deus, confrontado pela sensibilidade com aqueles que na vida são condenados por esse mesmo Deus no qual se acreditava. A transcendência em Drummond é mais próxima da tarefa sartreana e nietzschiana de enfrentar a vida sem sentido, e ao mesmo tempo há Algo que chama a transcendência, que se chama Amor, e que a poesia é seu melhor arauto. Mas o amor precisa ser depurado e a poesia é o via purgativa da tarefa de humanizar o humano.

“Crer em Deus” em Drummond significava ser conivente com a condenação do mundo, com a hipocrisia estabelecida nas relações, com a usura, a subserviência, com um ufanismo cego pelo dogmatismo e pelo autoritarismo, e acima de tudo, com a insensibilidade da dor humana. Qualidades essas que não ajudavam o mundo do poeta ser melhor e que eram alimentadas a partir de um

<sup>1455</sup> Entrevista dada em 1941 cf. CANÇADO, Jose Maria. *Os Sapatos de Orfeu – Biografia de Carlos Drummond de Andrade*. São Paulo: Scritta Editorial, 1993, P. 88.

imaginário religioso. Drummond não quis recriar a imagem de Deus, preferiu morrer como agnóstico dizendo que isso era tarefa para os teólogos, mas antecipa o trabalho destes em muito com sua poesia mística do cotidiano em nos poetar quem Deus não é, avesso a uma metafísica que alienava a responsabilidade da vida.

É preciso frisar o ponto de partida de onde nasce o poeta itabirano. Carlos Drummond de Andrade veio ao mundo em 1902, contemporâneo à modernidade mineira, plasticamente apresentada na também recém-nascida capital de Belo Horizonte em 1897. Além de seu “vício de leitura”, é também grandemente religioso. Sendo aluno do Colégio Anchieta, da Companhia de Jesus aos 16 anos já havia feito uma escolha que lhe era muito cara: “*Eu já deliberei: a santidade é meu destino*”<sup>1456</sup>. E seu primeiro poema, chamado “Vida Nova” é testemunho dessa alma religiosa<sup>1457</sup>:

Com a alma cheia de fé e de esperança, louvamos a Deus cuja bondade paternal nos proporciona tantas venturas, e abrimos o nosso coração para que nele penetre a chama do amor divino. Que as nossas preces subam, puras e sinceras, até azul esfera, para que, no percurso do ano tenhamos a benção de Deus, protetor dos nossos estudos, dos nossos trabalhos, das nossas esperanças, da nossa vida.

Conta-se que tendo aprendido do professor de gramática que não poderia perder a inspiração quando ela surgisse, ficou de sobreaviso por escrever poesias nas aulas de ensino religioso. Uma vez que foi lhe chamada à atenção, tentou recordar ao mesmo professor de seu conselho, o que lhe rendeu nota baixa por mau comportamento, e tentando ainda em uma carta encontrar uma solução amigável com aquele que inclusive admirara e se mostrava também como seu admirador, imbuído do espírito de justiça que ali havia aprendido, é espantosamente tomado de assalto ao receber a carta de expulsão, também enviada a seu pai, por “insubordinação mental” por não “obedecer como um defunto” (*perinde ac cadaver*), ele que havia ganhado várias medalhas de “general” por destacamento nos estudos<sup>1458</sup>, motivo pelo qual deixa de pedir a Deus e a Santo Inácio para se tornar um jesuíta um dia, agora que descobre decepcionadamente que “*Santo Inácio de Loyola*/[é o] *fundador dessa*

<sup>1456</sup> *Retiro Espiritual* em Boitempo.

<sup>1457</sup> AURORA COLEGIAL, Nova Friburgo, ano XIV, n. 184, 14-4-1918.

<sup>1458</sup> Ibidem, *Os Sapatos de Orfeu*, pp. 69-70.

*gaiola*”<sup>1459</sup>. Confessa o jovem Drummond: “*Perdi a Fé. Perdi tempo. E, sobretudo perdi a confiança na justiça dos que me julgavam*”<sup>1460</sup>.

A grande intuição que terá deste momento doloroso, é que se a “vontade de Deus” é responsável pela “ordem” das coisas, ao enxergar em seus representantes tamanha contradição desse Deus não deve ser creditado em fé, mas sim em *des*-confiança, e conseqüentemente, deve-se desconfiar da pretensa ordem do mundo apregoada pelos imperativos do “espírito religioso”.

### 5.2.1.

#### A mística da poesia irônica de Drummond (1930-1940)

A primeira percepção poética da vida em Drummond é a de uma vida “torta” apresentada em um discurso de mundo perfeito, expressão de um Deus perfeito e de sua vontade, reproduzida na Igreja como *Societas Perfecta*. Há, portanto, qualquer coisa de *torto* nisso tudo, em que a ironia será seu principal instrumento para denunciar a contradição teológica entre a recepção desse tema da *vontade de Deus* conforme elaborado pela metafísica tardia e a vida concreta. A poesia de Drummond irá se ater em desmascarar esse Deus apático da teodiceia leibniziana, ao mesmo tempo em que procura encontrar um sentido para a vida, em uma ascese de se desvencilhar da dependência dessa estranha imagem da vontade de Deus, que justifica muitas injustiças e contradições.

Em sua primeira poesia, *Poema de Sete Faces*, do primeiro livro publicado, *Alguma Poesia*, inicia exatamente a crítica desse Deus que mais tarde chamaria de responsável por essa “*estranha ordem geométrica de tudo*”<sup>1461</sup>. Em sua percepção “torta” apresenta ser a sua missão de origem divina (*um anjo torto me bateu*) de enxergar o mundo por seus caminhos desordenados (*vai ser gauche na vida*). Esse Deus que em sua perfeição não conhece a fraqueza do coração humano e por isso, o que pede é desmedido:

Meu Deus, por que me abandonaste  
Se sabias que eu não era Deus  
Se sabias que eu era fraco.

Caminhos esses, que “*botam a gente comovido que nem o diabo*” que se importa em perceber as fraquezas humanas porque “*espreita com o olho torto*”,

<sup>1459</sup> *Verso proibido*, Boitempo.

<sup>1460</sup> *Ibidem*, *Os Sapatos de Orfeu*, op. cit.

<sup>1461</sup> *Máquina do Mundo*, Claro Enigma.

ao passo que esse Deus que só quer enxergar a *ordem do mundo* igual fosse a ordem do “*relógio do céu*” que de tão tranquilo “*ronca mecânico*” e parece que só tem uma preocupação: “*Que a vontade de Deus se cumpra! [...] e o resto vai pro inferno*”<sup>1462</sup>. Dado esse imaginário, o cristianismo na ótica de Drummond age exatamente à imagem e semelhança deste Deus que não se importa com mais nada a não ser com seus interesses. O *apatikós* da divindade de corte aristotélico é sentida na apatia cristã que se empenha em condenar um mundo que não concorda com a instituição. Desde o primeiro livro, Drummond menciona a pregação do “*padre que fala do inferno/ sem nunca ter ido lá*”<sup>1463</sup>, bem como em um momento em que o mundo está infernalmente insuportável com as Guerras mundiais e com a tensão do pós-guerra e há ainda os “*missionários estrangeiros*” que “*trazem um inferno mais terrível*”<sup>1464</sup>.

Há qualquer coisa de estranho entre esse Deus que tudo ordena e a desordem de tudo. O poeta iria traçar um longo caminho de difícil desvencilhamento partindo da devoção à decepção, da devoção de uma fé apregoada por pessoas que colidem com o bom senso do poeta e a necessidade de ser responsável pela vida. Quando ainda menino, diante da morte abrupta de seu primo Neco Andrade, o senso de responsabilidade lhe invade a alma de modo inquietante com a sensação de que algo poderia ter sido feito ou evitado para aquele fim imprevisto de seu primo, algo que lhe marca profundamente<sup>1465</sup>: “*Não posso representar mais; por todo o sempre e antes do nunca sou responsável, responsável, responsável. Como as pedras são responsáveis e os anjos*”.

Esse senso de responsabilidade não demoraria muito para contrastar com uma teodiceia que unia a causa de todas as coisas que aconteciam no mundo a uma vontade divina. Sua poesia não somente traduz seu sentimento de responsabilidade, mas o torna cada vez mais responsável pela vida, e responsabilidade implicava em reinventar a vida, ao topar com as pedras no meio do caminho em sua irônia dantesca, de uma imagem de Deus que não atrai para si ou para o amor, mas onde justamente Ele envia para o inferno. Aqui sua poesia

<sup>1462</sup> *Casamento do Céu e do Inferno*, Alguma Poesia.

<sup>1463</sup> *Igreja*, Alguma Poesia.

<sup>1464</sup> *Sentimento de Pecado*, Boitempo.

<sup>1465</sup> *Morte de Neco Andrade*, Farewell.

irônica parece mostrar quão desordenada era a ordem do mundo que tinha Deus por causa e, ainda mais, que tinha a Igreja por modelo desta ordem como *Societas Perfecta*. Aqui nasce a *anarquia drummondiana* não como uma recusa a uma ordem, mas sim como recusa em aceitar que a *desordem* seja tida por *ordem* e por isso “*Anarquista não vai a Igreja*”<sup>1466</sup>.

Essa sensibilidade que desmascara a desordem da pretensa ordem o leva a seu primeiro grande e doloroso desprendimento de Deus em seu “teocentrismo”, que nomeia como o “*perdido caminho da perdida inocência*”<sup>1467</sup>. Em cartas que envia a Mario de Andrade, há uma aceitação tácita desse historicismo teocêntrico, de um determinismo da história arraigado na “vontade de Deus”<sup>1468</sup>. Em Drummond, a autonomia da vontade humana e a soberania da vontade de Deus entram num erosivo processo de ruptura, de modo especial quando os que agiram em nome da vontade de Deus também carregaram o signo da injustiça em sua vida, exigindo do poeta a re-significação de Deus e da razão de seu viver. Mario de Andrade “fotografa” em uma carta a sensibilidade do poeta itabirano que é feita de “*consciência de verificação da realidade*”<sup>1469</sup>:

É certo que uma pessoa da sua sensibilidade e da sua volúpia de consciência não pode ter a felicidade comum que é feita de insensibilidade e inconsciência. A felicidade de você tem de ser espiritual e a melhor maneira de alcançar isso é ter não a vaidade, mas a coragem de si mesmo [...] E creio que nisso está a nossa, a felicidade dos hipersensíveis, felicidade consciente pode ser mais perdurável que a do homem comum. Sendo feita de consciência de verificação da realidade, não tem temor nem inquietação, nem dor que prejudique, tudo se resolve num dado de conhecimento e num fenômeno psicológico de compreensão.

Essa “consciência de verificação da realidade” é que constitui o drama de verificar a ordem de uma “vida besta” preguiçosa em amar, pois só “*os que amam sem amor não terão o reino dos céus*”<sup>1470</sup> e esse “*amor/que tem tantas direções/e em nenhuma se define*”<sup>1471</sup> faz com que se ame “*burramente*”<sup>1472 1473</sup>:

<sup>1466</sup> Ibidem, *Os Sapatos de Orfeu*, p. 88.

<sup>1467</sup> *Castidade*, Brejo das Almas.

<sup>1468</sup> Por exemplo a carta de Drummond à Mario de Andrade de 06.10.1925: *Foi uma topada minha ideias de estudar farmácia. Agora seja o que Deus quiser* [...] “*Até segunda-feira que vem, Belo Horizonte se Deus quiser. Devo seguir então para a roça, também se Deus quiser (felizmente ele é brasileiro)*”. Cf. Carlos & Mário: *correspondência completa entre Carlos Drummond de Andrade e Mário de Andrade* – Prefácio de Notas de Carlos Drummond de Andrade e Silviano Santos. Rio de Janeiro: Bem-Te-Vi, [2002].

<sup>1469</sup> cf. Ibidem, carta 13 de Mario de Andrade à Drummond de 27.05.1925.

<sup>1470</sup> *Epigrama para Emilio Moura*, Alguma Poesia.

<sup>1471</sup> *Desdobramento de Adalgisa*, Brejo das Almas.

João amava Teresa que amava Raimundo  
 Que amava Maria que amava Joaquim que amava Lili  
 que não amava ninguém.  
 João foi para os Estados Unidos, Teresa para o convento,  
 Raimundo morreu de desastre, Maria ficou para tia,  
 Joaquim suicidou-se e Lili casou com J. Pinto Fernandes  
 que não tinha entrado na história.

Então o poeta se põe em *Fuga* diante de tanta desordem, com “*um exemplar da Imitação/e parte para outros rumos*”<sup>1474</sup> a se perder em “*mil orgias*” e Deus parece sequer se importar: “*Deus me abandonou/no meio da orgia/entre uma baiana e uma egípcia. Estou perdido*”<sup>1475</sup>.

Não adianta subir as ladeiras de Romarias, pois todo o sagrado esculpido por Aleijadinho revela com seu cinzel “*todos os nossos pecados/as nossas luxúrias todas/e esse tropel de desejos/essa ânsia de ir para o céu e pecar mais na terra*”<sup>1476</sup> uma vontade de “*praticar libidinagens, de ser infeliz e rezar*”. Cansado de suas desordens internas ainda tenta uma última oração, mas já sem esperanças de ser ouvido<sup>1477</sup>:

Coisa miserável  
 suspiro de angústia  
 enchendo o espaço,  
 vontade de chorar,  
 coisa miserável,  
 miserável

Senhor, piedade de mim,  
 [...]  
 no pó sem consolo,  
 consolai-me.

Mas de nada vale,  
 gemer ou chorar,  
 de nada vale  
 erguer mãos e olhos  
 para um céu tão longe  
 para um deus [sic] tão longe  
 ou, quem sabe? para um céu vazio

É melhor sorrir

<sup>1472</sup> *Oceania*, Brejo das Almas.

<sup>1473</sup> *Quadrilha*, Alguma Poesia.

<sup>1474</sup> *Fuga*, Alguma Poesia.

<sup>1475</sup> *Um Homem e Seu Carnaval*, Brejo das Almas.

<sup>1476</sup> *O Vôo sobre as Igrejas*, Brejo das Almas.

<sup>1477</sup> *Coisa miserável*, Brejo das Almas.

(sorrir gravemente)  
e ficar calado  
e ficar fechado  
entre duas paredes,  
sem a mais leve cólera  
ou humilhação.

Em seu clamor não ouvido por Deus, ouve um *Segredo*: “*A poesia é incomunicável/“Fique torto no seu canto./Não ame”*”<sup>1478</sup>, pois “*dentro de você há um desejo torto*”<sup>1479</sup>. A poesia lhe vêm como um mensageiro divino, um anjo [torto] e comunica o sentido da vida e o “*perdido caminho*” agora “*ficou lá longe*” esse caminho que “*brilha tanto*” e que apagava aquela *coisa miserável*. Agora então o anjo/poesia anuncia que “*a estrela cala-se [e] o caminho perde-se*” o poeta pode seguir:

Pecarei com humildade, serei vil e pobre,  
Terei pena de mim e me perdoarei.

De novo a estrela brilhará, mostrando  
O perdido caminho da perda inocência.  
Eu irei pequenino, irei luminoso  
Conversando anjos que ninguém conversa.

Assim a poesia que antes era “*para louvar a Deus como para aliviar o peito*”<sup>1480</sup> agora é poesia/missão que “*apareceu para clarear o mundo*” a mando do “*outro anjo*”, nem bom nem mal, apenas torto<sup>1481</sup> desses que ninguém ousa conversar, pois aparenta estar fora da ordem. O anjo/poesia de Drummond anuncia que há um mundo torto, um homem torto, um desejo torto que contrasta com a ordem de tudo e de origem divina. Não condena esse mundo e o pecado ao inferno, tampouco a um amor sublime do qual não poderá seguir, pois há aí um desejo torto. Antes o convida a poesia, a reinvenção de si, sem um “*deus tão longe*” que despreza o sofrimento humano por ser pecador. Esse impasse é como que a pedra no “*meio do caminho*” que fragmenta o ser em “*cacos*” de ser. Ao se chocar com ela, vive fragmentado, ama fragmentado, sofre cada fragmento de seu ser. Essa “*pedra*” é inerente à vida sim, mas também está presente em estruturas rígidas que a sociedade chama “*ordem*”, camufladas de tal modo que o acento da culpa não é dado pelo fato de a pedra estar no caminho, mas recai exclusivamente

<sup>1478</sup> *Segredo*, Brejo das Almas.

<sup>1479</sup> *Sombra das Moças em Flor*, Brejo das Almas.

<sup>1480</sup> *Explicação*, Alguma Poesia.

<sup>1481</sup> *Poema da Purificação*, Alguma Poesia.

sobre o indivíduo a responsabilidade de ter topado com ela. A ironia drummondiana será profética em mostrar como as instituições [Estado, Igreja, Escola, Família...] também são contraditórias e sofrem do mesmo mal que o indivíduo. Em sua condição de desordem [torto] se afasta como que para um retiro, prática que não lhe é desconhecida como estudante jesuíta, como espaço vital para tomada de todas as decisões, ou seja, assume-se um responsável individualismo fundamentando a existência em si mesmo, e mais precisamente na reinvenção de si mesmo, uma vez que se está imerso em malfadadas instituições, bem como passa a desconfiar do Deus que legitima a cegueira de uma pretensa ordem com sua vontade.

### 5.2.2.

#### A mística da poesia social de Drummond (1940-1951)

Em *Sentimento do Mundo* (1940), Drummond inaugura a fase social de sua poesia, sai do seu canto assumindo uma missão de comprometimento com o *sofrimento do mundo*, em guerra contra a apatia de uma cultura e de uma época. Há nesse momento uma verdadeira apreensão do sentido da responsabilidade humana de assumir a história com suas próprias mãos, inquietado pelo coração do mundo marcado pela dor causada pela banalidade em que a vida se encontra no cotidiano da existência, de um amanhecer tenebroso. Os recursos da razão e suas teorias definham, bem como os recursos de fuga já não ajudam a ir para lugar nenhum, deixando um sentimento de desesperança: “*O recurso de se embriagar/ O recurso da dança e do grito/ o recurso da bola colorida/ o recursos de Kant e da poesia/ todos eles... e nenhum resolve*”<sup>1482</sup>. O sentimento de impotência vem em seguida, quando o desejo humano tenta reagir, mas se depara *kazantzákianamente* com uma impossibilidade invencível de cumprir o périplo, dado o modo como a Sociedade se encontra e se utiliza de seus valores para legitimar sua confusão: “*Com a chave na mão/ quer abrir a porta/ não existe porta; quer morrer no mar/ mas o mar secou;/ quer ir para Minas/ Minas não há mais./ José, e agora?*”<sup>1483</sup>. Se sente cada vez mais que “*a vida é sem importância*”<sup>1484</sup> mas o choro das crianças parece ensurdecer a tudo o mais<sup>1485</sup>.

<sup>1482</sup> *Passagem do Ano*, a Rosa do Povo.

<sup>1483</sup> *José, José*.

<sup>1484</sup> *Canção do Berço*, *Sentimento do Mundo*.

<sup>1485</sup> *Menino Chorando na Noite*, *Sentimento do Mundo*.



Não há *pólis*, não há Ítaca, não há ordem, e por isso esse Deus não há, mas há o sofrimento do mundo e por isso é chegado o tempo em que nenhuma “mistificação” do mundo pode furtar-se à sua dor. Um “Deus” que é “*todo certeza, já não sabes sofrer*” e todo o peso da existência a ele “*não pesa mais que a mão de uma criança*”<sup>1486</sup>.

Chega um tempo em que não se diz mais: meu Deus.  
Tempo de absoluta depuração.  
Tempo em que não se diz mais: meu amor.  
Porque o amor resultou inútil.  
E os olhos não choram.  
E as mãos tecem o rude trabalho.  
E o coração está seco.

[...]

Alguns, achando bárbaro o espetáculo,  
Prefeririam (os delicados) morrer.  
Chegou um tempo em que não adianta morrer.  
Chegou um tempo em que a vida é uma ordem.  
A vida apenas sem mistificação.

Agora o poeta abandona toda a mistificação da vida, a tentação de fugir deste mundo para um ilhamento, seja ele religioso, seja ele a alienação social da cultura que se furta a responsabilidade do tempo presente, porque mesmo o amor que dava sentido àquela “vida besta” pode se furtar da solidariedade desse momento e se fechar em si. Tampouco Deus em sua imagem de teodiceia pode ajudar com sua promessa de uma vida futura. O poeta mergulha em seu tempo e dali, sem fugas, emerge a sua poesia que convida a fraternidade humana a lutar pela vida<sup>1487</sup>:

Não serei o poeta de um mundo caduco.  
Também não cantarei o mundo futuro.  
Estou preso à vida e olho meus companheiros.  
Estão taciturnos, mas nutrem grandes esperanças.  
Entre eles, considero a enorme realidade.  
O presente é tão grande, não nos afastemos.  
Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas.  
  
Não serei o cantor de uma mulher, de uma história,  
não darei os suspiros ao anoitecer, a paisagem vista da janela,  
não distribuirei entorpecentes ou cartas de suicida,  
não fugirei para as ilhas nem serei raptado por serafins.  
O tempo é minha matéria, o tempo presente, os homens presentes,  
a vida presente.

<sup>1486</sup> *Os Ombros suportam o Mundo*, Sentimento do Mundo.

<sup>1487</sup> *Mãos dadas*, Sentimento do Mundo.

O coração do poeta entra em sintonia com o coração do mundo, “*o tempo pobre, o poeta pobre fundem-se no mesmo impasse*”<sup>1488</sup> e mergulha no inferno para reagir a vida, pois quando esta é sentida como insuportável é que então nasce uma pequena esperança da resistência:

Porém meu ódio é o melhor de mim.  
Com ele me salvo  
e dou a poucos uma esperança mínima.

Uma flor nasceu na rua!

[...]

Sua cor não se percebe.  
Suas pétalas não se abrem.  
Seu nome não está nos livros.  
É feia. Mas é uma flor. Furou o asfalto, o tédio, o nojo e o ódio.

Essa resistência da “esperança mínima” irrompe as estruturas e mentalidades que condicionam a vida presente insistindo em florescer o sentimento de vida, que é maior que todas as mortes, porque o “coração continua”<sup>1489</sup>:

Vamos, não chores...  
A infância está perdida.  
A mocidade está perdida.  
Mas a vida não se perdeu.  
O primeiro amor passou.  
O segundo amor passou.  
O terceiro amor passou.  
Mas o coração continua.

[...]

A injustiça não se resolve.  
À sombra do mundo errado  
murmuraste um protesto tímido.  
Mas virão outros.

E aponta o poeta para o caminho da uma fraternidade universal como condição de possibilidade dessa resistência, sem a necessidade de ter todas as respostas:

Descubra em seu movimento forças não sabidas, contatos

[...]

cada homem é diferente, e somos todos iguais

[...]

<sup>1488</sup> *A Flor e a Náusea*, A Rosa do Povo.

<sup>1489</sup> *Consolo na Praia*, A Rosa do Povo.

somos todos irmãos, insisto

[...]

o fato de alguém resistir-lhe  
de outros virem depois, de todos serem irmãos  
no ódio, no amor, na incompreensão, no sublime  
cotidiano, tudo, mas tudo é nosso irmão.

[...]

A doença não me intimide, que ela não possa  
chegar até aquele ponto do homem onde tudo se explica.

O coração do mundo e o coração do poeta se unem para reconstruir a história: “*Tenho apenas duas mãos/e o sentimento do mundo*”<sup>1490</sup>, bem como dispensa um Deus que não tem coração.

### 5.2.3.

#### A mística da poesia metafísica de Drummond (1951-1968)

Desde 1947, Drummond vem palmilhando a literatura existencial moderna e os clássicos. Também lhe chamara muito a atenção a leitura de *Le Zero et l'Infini* de Arthur Koestler, de alguém que perde a própria individualidade no processo revolucionário. Nas palavras de Drummond, poderia ser ele mesmo o protagonista da obra, “*a tragédia do homem que se imola a política, sacrificado por aquilo mesmo que enchera toda a sua vida, e que se volta inexoravelmente contra ele*”<sup>1491</sup>. Também é um momento em que revisita as cartas de sua falecida mãe e intitula tal empreita como “*Amar, depois de perder*”<sup>1492</sup>. Para Drummond, a poesia que era participação social agora passa a ser participação dentro da história do próprio indivíduo, relacionando o universal e o particular. Assim identifica no indivíduo os ideais de seu tempo, ainda que desfigurados entre os fatos rotineiros, perquirindo metafisicamente o presente numa metamemória, como elemento conformador de sua consciência, ao perguntar pelos outros do passado, mas indagando de si mesmo, num reprocessamento da existência para reincorporar um tempo morto num tempo vivo.

Num balanço que faz da trajetória em 1952 não se sente habilitado a “*julgar a vida*” nem a si mesmo<sup>1493</sup>. Uma década depois ainda diria: “*Que é que tem*

<sup>1490</sup> *Sentimento do Mundo*, Sentimento do Mundo.

<sup>1491</sup> *O Observador no Escritório* (Diário de Carlos Drummond de Andrade) em 20 de Março de 1947 In *Prosa Seleta*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2003.

<sup>1492</sup> Idem, 03 de Janeiro de 1950.

<sup>1493</sup> Idem, 31 de Dezembro de 1952.

*sentido afinal?*”<sup>1494</sup> [...] “*para o varejo da vida, acho cada dia mais preferível decidir pelo sentimento e ter pena de todos, em geral, inclusive de nós mesmos. Aprendi vivendo, e o aprendizado continua*”<sup>1495</sup>. Publica, em 1962, *Lição de Coisas*, revisitando sua ironia de primeira fase e de toda a caminhada trilhada na vida, a única coisa de que tem certeza que carrega consigo é que: “*De tudo quanto foi meu passo caprichoso/ na vida, restara, pois o resto se esfuma/ uma pedra que havia no meio do caminho*”<sup>1496</sup>. Há a percepção de um “não” insensível que se manifesta nas coisas, dando a impressão de um “sem sentido”<sup>1497</sup>. Por isso mesmo há de se visitar *agostinianamente* o passado para entender melhor seu futuro e, na sua condição de um desafio que resiste, descobrir que não é com claridade que se obtém a resposta enigmática da vida. Tampouco há de se render às mais espessas trevas, mas é um olhar “opaco” que o poeta lança para as coisas, um olhar de *desencantamento* do mundo, que detém na dificuldade, no escurecimento e no obstáculo, entrelaçando a melancolia, o fechamento e a recusa simples, como forma de refutação do sem sentido, frente aos entraves do mundo.

Há um recolhimento da utopia para um volta à memória, uma procura das razões do presente no passado, a fim de saber o que poderá se projetar também no futuro, não se iludindo com o que não será, e assim, longe de um ilusório “*vão desenho*” de si mesmo, pode-se amar o futuro<sup>1498</sup>. Para o poeta a viagem pelo tempo empreende uma pergunta pelo que permanece no tempo. O poeta, em uma odisseia da memória e uma patodiceia da existência, se põe em trânsito, mas não quer se apressar para não chegar despreparado, e assim ruma o tempo. Ao resistir o tempo da vida que se esvai, obriga-se a conviver com o elemento mortal, implícito na própria vida. Não é ignorar a morte que permite à vida ser melhor vivida, pois também a admissão da morte é parte da vida. É importante “*saber ser*” e “*não ser*”<sup>1499</sup>, pois há momentos em que o “*mundo não tem sentido*”<sup>1500</sup> e momentos em que “*tudo tem sentido*”<sup>1501</sup>. Para o poeta o momento em que mais se vive o “não ser”, quando o ser humano sente que a sua única possibilidade de

<sup>1494</sup> Idem, 15 de Abril de 1962.

<sup>1495</sup> Idem, 16 de Abril de 1962

<sup>1496</sup> *Legado*, Claro Enigma.

<sup>1497</sup> *Memoria*, Claro Enigma.

<sup>1498</sup> *Contemplacao no Banco*, Claro Enigma.

<sup>1499</sup> *Oficina Irritada*, Claro Enigma.

<sup>1500</sup> *Cantiga de Enganar*, Claro Enigma.

<sup>1501</sup> *Maud*, A Falta que Ama.

absoluto se esvai, é quando há a frustração do amor, pois sua ausência presentifica o “não ser”. A falta de sentido devido à falta do amor torna pesada a mais ínfima pena. É aí, portanto, que se deve empenhar a luta da paixão pela vida contra a apatia de não amar, a luta de *Eros* contra *Tanathos*. É preciso “*Amar a nossa falta mesma de amor, e na secura nossa/ amar a água implícita, e o beijo tácito, e a sede infinita*”, transformar o “*sinal de derrota que se vai consumindo a ponto de/ converter-se em sinal de beleza*”<sup>1502</sup>. Deve-se amar não somente o amor em “ato”, mas o amor em “potência”, ou seja, a capacidade humana de amar. No amor que vence a contradição é que se dá a insistência da vida, aceitando a precariedade e as impurezas do amor, mas sem deixar de procurar o que nele há de infinito e mais nobre. Assim, a verdadeira poesia é a que resiste à destruição e que constrói sobre as ruínas, que desentranha do caos sua ordem, pois ainda “*nas cinzas do amor perdura a flama*”<sup>1503</sup>.

Nessa caminhada insistente de superar seus obstáculos [pedras], leva consigo o que é indispensável para que a jornada não perca sua poesia. Recolhe poemas como uma *Viola de Bolso* que carrega, como que canções que ajudam a resistir, sendo tais poemas/canções dedicadas a grandes amizades e pessoas que julga importante, e que por excelência permanece a todo tempo. Recolhe nessa fase o que para ele é a metapoesia, pois como “*ficou chato ser moderno. Agora serei eterno/ eterno e tudo aquilo que vive uma fração de segundo mas com tamanha intensidade que se petrifica e nenhuma força o resgata*”. É assim que pode percorrer passado-presente-futuro como “*uma esponja no caos e entre os oceanos do nada*”<sup>1504</sup>, como “*uma tão íntima conexão de ti mesmo e tua existência*”<sup>1505</sup>. Sua poesia, nesta fase em que passa a limpo a vida, tem como matéria o “nada”<sup>1506</sup>, a pedra do caminho, e sua insistência em amar a vida apesar do “nada” é que permite “*começar a ver no escuro um novo tom de escuro*”, no enigma do homem<sup>1507</sup> “*que explode nos jogos modernos de angústia*”<sup>1508</sup>.

É aí, na década de 60, em *Lição de Coisas* que revisita a *Rosa do Povo* ao identificar problemas ainda não resolvidos daquela época e apela para a

<sup>1502</sup> II/ *Noticias amorosas – Amar*, Claro Enigma.

<sup>1503</sup> *As Rosas do Tempo*, Viola de Bolso.

<sup>1504</sup> *Eterno*, Fazendeiro do Ar.

<sup>1505</sup> *A Luis Mauricio, Infante*, Fazendeiro do Ar.

<sup>1506</sup> *Nudez*, A Vida Passada a Limpo.

<sup>1507</sup> *Especulacoes em torno da Palavra Homem*, A Vida Passada a Limpo.

<sup>1508</sup> *Pacto*, A Vida Passada a Limpo.

consciência de cada um, fazendo uso consciente de uma “desordem” nos poemas, aspirando a uma “ordem individual”<sup>1509</sup>:

O mundo de sempre, com problemas de hoje, está inevitavelmente projetado nessas páginas. O autor participante de *Rosa do Povo*, a quem os acontecimentos acabaram entediando, sente-se de novo ofendido por eles, e, sem motivos para esperança, usa, entretanto essa extraordinária palavra, talvez para que ela não seja de todo abolida de um texto de nossa época.

Tempo esse em que surgem novos “deuses” para suprir a ausência de sentido, deuses que nascem na “gruta de nossos defeitos”<sup>1510</sup>, que criam *O Novo Homem*, “feito em laboratório/sem qualquer defeito [mas que] acabou com o Homem”<sup>1511</sup>. E “por fazer da glória ancila de nós todos”<sup>1512</sup> nega o irmão e segue “sozinho”, “seco”, “surdo”, “torto espinho”, sem perceber que a morte do irmão e os “sonhos dissipam-se no projeto medonho”. Contudo, diante de tanta desumanização, é das “lágrimas” que “emergem a vida pura”, pois “a raiz do homem/vai tentar de novo/ o ato de amar/ Vai recomençar./Vai continuar./Continuar [quando “continua a amar”] “Ninguém mais o pode matar”<sup>1513</sup>. Depois de todas as suas conquistas é que o moderno deverá perceber que lhe resta a “a difícilíssima dangerousíssima viagem de si a si mesmo: por o pé no chão [depois de ter posto os pés na Lua]/ do seu coração/ experimentar/ colonizar/ civilizar/ humanizar/ o homem/descobrimdo em suas próprias inexploradas entranhas/ a perene, insuspeitada alegria/ de con-viver”<sup>1514</sup>.

Em sua viagem ao passado na procura do que permanece no tempo, bem como a resistência empreendida com as pedras que também permanecem é que revisita a questão de Deus e apresenta as razões de sua recusa em dois poemas *Máquina do Mundo* e *Relógio do Rosário*, clara alusão ao Deus relojoeiro newtoniano criador de um “mundo perfeito”. Em *Máquina do Mundo* o poeta se apresenta “palmilhando” as coisas do tempo, tateando como quem procura em estrada “pedregosa” em toda a estrada percorrida e marcada pela fragilidade humana diante de toda impossibilidade de ser, num momento de procura de claridade na escuridão [no céu de chumbo], que vinha dos montes e de seu

<sup>1509</sup> Citação em Lição de Coisas

<sup>1510</sup> *Vi nascer um deus*, Lição de Coisas.

<sup>1511</sup> *O Novo Homem*, Versiprosa.

<sup>1512</sup> *Aos Atletas*, Versiprosa.

<sup>1513</sup> *O Morto de Menfis*, Versiprosa.

<sup>1514</sup> *O Homem; As Viagens*, As Impurezas do Branco.

“próprio ser enganado”. E assim nesse tempo, a “*máquina do mundo se entreabriu [...] toda uma realidade que transcende*” convidando-o a aceitar a “*natureza mítica das coisas*” do qual já havia se desgastado em procurar. A *máquina* lhe dizia algo embora sem emitir “voz alguma” ou “sopro” ou “eco”:

O que procuraste em ti ou fora de  
 teu ser mesmo restrito e nunca se mostrou  
 mesmo afetando dar-se ou se rendendo  
 e a cada instante mais se retraindo,  
 olha, repara, ausculta: essa riqueza  
 sobrando a toda pérola, essa ciência  
 sublime e formidável, mas hermética  
 essa total explicação da vida,  
 esse nexos primeiro e singular,  
 que nem concebes mais, pois tão esquivo  
 se revelou ante a pesquisa ardente  
 em que te consumiste... vê, contempla,  
 abre teu peito para agasalhá-lo.

O poeta fica atônito, pois a aceitação do mistério convoca “*defuntas crenças*” que pode passar a “*comandar minha vontade*”. Como esse “*dom tardio*” que não pode conhecer em sua “*busca ardente*”, já não mais lhe é “apetecível”, e desdenha acolher a “*coisa oferta que se abriga gratuita*” a seu engenho, momento em que essa “*treva mais estrita*” pousa sobre a “*pedregosa estrada*”. Recusando-a prossegue “*avaliando o que perdera*” diante da “*máquina do mundo, repelida*” e sua “*total explicação da vida*”, que se apresenta perfeita demais numa “*estranha ordem geométrica de tudo*”. Estranha porque sua poesia é testemunho de uma esperança que “*caminha do caos ao cosmos*”<sup>1515</sup> colocando em xeque essa evocação de um otimismo estético, uma ordem perfeita das coisas, pois acolher essa *total explicação da vida* é justificar o caos social.

Em *Relógio do Rosário* transparece a paixão do poeta pela vida, solidário a toda dor do mundo e diferentemente da imagem de Deus que conhece, símbolo da ordem e do triunfo como na máquina do mundo em Camões, como um relógio que funciona perfeitamente, mas que abandonou o mundo, é a imagem contraditória de um Deus apático a toda dor humana, uma “*insensível trindade*”<sup>1516</sup>. Como pode Deus ser tão perfeito e tão distante da dor humana? O poema prossegue colocando em cheque essa visão de Deus aristotélica de um

<sup>1515</sup> ACCIOLY, Marcos. *Ó (DE) ITABIRA*. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1980, p. 20.

<sup>1516</sup> *Tiradentes (Com muita honra)*, As Impurezas do Branco.

*theos apathikós*, batizada pelo cristianismo, pois o amor que dá sentido a vida jamais é apático, mas está imerso a experiência da dor:

decifro o choro pânico do mundo,  
que se entrelaça no meu próprio choro,  
e compomos os dois um vasto coro  
Oh dor individual, afrodisíaco  
Selo gravado em plano dionisíaco

[...]

dor de tudo e de todos, dor sem nome  
dor do rei e da roca, dor da cousa  
indistinta e universal

[...]

dor dos bichos  
dor do espaço e do caos e das esferas,  
do tempo que há de vir, das velhas eras!

[...]

Não é, pois todo amor alvo divino,  
e mais aguda seta que o destino?  
Não é o motor de tudo e nossa única  
fonte de luz, nas luz de sua túnica?

[...]

O amor não nos explica. E nada basta,  
nada é de natureza assim tão casta  
que não macule ou perca sua essência  
ao contato furioso da existência

[...]

a provar a nós mesmos que, vivendo,  
estamos para doer, estamos doendo.

Como pode esse “motor” [imóvel]<sup>1517</sup>, amor gerador tão perfeito que a dor de sua criação lhe parece não lhe afetar? Que “casto” amor é esse que não se permite ser afetado pelo “furioso contato” da dor humana. Esse amor pregado “*que foge*” [do humano que sofre] é “*fala impura*”, pois ser humano é participar da experiência de doer, e se Deus é apático não conhece a paixão que é sofrer pelo outro, pois o amor “*é uma fogueira a arder no dia findo*”, que tal como o fogo é impossível não sentir, ele deixa “*gravado seus hieróglifos*”<sup>1518</sup>. Um Deus que ama e não sabe o que é o sofrer pela pessoa amada “*não nos explica*” nada e, pois “*nada é de natureza assim tão casta*” e então que fique assim “*no alto*”, “*lá longe*” do humano, nessa estranha ordem [geométrica]: “*Por que Deus* [que

<sup>1517</sup> Presépio Mecânico de Piriripau, Boitempo

<sup>1518</sup> Entre o Ser e as Coisas, Claro Enigma.



dizem ser amor] *se diverte castigando?*”<sup>1519</sup>. Esse amor não é possível na condição humana, porque a indiferença a dor é desumana, ela está na raiz de um tempo marcado pela morte, pelo sofrimento, pela guerra, frutos da indiferença ao outro e por isso trata com “antipatia” essa visão “apática” de Deus. Essa é a razão de sua “Recusa” devido a esse “*obedecer como um cadáver [que] tanto vale morrer como viver*”, pois é um Deus indiferente a dor humana. Essa obediência cadavérica é fruto do medo, da crença defunta de um Deus infernal<sup>1520</sup> que “*seu nome (e tremo [ao ouvir]) é Deus do catecismo*”<sup>1521</sup>. Por *Deus do catecismo* pode-se entender um consciência tética, que fundamenta um dogmatismo cego que enxerga as ideias como mais importante que as pessoas, de uma fê que coage pelo medo e acaba por gerar uma fidelidade de “*falso amor*”<sup>1522</sup>. Essa consciência tética faz o povo brasileiro ter o “*vício de esperar tudo da oração*”<sup>1523</sup> e nada fazer para mudar.

#### 5.2.4.

#### Deus, o amor e a mística atéia do poeta

O poeta itabirano parece dar por encerrado a questão de Deus ao publicar *Claro Enigma*<sup>1524</sup>, entretanto, o que parece realmente eliminar não é Deus em si, mas sim o *quid non est* de Deus e que não ajuda a encontrar sentido a vida sendo anunciado hipócrita e arrogantemente como uma equação matemática, sem mistério e sem amor em uma estranha “*Kom Unik Assao*”<sup>1525</sup> que gera um misticismo que aliena da responsabilidade da vida, uma “defunta crença”. Para o poeta só uma mística do amor que se concretiza nos corpos, como paixão, cuidado, respeito é que pode dar sentido a vida. Sant’anna vê em Drummond uma *poesia-logos*, que em sua “essencialização da linguagem” sintetiza o homem e sua

<sup>1519</sup> *O Padre, A Moça*, Lição de Coisas.

<sup>1520</sup> Desde o primeiro livro, Drummond menciona a pregação do “*padre que fala do inferno/ sem nunca ter ido lá*” cf. *Igreja*, Alguma Poesia; bem como em sua fase metafísica menciona “*missionários estrangeiros*” que “*trazem um inferno mais terrível*”, cf. *Sentimento de Pecado*, Boitempo.

<sup>1521</sup> *Ele*, Boitempo.

<sup>1522</sup> *HF*, Versiprosa.

<sup>1523</sup> *Prece do Brasileiro*, Vp. Talvez Mario de Andrade também tenha influência para essa crítica, pois coincide com o conteúdo de uma de suas cartas enviadas ao poeta mineiro: “*nada de esperar a graça divina de braços cruzados [...] a graça divina depende da nossa cooperação, dizem os tratadistas católicos*” cf. *Ibidem*, *Carlos & Mário*, Carta 4 de Mario de Andrade, São Paulo de 1924.

<sup>1524</sup> Sobre o livro como “*uma fase encerrada na vida de um cidadão*” cf. *Ibidem*, *Carlos & Mário*, Carta 103 de CDA,

<sup>1525</sup> *Ao Deus Kom Unik Assão*, As impurezas do Branco.

vida, permitindo uma reunião orgânica da existência e não um amontoado de entulho<sup>1526</sup>. A poesia de Drummond resiste à morte e, como *logos* que unifica os elementos caóticos no cosmos, é permanência dentro da destruição, pois a vida é impulsionada por uma paixão pela vida mesmo, seja em seu momento mais sublime, seja em sua dor mais profunda. Por a vida ser paixão é que somos afetados, e por isso a “*poesia elide sujeito e objeto*”<sup>1527</sup>, pois nasce do envolver-se com aquilo que o afeta, sem coisificar friamente sobre o que poetiza, mas pelo contrário, “penetrando” no reino das palavras, gerando uma “*alquimia severa*”<sup>1528</sup> entre os elementos da existência.

Em sua antologia, o poeta apresenta sua *anti-logia*<sup>1529</sup> que se pauta pelo amor apaixonado, “*acima de toda razão*”<sup>1530</sup>, o “*amor de todos a todos/ ofertando o sentimento/ de que o mundo tem sentido*”<sup>1531</sup>, e que a própria busca é o sentido da vida, a “*humana condição no eterno jogo/ sem sentido maior que o de jogar*”. O amor é que faz as rosas da esperança florescerem “*que a vida imprime cor, graça e sentido*”<sup>1532</sup>, uma “*razão geral*”<sup>1533</sup>. Sendo o amor que confere sentido à vida, é ele que faz dessa “*ilusão maior*” [a de que a vida tem sentido]<sup>1534</sup> aquilo que permite “*Nascer de Novo*”<sup>1535</sup>:

Eis que um segundo nascimento,  
 não adivinhado, sem anúncio,  
 resgata o sofrimento do primeiro,  
 e o tempo se redoura.  
 Amor, este o seu nome.  
 Amor, a descoberta  
 de sentido no absurdo de existir.  
 O real veste nova realidade,  
 a linguagem encontra seu motivo  
 até mesmo nos lances de silêncio.

Deste modo se Deus existe Ele Se lhe dá a conhecer como um mistério percebido no “*coração de um distraído agnóstico*”<sup>1536</sup>, mas que também

<sup>1526</sup> SANT'ANNA, Affonso Romano. *DRUMMOND: Gauche no Tempo*. Lia, Editor: Rio de Janeiro, 1972, p. 197.

<sup>1527</sup> *Procura da Poesia*, Rosa do Povo.

<sup>1528</sup> *Retorno*, Fazendeiro do Ar.

<sup>1529</sup> *Antologia poetica*, Viola de Bolso.

<sup>1530</sup> *O Seu Santo Nome*, Corpo.

<sup>1531</sup> *O Marginal Clorindo Gato*, A Paixão Medida.

<sup>1532</sup> *Amor*, Amar se Aprende Amando.

<sup>1533</sup> *Epitalamio*, Amar se Aprende Amando.

<sup>1534</sup> *A Suposta Existência*, A Paixão Medida.

<sup>1535</sup> *Nascer de Novo*, A Paixão Medida.

<sup>1536</sup> *Um Lírio, por acaso*, Discurso de Primavera.

transparece na vida dos santos que ele sempre admirou como testemunha de uma amor concreto. Fala das Teresa's (de Ávila e Teresinha) como “*humano milagre do amor*”<sup>1537</sup> apesar desta última nunca ter lhe ouvido<sup>1538</sup>. De São Francisco que por seu amor, o faz reconhecer sua limitação: “*Não creio em vós [Deus] para vos amar [por isso] dai-me, Senhor, a só beleza*”<sup>1539</sup>. Chega até mesmo reconhecer em Maria, mãe de Jesus o “*sentimento do universo/ contido em simples escultura*” como pastora daqueles de “*passos incertos*”<sup>1540</sup> e que a todos acolhe, “*entre humildes e poderosos*”<sup>1541</sup>. Também olha com respeito e devoção seus amigos católicos, poetas como Alceu Amoroso Lima que o chama de “*servo de Deus/ servo do amor, que é cúmplice de Deus*”<sup>1542</sup>, e na poesia de Murilo Mendes parece enxergar a superação desse “*Deus [apático] pagão*”<sup>1543</sup>. O poeta parece ter um certo apreço pela chamada Igreja “popular” ou da “libertação”, pois ao ler um boletim da Arquidiocese de Itabira de Dom Marcos Noronha, sobre o perigo do comodismo e da ganância que se dirigia visivelmente às elites beneficiadas, reescreve a carta como crônica chamada “*Inventário da Miséria*”. Também em um de seus poemas menciona Dom Hélder, como aquele que “*pregava a caridade*”<sup>1544</sup>.

É ao rejeitar a defunta crença, conforme entende o poeta, que emerge o Mistério da “*infinita benevolência de Deus*”<sup>1545</sup>, pois para ele o “*Amor é estado de graça*”<sup>1546</sup> e “*sempre nascemos pelo amor*”<sup>1547</sup> e não pela “*miopia*”<sup>1548</sup> da tética e defunta verdade que não gera vida, por não ser possuída pelo amor. No final da sua vida, em uma entrevista sobre a pergunta “*Deus existe?*”, responde humildemente, como quem se reconhece diante de um mistério, não raro muito mal compreendido e mal anunciado<sup>1549</sup>:

<sup>1537</sup> Teresa, Viola de Bolso.

<sup>1538</sup> *Um Lírio por Acaso*, Discurso de Primavera.

<sup>1539</sup> *Estampos de Vila Rica*, Claro Enigma.

<sup>1540</sup> *Divina Pastora*, Viola de Bolso.

<sup>1541</sup> *A Voz*, Discurso de Primavera.

<sup>1542</sup> *Alceu, Radiante Espelho*, Amar se aprende amando.

<sup>1543</sup> *Murilo Mendes Hoje/Amanhã*, Discurso de Primavera; cf. ainda *Reunião em Dezembro*, Amar se aprende amando.

<sup>1544</sup> *HF*, Versiprosa.

<sup>1545</sup> *Deus, Brasileiro?*, Poesia Errante.

<sup>1546</sup> *Flor Experiente*, Corpo.

<sup>1547</sup> *O Cachorrinho de Poliester*, Poesia Errante.

<sup>1548</sup> *Verdade*, Corpo.

<sup>1549</sup> MORAES NETO, Geneton. *Dossiê Drummond – A última entrevista do poeta, fotos inéditas e a transcrição das fitas que deixou gravadas num apartamento em Ipanema*. Rio de Janeiro:

A mim é que você pergunta? [Ri] O que é que eu posso dizer? Eu sei lá! Não tenho nenhuma prova de que ele existe. Você acha que ele existe? É opinião sua. Quem afirma que ele existe ou não existe emite uma opinião puramente pessoal, porque não há nenhuma base científica para afirmar ou para negar a existência de Deus. O que se pode verificar imediatamente é que existe uma ordem natural, uma organização do universo físico. E essa organização por uns é atribuída a um espírito superior chamado Deus. Por outros é atribuída a um mistério que a natureza vai sucessivamente deslindando – mas ainda está muito longe de esclarecer de todo. Fico no meio. Considero-me agnóstico. Sou uma pessoa que não tem capacidade intelectual e competência para resolver o problema infinito que é se existe ou não existe uma divindade.

### 5.2.5.

#### Deus e a patodiceia drummondiana

Drummond ajuda a depurar uma mística sem humanismo e sem alteridade. Uma verdadeira mística se confirma pela qualidade antropológica que ela proporciona nas relações fundamentais, de modo que humaniza a vida tendo encontrado/experimentado uma razão superior, que supera o ser humano *humildemente* por sua capacidade de amá-lo. Não é uma razão lógica, mas sim de um *logos* maior que a própria lógica. Não é apático, mas profundamente apaixonado. Não é arredo às instituições, mas as transborda. Não é estático, mas dinâmico. Assim é o mistério do Amor.

Dentro destes quesitos, a poética de Drummond se dá de modo muito similar a uma trajetória mística, que a partir de um coração inquietado por uma experiência se choca com a rigidez de uma mentalidade apática e pouco dada ao diálogo, mas antes fomentadora de uma cultura litigiosa, em que na falta de um dono da verdade, se disputa no autoritarismo e na força a sua pretensa posse. Recusar a formulação de um Deus apático, seria aceitar todas as injustiças, desmandos e barbáries que fizeram em seu nome do qual o poeta foi testemunha. Denuncia o ponto cego de uma mentalidade de que “tudo é providência” e o risco de atribuir injustiças a Deus. Teve muitas mulheres e viveu o drama da busca de *ordenatio affectus* bem como denunciou a arrogância de muitos cristãos que assim também viviam, pois dentro da miopia do falso amor, se vê suas faltas como “quedas” que a misericórdia de Deus o alcança, mas a de outrem, a mesma falta é vista como “pecado” que lhe conduz ao inferno. Contudo, apesar de seus dramas e sua crença de que “*vida é paixão*”<sup>1550</sup> o grande amor apaixonado que mais deu

sentido a sua vida, foi o amor à sua filha.

O poeta provocado pelo *pathos* do mundo, procurando um *logos* de fraternidade universal, elabora uma *poiésis* teológica de Deus às avessas, revelando plasticamente uma caricatura de Deus, que sob a pretensão de fidelidade, trai sua missão de anunciar um Deus que ama e se une ao sofrimento de todos e de cada um. Subvertida a consciência teológica na teodiceia, a mística se torna sua refém, e se liberta ousando experimentar um Deus para além dos limites escusos e confusos que Lhe são impostos. A poesia drummondiana nasce do âmago da experiência e faz parte de seu repertório a contradição cristã de uma época, que quiséramos estivesse distante. A autêntica mística, que permite que a imagem de Deus seja composta pelos contornos da experiência de amor, não é somente crítica da teologia como permite sua reinvenção em vias de torná-la sempre nova. A poesia de Drummond é como uma *poiésis theologica* porque nasce de sua mística do amor, que põe em crise tudo que não ama concretamente, inclusive Deus *echartianamente* em suas caricaturas históricas e sociais.

O poeta itabirano, “teólogo ateu” marcado por uma “mística do amor fraternal” visa implodir a hermenêutica teológica presa às limitações desumanas dos homens de seu tempo, e que assim desfiguravam o próprio Deus, fundamentando as idiossincrasias em uma teodiceia. Este místico-poeta agnóstico com sua pena de algum modo se vez profeta daquele “*Jesus já cansado de tanto pedido [que] dorme sonhando com outra humanidade*”<sup>1551</sup>. Para Drummond se Deus existe, é sob a forma de amor resiliente e solidário ao sofrimento. Um Deus que não conhece o sofrimento humano, não pode nos amar, pois já fora dito que só se ama a quem se conhece. O reconhecimento obra pradiana por parte do poeta itabirano, desvela no espaço autobiográfico da autora, que transborda em sua poesia, certa sensibilidade ao pensamento poético teológico da mesma. Tal postura parece desvelar não a uma sensibilidade a esse Mistério de excesso de sentido, mas da recusa da poeta àquilo que reproduzido em categorias teológicas, amplificam e justificam o absurdo.

---

<sup>1551</sup> *Romaria*, Alguma Poesia.

## 5.3.

**A poética bíblica, lírica e existencial de Adélia Prado**

Assim é a apresentação da poeta divinopolitana feita por Carlos Drummond de Andrade<sup>1552</sup>:

Trata-se de um fenômeno [...] Acho que ele [São Francisco de Assis] está no momento ditando em Divinópolis os mais belos poemas e prosas a Adélia Prado. Adélia é lírica, bíblica, existencial, faz poesia como faz bom tempo: esta é a lei, não dos homens, mas de Deus. Adélia é fogo, fogo de Deus em Divinópolis. Como é que eu posso demonstrar Adélia, se ela ainda está inédita e só uns poucos do país literário sabem da existência desta grande poeta-mulher à beira-da-linha?

Uma ocasião meu pai pintou a casa  
toda de alaranjado brilhante.  
Por muito tempo moramos numa casa  
como ele mesmo dizia:  
constantemente amanhecendo.

Nascida à beira da linha, o trem-de-ferro, para ela, “atravessa a noite, a madrugada, o dia, atravessou minha vida, virou só sentimento”. E diz, entre outras: “Eu gosto é de trem-de-ferro e de liberdade”. “Eu peço a Deus alegria pra beber vinho ou café, eu peço a Deus paciência pra pôr meu vestido novo e ficar na porta da livraria, oferecendo meu livro de versos, que pra uns é flor de trigo, pra outros nem comida é”.

Em política, Adélia diz que “já perdeu a inocência para os partidos”: “Sou do partido do homem”. E sai no meio do discurso. Quer “comer bolo-de-noiva, puro açúcar, puro amor carnal, disfarçado de corações e sininhos: um branco outro cor-de-rosa”. Adélia vai às compras? “A crucificação de Jesus está nos supermercados, pra quem queira ver. Quem não presta atenção está perdendo. Tem gente que compra imoral demais, com um olho muito guloso, se sungando na ponta dos pés, atochando o dedo nas coisas, pedindo abatimento, só de vício, com a carteira estufada de dinheiro; enquanto uns amarelos, desses cujo único passeio é varejar armazéns, ficam olhando e engolindo em seco, comprando meios quilinhos das coisas mais ordinárias”.

Adélia já viu a Poesia, ou Deus, flertando com ela, “na banca de cereais e até na gravata não flamejante do Ministro”. Adélia é fogo, fogo de Deus em Divinópolis. Como é que eu posso demonstrar Adélia, se ela ainda está inédita, aquilo de vender livro à porta da livraria é pura imaginação, e só uns poucos do país literário sabem da existência deste grande poeta-mulher à beira da linha?

No mínimo há uma curiosa recepção da poesia pradiana por parte do poeta itabirano como sendo um dos grandes responsáveis pela estréia desta poeta como “fogo de Deus”. Dentro da razão de recusa a respeito de Deus na poética drummondiana como reconhecê-la como profeta do “fogo” divino?

<sup>1552</sup> DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. *De animais, santo e gente* In *Jornal do Brasil: Caderno B*. 09.19.1975. Drummond cita literalmente trechos de *Bagagem* e *Solte os cachorros*.

### 5.3.1.

#### Dimensão Existencial em Adélia Prado: Recepção estética da poética drummondiana

Evidentemente há, entre outras, uma influência drummondiana de “extraordinárias semelhanças”<sup>1553</sup> na poética de Adélia Prado, como confessa a autora em uma entrevista<sup>1554</sup>:

Eu devia ter uns 18 anos, alguém me deu *Fala, amendoeira*, do Drummond. Eu disse: “Puxa, que negócio bom”. Depois li a poesia dele. Pensei: “Assim, desse jeito, eu dou conta de escrever”. E achei meu caminho.

Nesse livro de prosas, *Fala amendoeira*<sup>1555</sup>, do poeta itabirano, que despertara a poeta mineira para sua vocação há como que uma introdução à perspectiva existencial de Drummond, carregada de irônia e humor kierkgaardianos como modo de autenticizar a existência com o “ofício de rabiscar” as “coisas do tempo” prestando atenção à “natureza”, essa que “não presta atenção em nós”, num exercício de encontrar a “estação da alma”. A amendoeira é a “árvore-da-guarda” que simboliza o “outono pessoal” e fala com “paciência e doçura” dos “frutos colhidos numa hora da vida que já não é clara, mas ainda não se dilui em treva”<sup>1556</sup>.

No conto *Essência, Existência* parece estar o cerne do livro de prosas existenciais em que narra a experiência estética do personagem X assistindo um desfile de escola de samba em que “teve a sensação de dissolver-se na multidão, e por duas horas não existiu em si, mas no grupo” atingindo a “essência do ser”, como definira Kierkgaard, que *existente* “é aquele que experimenta certa intensidade de sentimento em contato com alguma coisa fora dele”, “é aquilo que a coisa externa faz de nós comunicando-nos seu sopro”, e sem essa coisa que “somos semelhantes” sequer é possível viver. Contudo o símbolo que tem a função de manifestar a essência do ser é apresentado pelo poeta como a “carteira de identidade” de X que fora subtraída durante a exibição em que experimentava a comunicação do sopro por alguém “menos comunicativo”. Assim sem conseguir

<sup>1553</sup> *Todos fazem um Poema a Carlos Drummond de Andrade* In *Bagagem* (=BG). 26ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2007.

<sup>1554</sup> *Oráculo de março: Entrevista com Adélia Prado* In *Cadernos de Literatura Brasileira: Adélia Prado*. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2000, n. 9, p. 30.

<sup>1555</sup> DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. *Fala, amendoeira* In *Prosa Seleta*, op. cit, pp. 331-400.

<sup>1556</sup> *Ibidem*, *Fala, amendoeira*, pp. 333-334.

comprovar sua “condição de X” sequer existia e acabando sem identidade acabou sendo recolhido ao xadrez.

O indivíduo sem identidade perde a sua liberdade entregue à mercê da natureza “roendo os bens do homem, divertindo-se em assustá-lo no escuro, convocando velhos medos, modelando fantasmas novos”, despertando a condição humana de sua pretensão antropocêntrica de que “já não somos donos da Terra, mas apenas seres acuados no fundo do quarto de dormir, sem possibilidade de evasão”. Diante da misteriosa natureza indômita esse sopro não pode ser identificado como uma essência que subtrai a condição humana, pois “não adiantou a providência”, bastando um temporal, uma certa massa de ar que se desloque de “maneira abrupta para que nossa calma, nossa segurança e mesmo nossa vida se vissem ameaçadas por um obscuro e implacável inimigo, a quem nos submetemos”. Também não adianta o “espírito de providência” [sic] amparado na lei e na técnica em que se nutria tamanha confiança que deixara o indivíduo tão seguro de sua “estabilidade” no mundo não comprovada<sup>1557</sup>.

Esse sopro se comunica uma essência à existência é tal ventania que deposita matinalmente a *luta* no peito como um tropel do combate que se instala e é ao mesmo tempo “irado e triste”<sup>1558</sup>. Há no *vento* “mais do que a ameaça que talvez não se cumpra, uma zombaria ruidosa, ávida por desmoralizar-nos”, mas aos poucos, “o vento se contrai e retira-se” sendo ele um instante de manifestação no coração humano.

É exatamente ali no coração humano em que o vento deposita a luta que se dá o inesperado *chamado*, a “notícia sempre esperada”, mas que o “coração nada prevenira”. Um dia então “vem o chamado urgente: é preciso deixar tudo e ir na direção de um corpo” e seu rosto “desvendar”<sup>1559</sup>. Tal *sopro* e *chamado* desinstala o indivíduo da falta de sentido no qual se constrói sua identidade e que marca o coração como núcleo mais profundo da vontade<sup>1560</sup>: “do mal que a nós mesmos nos infligimos, reduzindo nosso amor ao limite do possível? Sim, deve ser isso: todos os pecados se resumem na ausência ou na redução do amor a um sentimento adaptável as circunstâncias, e que pode esperar”.

<sup>1557</sup> Ibidem, *Ventania*, pp. 397-398

<sup>1558</sup> Idem.

<sup>1559</sup> Ibidem, *O Chamado*, pp. 393-394.

<sup>1560</sup> Idem.



O pecado, em Drummond, é não atender a vontade profunda do coração que é por natureza insaciável, desejo de amor e beleza que atende a vontade de sentido. Por isso é preferível deixar as buganvílias na parede mesmo que ao crescerem seus troncos tenham trincado as paredes, pois não se tratam apenas de *bougainvillea spectabilis* e menos ainda de meras *trepadeiras* como é visto ao olhar dos mais desavisados, mas é uma “planta de Deus” e mesmo que não tenha propriamente flores doam a beleza do vermelho a casa e por isso têm o direito de continuar “destruindo poeticamente” a velha morada<sup>1561</sup>.

Por sua vez, as *Buganvílias* em Adélia assumem um papel de mensageiras de um chamado, porém brancas, para serem vistas *No Meio da Noite*<sup>1562</sup>, “destacadas de um escuro” em uma imagem que falava internamente: “*Como se sente o gosto da comida eu senti o que falavam: ‘A ressurreição já está senta urdida, os tubérculos da alegria estão inchando úmidos, vão brotar sinos’*”. A experiência lhe atingira em profundidade e “doía como um prazer” pedindo-lhe que fosse singela: “Fica singela também” Ao que atende prontamente ao exercício interior: “Respondi que queria ser singela e na mesma hora, singela, singela, comecei a repetir singela” até que “a palavra destacou-se novíssima como as buganvílias” em uma comunicação que só era possível de ser entendida na particularidade do próprio ser, aquilo que as buganvílias comunicaram<sup>1563</sup>:

- O que foi? – ele disse.  
 - As buganvílias...  
 Como nenhum de nós podia ir mais além,  
 Solucei alto e fui chorando, chorando,  
 Até ficar singela e dormir de novo.

As buganvílias de Adélia realizam a mesma missão das buganvílias drummondianas, são mensageiras da beleza e da alegria na vida, porém com enfoques distintos, que não se contradizem, mas que se complementam. As buganvílias drummondianas destroem poeticamente a aridez da casa como “manchas de primavera” no outono da alma. A gratuidade da beleza poética das buganvílias é que permitem as rachaduras na concepção utilitarista e pragmática da casa, onde se dá a vida do indivíduo moderno, e por isso mesmo que deve ser dado “todo poder às buganvílias”. Exatamente porque essa concepção de vida em

<sup>1561</sup> Ibidem, *Buganvílias*, pp. 341-343.

<sup>1562</sup> *No Meio da Noite*, BG.

<sup>1563</sup> Idem.

que falta a poesia que as buganvílias adelianas podem anunciar o sentimento de ressurreição que vai crescendo sobre os escombros do pragmatismo estéril.

A concepção existencial da poética adeliana é herdeira da destruição poética drummondiana que dando imagem ao absurdo e a contradição humana permite assumir a responsabilidade em decifrar o “incômodo de existir”<sup>1564</sup>.

Enquanto punha o vestido azul com margaridas amarelas e esticava os cabelos para trás, a mulher falou alto: é isto, eu tenho inveja de Carlos Drummond de Andrade apesar de nossas extraordinárias semelhanças. E decifrou o incômodo do seu existir junto com o dele.

Do assumir o incômodo de existir é que “temos terrores noturnos, diurnos desesperos e dias seguidos onde nada acontece”, mas também sai da inércia em que “todo mundo aqui é um saco de tripas” para assumir a missão de *gauche*, ou seja, de ir na contramão da inércia: “Carlos é *gauche*. A mim, várias vezes, disseram: ‘Não sabes ler a placa? É CONTRAMÃO’”<sup>1565</sup>. Outrossim, chamada à missão poética que o poeta lhe provoca e diante da dúvida da sua capacidade de assumir a decifração do existir só é possível uma única resposta desde que seja “qualquer resposta verdadeira”<sup>1566</sup> para amar o poeta e a missão que se lhe manifesta.

A “definição mais perfeita de poesia” para Adélia é a “revelação do real. Ela é uma abertura para o real. Isso que é poesia para mim. Ela me tira da cegueira”<sup>1567</sup>, e “o real inclui necessariamente o sofrimento, porque essa é a nossa condição. De fato estamos num vale de lágrimas, não há como fugir disso”<sup>1568</sup>. Sendo assim, ser poeta “significa estar vocacionado para o real”<sup>1569</sup>.

### 5.3.2.1.

#### Dimensão Bíblica em Adélia Prado

Adélia é leitora-ouvinte da literatura bíblica que compõe o imagético e o estético advindos da herança da fé deixada pelos pais e a educação religiosa que recebeu dando-lhe o “sentido da experiência” como experiência de fé integrada na

<sup>1564</sup> *Todos Fazem um Poema para Carlos Drummond de Andrade*, BG.

<sup>1565</sup> Idem.

<sup>1566</sup> Idem.

<sup>1567</sup> Ibidem, *Oráculo de março*, p.23

<sup>1568</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>1569</sup> Idem.

experiência do cuidado familiar como “fundante”<sup>1570</sup>:

Para elaborar o que a gente chama de *obra*, eu busco tudo lá, meu tesouro está lá, na infância, com eles, uma experiência de natureza muito próxima das necessidades primeiras de todo mundo, por causa da quase penúria material.

Ademais sua experiência de fê se dá no universo mineiro da melancolia barroca do mundo como “vale de lágrimas”, um mundo que é marcado pela dor que é o próprio pecado, que se não é parte da natureza humana é parte da sua condição em que viver é doer: “Estou falando de uma constatação que o mundo é dor, que o mundo é pura dor, que a condição humana é pura dor. Posso falar dor ou pecado, para mim é a mesma coisa”<sup>1571</sup>. A condição de pecado pradiana aqui coincide com a perspectiva drummondiana de que “*pecado é não atender a vontade profunda do coração*”<sup>1572</sup>:

O pecado para mim não é uma coisa que eu faço, é uma coisa que eu sou. Eu sou o próprio pecado. Não são pequenos atos isolados. Quando eu falo “pecado” significa a consciência de eu ter me desviado de minha destinação interior profunda

Em ambos o pecado corresponde a não escuta da vontade de sentido, que em Drummond tal sentido se encontra no amor, e em Adélia vale a proposição tomásica de correlacionar o efeito a causa, dizendo *a isso chamamos Deus* (hoc dicimus Deum<sup>1573</sup>).

Deste modo pecado é uma condição que por vezes se configura em “atos concretos”, “mas o pecado é a minha condição, não é coisa que eu faça. Eu nasço pecador, eu nasço pecado”. Como condição humana, é sua condição de possibilidade de existir, como ser livre, porém na tarefa de sísifo de superar sua vulnerabilidade a dor e possibilidade de fracasso. Em Drummond esse absurdo de existir é chamado Amor, e em Adélia o Amor se manifesta na imagem de Deus poetizada em Cristo.

Assim, dizer que é em meio ao pecado, que é dor, está a possibilidade da “superação da condição humana”, e que poderia ser dito em Drummond como a descoberta do amor, significa dizer em Adélia Prado a “união com Deus” caminho para o júbilo em que se *experimenta* felicidade (grifo da autora), “momentos de

<sup>1570</sup> Idem.

<sup>1571</sup> Idem.

<sup>1572</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>1573</sup> ST, I, q. 2, a.

consolação” em que se experimenta “uma plenitude, uma unidade” que se manifesta em um instante de plenitude em meio aos fragmentos da vida. A fé é a epifania do sentido.

Se o pecado é dor e o sofrimento é divisão, o júbilo é busca de um Deus que está oculto em meio à treva, pois uma situação sem Deus não tem existência<sup>1574</sup>, e na treva se manifesta o inimigo que serve para ensinar e adquirir consciência da condição de contradição. A dimensão do mistério se conhece na linguagem do simbólico e “é disso que nós vivemos”<sup>1575</sup> e que permite o relacionamento com Deus<sup>1576</sup>. A simbólica permite identificar os movimentos internos, exatamente ali onde nasce o Mal ou o desejo de Deus, que permitem a consciência da “responsabilidade” e o convite a “morte do ego”<sup>1577</sup>.

A literatura bíblica esconde a beleza do mistério e a poesia de Deus de resignificar a dor em júbilo, caminho para descoberta do sentido da fé: “Nascemos para amar e servir a Deus e depois ser feliz com Ele no Céu”<sup>1578</sup>.

Entretanto não é toda a fé que alcança a alegria jubilosa em meio à condição humana, pois há uma fé confusa, reducionista que reforça ao invés de salvar da contradição humana<sup>1579</sup>:

Há mulheres no meu grupo que rezam sem alegria  
e de cabo a rabo recitam o livro todo,  
incluindo *imprimatur*, edições, prefácio,  
endereço para comunicar as graças alcançadas.

A fé que salva é a da experiência de sentido, que é ao mesmo tempo que autêntica experiência religiosa também experiência poética. A experiência poética permite alargar a hermenêutica da experiência de Deus dando-lhe outra imagem, e ajudando o ser humano a não se perder em meio a sua dor, provocando o desejo de Deus como resposta à vontade de sentido com uma imagem que faz sentido ao indivíduo contemporâneo. Resposta essa que é também à angústia e reencanto da alegria de viver sendo recebida essa imagem em uma apropriação subjetiva, uma vez que o anseio a ser respondido emerge da própria subjetividade. A dimensão

<sup>1574</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>1575</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>1576</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>1577</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>1578</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>1579</sup> *Biografia do Poeta* In *A Faca no Peito* (=AFP) Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2007.

bíblica da tarefa poética pradiana, portanto, é de reinventar poeticamente a imagem de Deus na trajetória semântica do Antigo para o Novo Testamento.

### 5.3.2.2.

#### **O modo poético da lírica pradiana**

Essa fé, em Adélia, como busca que alcança o júbilo em meio à dor de existir tem como linguagem por excelência a *poética* que é metafórica, simbólica por ser uma “realidade que nos ultrapassa” e constitui o sustento da fé. Não se trata de um empréstimo de linguagem somente, mas o “puro júbilo” é “poesia pura”<sup>1580</sup>, pois o “conteúdo cognitivo” da fé é de “ordem mística”, e portanto, “escapa a explicação lógica”, sendo algo “ungido de mistério”.

Sendo a poesia *revelação do real* a palavra poética de Adélia Prado é revelação do Mistério de Deus na realidade do cotidiano passando pela criatividade poética que dá palavra à experiência como modo de apropriação da beleza manifesta em Sua epifania, sendo a palavra poética a “carne da experiência”, e portanto, na medida em que *experiência mística* e *experiência poética* coincidem a poesia é a “encarnação da divindade”<sup>1581</sup>:

Poesia não é algo que eu crio com as palavras; sento e falo: “Agora com essas palavras vou criar isso ou aquilo”. As palavras me servem na medida em que dão carne a uma experiência anterior. Eu só posso escrever porque existe uma experiência anterior. Eu posso até cutucar um pouquinho em alguma palavra e ela me despertar a coisa, mas essa coisa que a poesia desperta é que é o grande mistério.

A poesia é que dá forma a beleza e é no instante que a beleza se delineia na palavra poética que ocorre a epifania da beleza, onde a forma traduz o apriorístico ontológico provocado na existência como um “impacto de natureza emocional” que contém uma “carga poética”. A busca da forma deve anunciar essa beleza, a fim de que a palavra provoque um acontecimento em que a subjetividade se apropria pela palavra poética. A poesia é um oráculo da essência, pois capta a “natureza poética” da existência, ou seja, a beleza do que faz sentido na vida, como a “natureza poética de estar com o marido na cozinha limpando os peixes, de madrugada, na hora em que ele chegou da pescaria”<sup>1582</sup>. Em Adélia *poética* é beleza e existe antes do poema. Esse permite a experiência da beleza como

<sup>1580</sup> Idem.

<sup>1581</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>1582</sup> Ibidem, p. 32.

experiência de sentido.

Sendo a poesia a encarnação da beleza no mundo, e assim sendo é epifânia de Deus, a encarnação de Cristo é o “máximo de poesia possível” porque é a encarnação do sentido [*logos*] no e apesar do absurdo de existir. Assim, Jesus Cristo é o Verbo, é a poesia que desperta para o mistério de Deus, ou seja, para a beleza de sentido que já está presente, porém escondida, em estado de ser buscada: “A poesia revela aquilo que a gente não sabe que sabe”<sup>1583</sup>.

Enquanto poesia é revelação de sentido, a poesia de Adélia procura a revelação de Cristo, como ápice da beleza do existir dentro da própria existência. A poética pradiana é manifestação da beleza de Cristo como beleza na existência, como um arquétipo a ser elaborado pela palavra poética que encarna o sentido na existência. Assim, a apropriação cristológica se dá na criação poética como manifestação da natureza poética nos acontecimentos. Essa apropriação enquanto recepção estética não é passiva, mas *busca* da forma poética que traduz a *busca* de sentido.

A poesia, portanto, atravessa toda a vida [*“Atravessou minha vida, virou só sentimento”* <sup>1584</sup>] e eroticamente seduz a existência para a paixão de viver, alargando a sensibilidade para a escuta de novos sentimentos<sup>1585</sup>:

A poesia me pega com sua roda dentada,  
Me força a escutar imóvel  
O seu discurso esdrúxulo.  
Me abraça detrás do muro, levanta  
A saia pra eu ver, amorosa e doida.

A poesia não deixa a “tristeza sem verbo”<sup>1586</sup> quando o sentido das coisas se esvai em meio ao fatídico da existência<sup>1587</sup>:

Acontece a má coisa, eu lhe digo,  
também sou filho de Deus,  
me deixa desesperar.  
Ela responde passando a língua quente no pescoço,  
Fala pau pra me acalmar,  
Fala pedra, geometria,  
Se descuida e fica meiga,

<sup>1583</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>1584</sup> *Explicação da Poesia sem ninguém pedir*, BG.

<sup>1585</sup> *Sedução*, BG.

<sup>1586</sup> *A Tristeza Cortesão me pisca os olhos*, BG.

<sup>1587</sup> *Sedução*, BG.

Aproveito para me safar.  
Eu corro ela corre mais,  
Eu grito ela grita mais

[...]

É de ferro a roda dentada dela.

Em meio a dor a *poesia* de viver que não se reduz ao *poema* é “comida que mata a fome e outras fomes traz”<sup>1588</sup>, a fome de um sentido maior dispendo a existência no exercício contínuo de busca até a *Epifania* do sentido, quando “o gerúndio se recolhe e você começa a existir”<sup>1589</sup>. O *modo poético* pradiano entende que muito “*maior que a morte é a vida*” e o exercício poético da existência a reinventa. Em meio ao absurdo da dor sem sentido “*é que a poeira misericordiosa recobriu coisa e dor, deu o retoque final*”, e então “quando tudo se recompõe, é saltitantes que nós vamos cuidar da horta e da gaiola”<sup>1590</sup>. O poema e a prosa de Adélia Prado apenas traduzem a natureza poética da vida de dar sentido a existência e reinventá-la quando o sentido se esvai, e, por isso mesmo “a poesia, a mais ínfima, é serva da esperança”<sup>1591</sup>.

A categoria mais importante para o pensamento poético pradiano é o sentimento: “A coisa mais fina do mundo é o sentimento”, pois é ali que se dá o movimento *a priori* da consciência poética *a posteriori*, sendo a experiência precedida da consciência. A dimensão do *pathos* antecede a *poiésis* pradiana, pois privilegia uma fina leitura dos movimentos internos que em meio à escuta da dor, também emerge uma vontade de sentido, e esta recebe uma atenção poética maior que à própria dor na poética pradiana. Se o chamado a poesia é de ser sensível a dor do mundo, é mais ainda de ser ávido a fome de sentido, sendo esta a matéria-prima a ser digerida para a produção da poesia<sup>1592</sup>:

Ave, ávido.  
Ave, fome insaciável e boca enorme,  
Come.  
Da parte do Altíssimo te concedo  
Que não descansarás e tudo te ferirá de morte:  
O lixo, a catedral e a forma das mãos.  
Ave, cheio de dor.

<sup>1588</sup> *A Poesia*, BG.

<sup>1589</sup> *Epifania*, BG.

<sup>1590</sup> *O Modo Poético*, BG.

<sup>1591</sup> *Tarja*, BG.

<sup>1592</sup> *Anunciação ao Poeta*, BG.

## 5.3.2.3.

**A dimensão existencial e recepção criativa da poética drummondiana**

*Com licença poética* é como a autora inicia a apresentação de seu *modo poético* no livro *Bagagem*, fazendo clara alusão ao *Poema de Sete Faces* de Drummond, poema em que também o poeta itabirano inaugura a sua obra. Nesse poema, Adélia Prado parece assumir a influência drummondiana, ao mesmo tempo em que estabelece a sua própria poética, e sua apreensão da questão Deus.

Em Adélia o anjo que anuncia sua missão não é *torto*, mas *esbelto* e seu anúncio não é de ser *gauche*, ainda que aceite a tarefa de caminhar na contramão, mas sim de *carregar bandeira* de ser poeta<sup>1593</sup>:

Quando nasci um anjo esbelto,  
Desses que tocam trombeta, anunciou:  
Vai carregar bandeira.  
Cargo muito pesado pra mulher,  
esta espécie ainda envergonhada.

[...]

Mas o que sinto escrevo. Cumpro a sina.

O *sentimento* que antecede a poesia pradiana se manifesta em meio a vida cotidiana e a percepção das coisas de uma mulher no universo do lar (*Não sou tão feia que não posso casar/acho o Rio de Janeiro uma beleza e/ora sim, ora não, creio em parto sem dor*), contudo, como a dor de uma dona de casa não tem *pedigree* de poeta, a poesia torta, de contramão, marcada pela mimesis do absurdo do existir é *maldição pra homem*. Em sua condição de mulher assume a condição de *desdobrável* (*Mulher é desdobrável. Eu sou*). Em meio a *dor* transcende a amargura impulsionada pela *vontade de alegria* arraigada em seu ser<sup>1594</sup>.

dor não é amargura.  
Minha tristeza não tem pedigree,  
já a minha vontade de alegria,  
sua raiz vai ao meu mil avô.  
Vai ser coxo na vida é maldição pra homem.  
Mulher é desdobrável. Eu sou.

O desdobramento da *vontade de alegria* em meio à *dor* se manifesta como

<sup>1593</sup> *Com licença poética*, BG.

<sup>1594</sup> Idem.



*Grande desejo*<sup>1595</sup> que só pode se realizar na corporalidade da existência como experiência *Sensorial*<sup>1596</sup> no *toque* que cura a dor (obturação), no *olfato* que encontra o *regalo*, na voz que manifesta o amor dizendo *meu bem*, nos ouvidos que podem ouvir o presente da *música*, na visão que pode perscrutar *vários tons pra uma palavra só* e um sexto sentido que é *adorar*, como um sentido de transcendência que saboreia o sentido das coisas, e assim vai discernindo a condição humana na experiência que ao marcar o corpo, marca a alma: “*Espírito se for de Deus eu adoro, se for de homem, eu testo com meus seis instrumentos. Fico gostando ou perdoo*”<sup>1597</sup>.

A adoração ou louvor na poesia pradiana acontece com “*verso e sentido*”<sup>1598</sup>, como exercício poético de encontrar um sentido que estruture a internalização dos acontecimentos e supere a dor e o medo da vulnerabilidade humana exposta a dor. A dor e o medo compõem a resistência à responsabilidade de dar sentido à vida. Resistência que se situa na tensão entre o desejo da *cura de ser grande*<sup>1599</sup> e o medo da morte que antecede a descoberta de sentido resumindo a vida a uma lápide<sup>1600</sup>.

Em meio a um nietzschiano *círculo vicioso de deus*, da religiosidade confusa na “*cidade de Perdões, que não era bonita*”, de um louvor que não faz sentido e anestesia a busca (“Se um dia puder, nem escrevo um livro”)<sup>1601</sup>, acontece *No Meio da Noite* o chamado das Bugarvílias<sup>1602</sup>.

Franciscanamente, então, passa a ouvir as coisas e o sentido que delas se manifesta: “A cigarra atrela as patas é no meu coração. O que ela fica gritando eu não entendo, sei que é pura esperança”<sup>1603</sup> e tudo parece ser lido em direção a um sentido na existência pois “nunca nada está morto”, mesmo os mortos, vivem dentro do coração<sup>1604</sup> e assim “O que parece vivo, aduba. O que parece estático, espera”<sup>1605</sup>. Mesmo a fé cultural rezada em Aparecida passa a ter outro sentido, o

<sup>1595</sup> *Grande desejo*, BG

<sup>1596</sup> *Sensorial*, BG.

<sup>1597</sup> *Idem*.

<sup>1598</sup> *Prólogo*, BG.

<sup>1599</sup> *Orfandade*, BG.

<sup>1600</sup> *Resumo*, BG.

<sup>1601</sup> *Círculo*, BG.

<sup>1602</sup> *No Meio da Noite*, BG.

<sup>1603</sup> *Módulo de Verão*, BG.

<sup>1604</sup> *Poema esquisito*, BG.

<sup>1605</sup> *Leitura*, BG.

de que “Deus fez seu amor inteligível!”<sup>1606</sup>.

A poesia extrai das coisas o sentido e ajuda a dar *resposta verdadeira* a vontade de sentido do coração. Nesse movimento da alma, Deus se manifesta como experiência de sentido que questiona o absurdo de existir, e sendo sinal do Mistério de que apesar do absurdo na vida ainda se pode, ou se deve, encontrar um sentido. Por isso o *José* pradiano ao se deparar que “no meio do caminho tinha uma pedra” não deve se deixar levar pelo desengano das promessas de outrem que nunca se cumprem, mas deve recodar que também “és pedra e sobre esta pedra” que se impõe no existir é que se encontra a condição humana e assumi-la procurando aí o sentido de viver sendo necessário *ser pedra sobre a pedra*. Aí está a salvação do absurdo e também o Reino dos céus<sup>1607</sup>, em que a busca de sentido pede a histórica paciência resiliente:

O que te salva da vida, é a vida mesma, ó José,  
E o que sobre ela está escrito  
A rogo de tua fê:  
“No meio do caminho tinha uma pedra”  
“Tu és pedra e sobre esta pedra”  
a pedra, ó José, a pedra.  
Resiste, ó José. Deita José,  
Dorme com tua mulher,  
gira a aldraba de ferro pesadíssima.  
O reino do céu é semelhante a um homem  
como você, José.

É aí em meio ao tempo que avança lentamente, que nos afazeres do cotidiano que acontece a *metafísica* e se manifesta a *Clareira*, no encontro de um casal de compadres<sup>1608</sup>. Quando “palavra alguma serviu à perturbação do amor” se deseja que “venha a nós o vosso reino” e assim se resiste no seu lugar em seus ofícios e se percebe que “a vida é mais tempo alegre do que triste. Melhor é ser”<sup>1609</sup>.

A poética de Adélia Prado parte do ponto de chegada da poética de Drummond, de uma imagem divina que não corresponde ao amor, e que legitima contradições, para uma trajetória *peri-patética* até que Deus seja imagem que

---

<sup>1606</sup> *Saudação*, BG.

<sup>1607</sup> *Agora, ó José*, BG.

<sup>1608</sup> *Clareira*, BG

<sup>1609</sup> *Momento*, BG.

traduz o amor presente na existência<sup>1610</sup>, e é assim que a poesia salva, por ser performativa, envolvendo os afetos e estruturando-os no exercício poético de modo que a fé não é mera adesão conceitual ou imaginário cultural, mas epifania da presença de Deus em sua beleza de amar incondicionalmente.

A poesia drummondiana destrói poeticamente aquilo que impede de ouvir o chamado à beleza, ao passo que a poesia pradiana assume a missão de ser epifania da beleza, como forma de Deus. A primeira destrói todas as tentativas de camuflar a condição do absurdo de existir, condição essa que permite a segunda encontrar um sentido apesar do absurdo. No tocante a topografia de Deus nas duas poéticas, a primeira desmonta toda a forma ou imagem que não permite o indivíduo entrar no contato furioso da existência e assim por ela se responsabilizar. Na segunda, herdeira desta, só é possível empreender uma missão de descobrir outra imagem, a da beleza de Deus na vida, porque as caricaturas foram desmascaradas.

### 5.3.2.

#### **A recepção estética da imagem de Deus na trajetória poética de Adélia Prado**

Filha da Divinópolis do início do século XX em que imaginário social religioso sofre daquilo que Bernardino Leers chamou de “pecadofobia” a uma “religião do medo, de aversão ao mundo e ao corpo, que condenava todo prazer, comungando indigamente, os muitos medos: de castigos, de almas penadas, de demônios, da condenação eterna e do fogo eterno”<sup>1611</sup>, a poeta reconhece a presença desta imagem em que “de dentro da geometria/Deus me olha e me causa terror”, um Deus que “não tem corpo, mas tem o olho no meio de um triângulo donde vê todas as coisas, até os pensamentos futuros” em que o sagrado é proibido a qualquer um<sup>1612</sup>. Mas a poesia permite um “outro modo”, em que se

<sup>1610</sup> As suas poéticas podem ser entendidas como “espaço autobiográfico articulando “mundo”, “texto” e “eu”, contudo sem coincidir exatamente com a autobiografia, como seriam o gênero das *Confissões* de Agostinho, ao mesmo tempo sem se distanciar totalmente, havendo algo do autor no eu-lírico. Para o conceito de “espaço autobiográfico” no diálogo Teologia e Literatura, aplicado a vida e obra de Julien Green cf. *O Drama da Salvação*, op. cit., pp. 146-169; 220-300. Para aplicação em Drummond cf. *Teologia e Poesia*, op.cit., pp. 69-119; e por fim, para aplicação em Adélia Prado cf. CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues. *Expressando a fé: experiência religiosa, testemunho autobiográfico e religioso na poesia de Adélia Prado* In *Atualidade Teológica*, Ano XV, nº 39, setembro/dezembro. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2011, pp. 487-502.

<sup>1611</sup> Cf. MELO, Amarildo José. *Influências do jansenismo na formação do ethos católico brasileiro?* In LEERS, Bernardino. *Teologia Moral, Ciências Humanas e Sabedoria Popular – Um Tripé que deu certo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, pp. 37-58.

<sup>1612</sup> *Sítio*, BG.

percebe no “colo d’Ele”, se pega em “Sua barba branca” e se brinca jogando a “bola do mundo” um para o outro, “quando ele dá fé”<sup>1613</sup>. Contudo, no momento de fraqueza, se reza o *De Profundis* e a imagem da “dura mão de Deus com seu chicote”, e a “palavra de tábua me ferindo no rosto, volta à cena, arraigada na história”<sup>1614</sup>.

Em meio à aflição, somada a culpa que tal imagem divina impõe “quando as teorias falham”, as “mudanças só acontecem quando você é tocado no coração”<sup>1615</sup> e é a poesia que *Guia* para o caminho da salvação da dor e do sofrimento: “*A poesia me salvará*”<sup>1616</sup>. E pela poesia que se trilha o “caminho apócrifo de entender a palavra pelo seu reverso”, para além da sentença dos “doutores”, ajudando a perceber a presença de Deus em meio ao sofrimento, como Deus próximo: “Repito, a poesia me salvará. Por ela entendo a paixão”<sup>1617</sup>.

É o modo poético que permite encontrar Deus em meio à dor e não como artífice da mesma. A poesia como busca de sentido descobre que “da oração verdadeira nasce a força”<sup>1618</sup> da resiliência diante do sofrimento, pois “entre as gretas do muro [também] está nascendo a erva...”. É ela que cobre a dor com a “*poeira misericordiosa*” do tempo.

Em Adélia, há como em Drummond uma razão de recusa do Deus da teodiceia, bem como se admite um Mistério de excesso de sentido sobre o absurdo, em que a vida se confirma<sup>1619</sup>. O risco não é a falta de sentido que o sofrimento provoca, pois a poesia é “amarga e doce”<sup>1620</sup>, mas o “não ter mistério”<sup>1621</sup>. É então que causa o medo e o desespero que amplia o sofrimento, bem como inaugura as fugas.

Na poética pradiana “a fonte da vida é Deus”, mas “há infinitas maneiras de entender”<sup>1622</sup> e a poesia é que desvenda o enigma de Deus em “Sua Face atingida

<sup>1613</sup> *Duas maneiras*, BG.

<sup>1614</sup> *De Profundis*, BG.

<sup>1615</sup> *Ibidem*, *Oráculo de março*, p. 27.

<sup>1616</sup> *Guia*, BG.

<sup>1617</sup> *Idem*.

<sup>1618</sup> *Reza para as quatro almas de Fernando Pessoa*, BG.

<sup>1619</sup> *Cartonagem*, BG.

<sup>1620</sup> *O Retrato*, BG.

<sup>1621</sup> *Rebrinco*, BG.

<sup>1622</sup> *O Modo Poético*, BG.

da brutalidade das coisas”<sup>1623</sup>, perscrutando a memória procurando as marcas de sentido, pois “o que a memória ama fica eterno”, “imperecível”<sup>1624</sup> e são “pura sarça ardente da memória”<sup>1625</sup>, o lugar de onde Deus fala e não se apaga, ou que a história passa a fazer sentido, ali onde o Mistério se dá a conhecer. A poesia como ação do Espírito é “feito amor divino”, amor que salva o corpo em sua historicidade e amplia sua capacidade de se relacionar com a vida, um “amor feinho” que ama sem “ilusão”, “igual a fé [que] não teóloga mais”<sup>1626</sup>, “acredita sem sofrimento” e a “Palavra de Deus” deixa de ser refém de uma compreensão da verdade advindo de um reducionismo dogmático, para ser epifania do amor verdadeiro, uma “Canção de Amor”<sup>1627</sup>.

Esta é a *Bagagem* da trajetória poética pradiana, de um *modo poético* de descobrir nas coisas *um jeito do amor* que se manifesta como *sarça ardente*, sinal da comunicação de Deus. Outrossim, tal trajetória tem que passar por um *Alfândega* em que a poeta oferece o “cansaço”, o “choro por beleza”, mas só é aceito o “dente extraído”, um “bem de raiz”, pois aquilo que está arraigado é o que fica.

Em Adélia Prado, a poesia é o modo de desvelar a Revelação, de onde nasce a fé e que permite o júbilo na dor do mundo. Na poeta mineira, sendo a poesia ação do Espírito o modo poético enquanto modo de experiência mística é um modo de se apropriar da imagem do Deus de Jesus Cristo e assim inspira um caminho para essa *destinação profunda* do amor. A poesia é inspirada pelo Espírito que permite a correlação da beleza na existência de Cristo com a beleza na própria existência. A poesia é uma apropriação subjetiva porque experiência personalizada e personalizadora da beleza crística das coisas, ou seja, da experiência de perceber a beleza de ver o mundo como vocacionado ao amor, por ter sido amado. Porém em forma de caminho de apropriação existencial em que o dado teológico não é dissociado do dado teopático: “À medida que você cresce na sua experiência com Deus, o horizonte da poesia se alarga”<sup>1628</sup>. E por isso a poesia

---

<sup>1623</sup> *Guia*, BG.

<sup>1624</sup> *Para o Zé*, BG.

<sup>1625</sup> *As Mortes Sucessivas*, BG.

<sup>1626</sup> *Amor feinho*, BG.

<sup>1627</sup> *Canção de Amor*, BG.

<sup>1628</sup> *Ibidem*, *Oráculo de março*, p. 38.

é “estado de graça”<sup>1629</sup>, por ser acolhida da inspiração em manifestar a experiência de Deus dentro das experiências de sentido na vida, sob a forma de poética, ou seja, de beleza. E enquanto poética, não é uma retórica de convencimento, mas de busca de sentido em exercício autonarrativo a partir da inspiração doada pela beleza da poesia. No exercício de se imaginar se dá a experiência poética como consciência de sentido e presença da beleza apesar do absurdo e, assim sendo, já é aprioristicamente cristológica, uma vez que Cristo é a poesia máxima da beleza de Deus. Na relação apaixonante com Jesus Cristo que a poética pradiana convida, em meio aos terrores noturnos, a epifania de onde brotam os sonhos de ressurreição.

Ademais, se a poesia é a carne da experiência, a mística, portanto, é erótica sendo a fé uma experiência de paixão, e assim a existência concreta passa pela poética existencial, tornando-se o corpo a poesia da fé, na medida em que se desenvolve outra estruturação afetiva, em que certos afetos deixam de fazer sentido e outros afetos passam a emergir na sensibilidade. A experiência de fé sendo total é também uma reinvenção do sentir, do olhar, do falar e de toda a sensibilidade que vai se configurando no envolvimento cristológico. A experiência apaixonante com a pessoa de Cristo é que permite a passagem da morte simbólica do ego autocentrado, para a ressurreição de novos símbolos, não como apropriação passiva da tradição, mas como recepção inspiradora da poesia de si do outro e de seu entorno. A trajetória poética de Adélia Prado é do “Deus terrível” que vai ficando para trás até a criação do “Deus de Jesus Cristo, o Deus Pai” em que “a poesia é o ato criativo que mais se aproxima do ato criador divino”<sup>1630</sup>.

Em *O coração disparado* se evidencia mais a vontade de sentido, o *cor inquietum* a imensidão do desejo do coração que em comparação com o mar este é apenas uma gota<sup>1631</sup>. É o desejo de paixão que faz a alma querer copular<sup>1632</sup>: “*Da vida eu quero a paixão*”<sup>1633</sup>. Desejo esse que atormenta *freudianamente* o coração humano: “As laranjas freudianamente me remetem a uma fatia de sonho/Meu apetite se aguça, estralo as juntas de boa paciência. Quem somos nós entre o

<sup>1629</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>1630</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>1631</sup> *Desenredo* In *O coração disparado* (=CD). Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2006.

<sup>1632</sup> *Nem um verso em Dezembro*, CD.

<sup>1633</sup> *Moça na sua cama*, CD.

laxante e o sonífero”<sup>1634</sup>.

Entretanto em seu anseio e em sua liberdade a *Linhagem* humana é marcada por sua contradição e ambiguidade: “‘*Todo homem erra. Não adianta dizer eu porque eu. Todo homem erra. Quem não errou vai errar*’. Esta sentença não lapidar, porque eivada dos soluços próprios da hora em que foi chorada”<sup>1635</sup>. E em seu erro experimenta o silêncio de Deus de não atender seus pedidos, ainda que pareçam profundos<sup>1636</sup>, porém enganosos de si mesmo. É quando então o eu-lírico se vê tentado a pecar contra o Espírito, no entanto, encontra algo de misterioso: “Quisera lamuriar-me, erguer meus braços tentada a pecar contra o Santo Espírito. Mas a vida não deixa. E o discurso acaba cheio de alegria”<sup>1637</sup>. Algo que parece incidir na consciência: “Tem mesmo alguma coisa no mundo que obriga o mundo esperar”<sup>1638</sup>.

Destarte, ao se descobrir que há uma natureza poética nas coisas e que, portanto, *Qualquer coisa é casa da poesia*, infância, memória, a chuva, o tempo, a roça, o vitral da Igreja, o sexo, e assim por diante, a existência passa a ser escuta desse *estranho* comportamento de Deus de não atender sempre o desejo humano, que não é abandono, mas sutil ordenação ou reorientação do desejo: “Muitas coisas me valem quando Deus fica estranho e do que é mínimo, às vezes, vem o desejado consolo”<sup>1639</sup> onde se encontra Deus poeticamente. “A poesia é pura compaixão”<sup>1640</sup> face a pequenez humana possuidora de um enorme desejo que a anima e tortura, é uma escuta d’ *A Fala das Coisas*, um modo de decifrar o enigma da “mensagem secreta” do desejo do coração, “o inefável sentido de existir”<sup>1641</sup> depurando o desejo e o que realmente se quer: “Quero o amor, o fino amor”<sup>1642</sup>. Na verdade se trata de um reconhecimento da presença do amor que persiste em atingir a existência humana, apesar das miopias que o impedem de ser reconhecido<sup>1643</sup>:

---

<sup>1634</sup> *Cinzas*, CD.

<sup>1635</sup> *Linhagem*, CD.

<sup>1636</sup> *Flores*, CD.

<sup>1637</sup> *Porfia*, CD.

<sup>1638</sup> *Hora do Ângelus*, CD.

<sup>1639</sup> *Folhinha*, CD.

<sup>1640</sup> *Hora do Ângelus*, CD.

<sup>1641</sup> *A Fala das Coisas*, CD.

<sup>1642</sup> *Porfia*, CD.

<sup>1643</sup> *Corridinho*, CD.

O amor quer abraçar e não pode.  
 A multidão em volta,  
 com seus olhos cediços,  
 põe caco de vidro no muro  
 para o amor desistir.  
 O amor usa o correio,  
 o correio trapaceia,  
 a carta não chega,  
 o amor fica sem saber se é ou não é.  
 O amor pega o cavalo,  
 desembarca do trem,  
 chega na porta cansado  
 de tanto caminhar a pé

[...]

Tudo manha, truque, engenho:  
 é descuidar, o amor te pega.

Neste amor “o Reino é subjacente”, ali está presente o “Deus de Bilac, Abraão e Jacó”<sup>1644</sup>, que permeia todas as coisas<sup>1645</sup>, pois por detrás dos sentimentos, dentre as muitas outras forças que habitam e seduzem o eu-lírico, está a presença de Deus. Assim é intitulada a última parte do livro, pois se de um lado tudo ferirá de morte o eu-lírico, por outro lado: “Tudo que sinto esbarra em Deus” e o poeta é o “decifrador” deste “mistério da vida”<sup>1646</sup>.

A poesia nasce desse envolvimento, como “estado de graça”, não explicitamente no verso, mas no “reverso do verso” dilatando a sensibilidade: “Um poder em círculos me dilata, eu danço na mão de Deus. Na hora do encantamento, o reverso do verso dá sua luz”<sup>1647</sup>.

Esse amor é um movimento pascal<sup>1648</sup> que ordena o desejo a redescobrir-se

<sup>1644</sup> *Ausência da Poesia*, CD.

<sup>1645</sup> “*Para experimentar Octávio, o mestre diz: “Já que tudo sabe, venha cá! Diga em que ponto da extensão terrestre ou da extensão celeste Deus está!”*”

*Por um momento apenas, fica mudo Octávio, e logo esta resposta dá:*

“*Eu senhor mestre, lhe daria tudo, se me dissesse onde é que ele não está!”*” cf. *Deus* In BILAC, Olavo. *Poesias Infantis*. Rio de Janeiro, 1929.

<sup>1646</sup> *Sesta*, CD.

<sup>1647</sup> *Idem*.

<sup>1648</sup> Bingemer trata a dimensão pascal da poesia de Adélia Prado como um movimento de atração [éros] ao ágape. cf. BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Deus: experiência originante e originada. O texto materno-teológico de Adélia Prado* In DE MORI, Geraldo; SANTOS, Luciano; CALDAS, Carlos. *Aragem do Sagrado: Deus na literatura brasileira contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2012, pp. 235-268; cf. ainda PALUMBO, Cecília Avenatti. *El lenguaje poético místico como figura estética de mediación en el interdisciplinario entre literatura y teología* In



para algo mais verdadeiro. O apego às ilusões do desejo levam ao sofrimento, mas isso não afasta Deus, mas antes provoca o movimento pascal da existência: “Deus mastiga com dor a nossa carne dura, mas nem por chorar estamos abandonados”. A dor que se transforma em cruz é passagem para a iluminação do desejo: “O ponto de cruz é iluminação do Espírito”<sup>1649</sup>.

A presença de Deus em Adélia não é somente tranquilidade, mas desvelamento do desejo e de onde pode encontrar o amor verdadeiro ou a ilusão do desejante que não pode conduzir ao amor, ou seja, que não tem natureza poética, sem beleza ou ainda é uma paixão que não tem páscoa para o amor<sup>1650</sup>:

De vez em quando Deus me tira a poesia.  
Olho pedra, vejo pedra mesmo.  
O mundo cheio de departamentos,  
não é a bola bonita caminhando solta no espaço.  
Eu fico feia, olhando espelhos com provocação,  
batendo a escova com força nos cabelos,  
sujeita à crença em presságios.  
Viro péssima cristã.

[...]

Me apaixono todo dia,  
escrevo cartas horríveis, cheias de espasmos,  
como se tivesse um piano e olheiras,  
como se me chamasse Ana da Cruz.

[...]

Foi cheia de soberba que comecei esta carta,  
sobrestimando meu poder de gritar por socorro,  
tentada a acreditar que algumas coisas,  
de fato não tem páscoa”

Não se trata de ver o mundo na ótica de sua caducidade, pois “só quaresmal ninguém suporta ser”<sup>1651</sup>, mas que certas coisas são possíveis de serem transcendidas pelo amor e por amor se tornam cruz, que crucificam o ego errante. A “tristeza” da desilusão que parece ser o “castigo de Deus” na verdade é para “virar santo” e “reter a alegria”<sup>1652</sup>, pois santidade é igual o amor autêntico, e são sinônimos do divino: “Santo, Santo, Santo é o amor, porque vem de Deus”<sup>1653</sup>.

---

*Atualidade Teológica*, Ano XV, nº 39, setembro/dezembro. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2011, pp. 447-457.

<sup>1649</sup> *A Fala das coisas*, CD.

<sup>1650</sup> *Paixão*, CD.

<sup>1651</sup> *Idem*.

<sup>1652</sup> *Choro a Capela*, CD.

<sup>1653</sup> *Entrevista*, CD.

Esse desejo de um amor fino, verdadeiro, apaixonado pulsando e que dispara o coração é como um “grão de salvação” semeado no mundo, a espera de ser frutificado em poesia, ou seja, manifestar a beleza das coisas, o que implica a escuta do Mistério: “Eu não sei o que é, mas sei que existe um grão de salvação escondido nas coisas deste mundo”<sup>1654</sup>, bem como há “coisas dentro de mim que refulgem como ouro”<sup>1655</sup>.

A “santidade é o destino do homem”<sup>1656</sup> e deve manifestar a beleza de Deus na vida apesar dos seus absurdos, e por isso não é um caminho apático, melancólico e cinza, mas por vezes é marcado pelo escuro da confusão, pelo roxo do sofrimento quando então a alma compreende *O Poder da Oração* que não é repetição de fórmulas, mas uma busca de sentido que brada na sinceridade da dor: “Em certas manhãs desrezo:/ a vida humana é muito miserável/Um pequeno desencaixe nos ossinhos/faz minha espinha doer. Sinto necessidade de bradar a Deus”<sup>1657</sup>. A poesia briga com um Deus que não faz sentido, esse Deus que é “fora de mim”, que Sua mão “me mói e me larga na treva”<sup>1658</sup>, esse Deus que não corresponde ao desejo de beleza mas a *Fotografia* de uma “doutrina dura”<sup>1659</sup>, um “Deus anacrônico”, de menino que pensa responsabilizando Deus por tudo, por não ser um “espírito de paz”<sup>1660</sup> e não quer enxergar as coisas com clareza, o Deus do Antigo Testamento no qual até o “intestino desata-se”<sup>1661</sup> pelo medo da dor, tida como castigo. Esse brado na escuridão que assume a condição do absurdo de existir é que permite também compreender o Deus do Novo Testamento, que “mais me colhe Teu amor que a força da tempestade” e é a Ele que se reza: “Diga eu sim ao Teu chamado, venha a Tua voz do trovão ou de entre as flores do prado”<sup>1662</sup>. Esse Deus que conhece o sofrimento, que se pode chamar de “meu Pai [que] padeceste por mim”, que boa é a vida não pela ausência da dor, pois que “o mundo é desterro em toda a vida”<sup>1663</sup> e sim porque não abandona<sup>1664</sup>,

<sup>1654</sup> *A Poesia, a Salvação e a Vida*, CD.

<sup>1655</sup> *A Poesia, a Salvação e a Vida II*, CD.

<sup>1656</sup> *Entrevista*, CD.

<sup>1657</sup> *O Poder da Oração*, CD.

<sup>1658</sup> *A Carne simples*, CD.

<sup>1659</sup> *Fotografia*, CD.

<sup>1660</sup> “Quem disser Deus é um espírito de paz, está repetindo um menino de sete anos, que acrescentou: eu tenho medo é de dia; de noite, não, porque é claro” cf. *Os acontecimentos e os dizeres*, BG.

<sup>1661</sup> *O Antigo e o Novo Testamento*, CD.

<sup>1662</sup> *Idem*.

<sup>1663</sup> *Orfã na janela*, CD.

esse Deus que se *sente* saudades e que sem Ele empobrece o amor<sup>1665</sup> e com Ele a vida ganha novos coloridos pelo amarelo da esperança, pelo vermelho do amor, pela novidade do verde. Nesse Deus que se pode confiar como um jardineiro, que vai aparando as arestas, podando os galhos, matando as pragas do mundo que é um “jardim” para que não deixe de ser belo<sup>1666</sup>. As duas liberdades são autônomas, a do jardim e a do jardineiro, e Este trabalha incessantemente para a beleza do jardim, em meio a todas as autonomias do jardim.

Assim, nos momentos em que não se sabe se a dor é por causa da praga que mata, ou pela poda que cura “quando em certas manhãs desrezo é por esquecimento, só por desatenção”<sup>1667</sup>, “mas Deus nos perdoará, Ele que sabe o que fez: ‘homem humano’”<sup>1668</sup> e “Eu vos peço perdão por ter amado mal”.

Esse Deus que “desejou dar seu reino pela simples morada da alegria”, que “consola-nos” nas tristezas da vida, e do qual “a vitória provém de Tua mão, de Teu braço divino”<sup>1669</sup> no qual o sofrimento e o mal não são as palavras finais e por isso “a graça da morte, seu desastrado encanto é por causa da vida”<sup>1670</sup>, a “raiz mergulhada em Deus”: “De Deus assim não tenho medo e gosto”<sup>1671</sup>. Sereniza o coração disparado ao perceber que “é difícil morrer com vida, é difícil entender a vida, [mas] não amar a vida é impossível”<sup>1672</sup>. Na vida tudo é “escatológico”<sup>1673</sup>, a beleza “já” se manifesta e “ainda não” perenemente, e por isso não se pode explicar claramente pelo verso, mas o sentido está no reverso, como Mistério que emerge apesar do absurdo, por isso:

Não me importa a palavra, esta corriqueira. Quero é o esplêndido caos de onde emerge a sintaxe, os sítios escuros onde nasce o ‘de’, o ‘aliás’, o ‘o’, o ‘porém’, esta incompreensível muleta que me apoia. Quem entender a linguagem entende Deus<sup>1674</sup>.

Em *Terra de Santa Cruz* permanece o eco do encontro entre a “SARÇA

<sup>1664</sup> *Impropério*, CD.

<sup>1665</sup> *Orfã na janela*, CD.

<sup>1666</sup> *Graça*, CD.

<sup>1667</sup> *O Poder da Oração*, CD.

<sup>1668</sup> *Apelação*, CD.

<sup>1669</sup> *Um Bom Motivo*, CD.

<sup>1670</sup> *Um Homem habitou uma Casa*, CD.

<sup>1671</sup> *Um Bom Motivo*, CD.

<sup>1672</sup> *Idem*.

<sup>1673</sup> *Fraternidade*, CD.

<sup>1674</sup> *Antes do Nome*, BG.

ARDENTE E A MULHER CONFUSA”<sup>1675</sup>[sic] para um olhar de descoberta de si no imaginário em que está situado a brasilidade e a catolicidade de uma “irado catolicismo”<sup>1676</sup>, a ser depurado por andar na direção da contramão, em sua não conformidade com a contradição cultural (distribuído em *Território*, *Catequese* e *Sagração*) como descobrir “muito tarde a revelação de que não somos anjos” e que as “fantasias eróticas”, “eram fantasias de céu”<sup>1677</sup>, passando a deixar de enxergar um Deus fora da existência para descobrir que “o Reino é dentro de nós”, que “Deus nos habita” despertando a “fome de alegria”<sup>1678</sup>. O Espírito é descoberto como “espírito de alegria e coragem” e o pecado contra Ele é recusar essa fome de alegria e convite a coragem de existir em busca de sentido quando a tristeza “acena”: “*Tristeza me acena, o pecado contra o vosso Espírito que é espírito de alegria e coragem*”<sup>1679</sup>. Assim é que se torna possível dizer que “é tão bom existir”<sup>1680</sup>.

Tal modo de apreender as manifestações desse espírito é decifrando o que faz sentido à condição de humano que se manifesta em condição de linguagem, ou melhor, é preciso apreender o “humanês” que as “artes falam”<sup>1681</sup>, apreender as “línguas nas clareiras”, quando elas se manifestam “sem-caráter, inominável, corisca poesia”, quando o sentido das palavras vai se desvelando na busca e “o choque de uma palavra abre na outra”, como “*Cacos para um vitral*”. Aí então, na busca do humano, “como existiram os santos, Deus existe e com um poder de sedução indizível”, se descobre um Deus que não quer o castigo, mas o “coração humano” e conduzi-lo aos verdadeiros desejos que manifestam a vontade de sentido, “os mesmos desejos de trinta anos atrás, imutáveis”<sup>1682</sup>, decifrar “mistérios cuja resposta agora é só uma luz, a pacífica luz das coisas instintivas” que estão presente na vida e que se traduzem no desejo humano: “Queremos ser felizes”<sup>1683</sup>.

Os “desejos do corpo”, instinto de vida é “metafísica” e é preciso “escavar-

<sup>1675</sup> *A Boca In Terra de Santa Cruz* (=TSC). Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2006.

<sup>1676</sup> *Os Tiranos*, TSC.

<sup>1677</sup> *Trottoir*, TSC.

<sup>1678</sup> *A Menina e a Fruta*, TSC.

<sup>1679</sup> *A Face de Deus é vespas*, TSC.

<sup>1680</sup> *Lembrança de Maio*, TSC.

<sup>1681</sup> *O Espírito das Línguas*, TSC.

<sup>1682</sup> *Cacos para um vitral*, TSC.

<sup>1683</sup> *A Face de Deus é vespas*, TSC.

te até encontrar onde segregas tanto sentimento”, até que seja descoberto e se possa confessar: “Como és bonito”. Esse amor sobrenatural, metafísico é um “amor sobre o natural”<sup>1684</sup>. A poesia devolve a capacidade de sonhar e é ali que “acho coisas”, confessa o eu-poético<sup>1685</sup>.

A “prova” da existência de Deus é a existência da beleza<sup>1686</sup>, em meio a este “globo terrestre” em que “Aqui se passa fome. Aqui se odeia”, mas também “Aqui se é feliz”, então o eu-lírico ao acolher o espírito de alegria e coragem, recusa a tristeza: “Vai-te de mim, tristeza”<sup>1687</sup>, pois, mais ainda, Deus não se contenta em indicar e insiste inquietantemente<sup>1688</sup>.

Deus não me dá sossego. É meu agulhão.  
Morde meu calcanhar como serpente,  
Faz-se verbo, carne, caco de vidro,  
pedra conta a qual sangra a minha cabeça.  
Eu não tenho descanso nesse amor

Ao se autocomunicar, “Deus nos fala em mapas com sua voz geógrafa”, e a fé é como este “mapa”, é a “certeza de que existe o LUGAR”<sup>1689</sup>, sem ainda estar lá. Quando então, o eu-poético se esconde de Deus<sup>1690</sup>, no “seu desejo único de ser feliz”, a “antilírica” ronda o coração e faz a pergunta: “E os pobres? Onde estão os pobres, os diletos de Deus?”<sup>1691</sup> que penetra o desejo como “a faca no peito”, “perfurado de culpa”<sup>1692</sup>, e se amalgama no desejo que permanece pulsante.

Deste modo a *Catequese* para esta Terra de Santa Cruz é uma recusa de um certo platonismo que negligencia o corpo. Este que é o portador do desejo que conduz a Deus, e este que é testemunha da contradição humana na realidade sofrida dos pobres. Há que se pensar uma catequese para a poesia, a fim de que a poesia seja catequética, pois “a poesia pulsa dolorosa, anunciando a paixão” e não com respostas prontas e apáticas. Por ser escuta da vida, manifesta a beleza da

<sup>1684</sup> *O Amor no Éter*, TSC.

<sup>1685</sup> *Uns outros nomes de Poesia*, TSC.

<sup>1686</sup> *À Soleira*, TSC.

<sup>1687</sup> *O Alfabeto no Parque*, TSC.

<sup>1688</sup> *A Filha da Antiga Lei*, TSC.

<sup>1689</sup> *Legenda com a Palavra Mapa*, TSC.

<sup>1690</sup> *Idem*.

<sup>1691</sup> *O Anticristo ronda meu coração*, TSC.

<sup>1692</sup> *A Faca no peito*, TSC.

encarnação, e reabilita a fé como crença no amor que acontece no corpo<sup>1693</sup>:

Jesus tem um par de nádegas!  
Mais que Javé na montanha  
Esta revelação me prostra.  
Ó mistério, mistério,  
Suspenso no madeiro  
O corpo humano de Deus

O corpo não é um apêndice da alma, mas é nele que a existência acontece, a manifestação da dor e da beleza de viver. A fé que nega o corpo não encarna o amor e por isso mesmo não ordena o coração para a encarnação da beleza do sentido de existir e “nisto consiste o crime”<sup>1694</sup>,

Em fotografar uma mulher gozando  
E dizer: eis a face do pecado.  
Por séculos e séculos os demônios porfiaram  
Em nos cegar com esse embuste.

Bem como não escuta o clamor dos que sofrem a fome, a violência, o desprezo no corpo<sup>1695</sup>:

E os pobres?  
Até os ensandecidos quererão saber.  
E se ninguém perguntar as pedras gritarão:  
e os pobres? E os pobres?  
Os negrinhos adolescentes  
apanham do patrão em Montes Claros  
e não ganham comida,  
só más ordens e insultos.  
Está escrito: “O zelo de Tua casa me devorará”  
Por quem zelo eu?

O não reconhecimento do corpo leva a sedução dos *pecados do espírito*. Aí a “danação seduz” e “chegam a favos de mel os seus apelos”<sup>1696</sup>.

“A medida da vida é o sofrimento”<sup>1697</sup> e Deus não pode ser entendido no senso comum como um pai super-protetor que deve evitar o sofrimento a todo momento, para que o ser humano se ocupe somente do seu desejo de ser feliz, exatamente a fonte de sofrimento do outro. Contudo, se o sofrimento é uma possibilidade da existência e uma facticidade da liberdade humana, Deus é a

<sup>1693</sup> *Festa do Corpo de Deus*, TSC.

<sup>1694</sup> *Festa do Corpo de Deus*, TSC.

<sup>1695</sup> *O Servo*, TSC.

<sup>1696</sup> *O Corpo Humano*, TSC.

<sup>1697</sup> *Querido irmão*, TSC.

presença que provoca a resiliência e semeia a vontade de sentido, que engloba o outro e o mundo<sup>1698</sup>:

Somos órfãos?  
 Pois sim, pois não. A medida da vida é o sofrimento.  
 Alegra-te, meu irmão. Que belo destino o nosso,  
 Semear em lágrimas o chão.

A *poesia* enquanto *modo poético* de existir encontrando a beleza apesar do absurdo é um modo de Deus conduzir ao *humano do humano*, ao *Homem humano*, a ter esperança apesar dos momentos que provocam desespero, a encontrar a *claridade* do que dá sentido a própria existência apesar da inospitalidade do mundo que esbarram nos desejos e contradições. Por isso a caminhada da fé coincide com a busca da existência, em seus passos de convicção e de incerteza, não sem medo, mas descobrindo nele um sentido para a coragem, apesar dele, semeando as lágrimas em terra pascal, de Santa Cruz em que o sofrimento não é a palavra final :

Se não fosse a esperança de que me aguardas com a mesa posta  
 O que seria de mim eu não sei.  
 Sem o Teu Nome  
 a claridade do mundo não me hospeda

[...]

Eu necessito por detrás do sol  
 Do calor que não e põe e tem gerado meus sonhos,  
 na mais fechada noite, fulgurantes lâmpadas.

[...]

Ó Deus, ainda assim não é sem temor que Te amo, nem sem medo.

O *modo poético* de conduzir a existência ao *Homem humano* participa da vida de Deus que é poética: “Poesia sois Vós, ó Deus. Eu busco Vos servir”<sup>1699</sup>. O servir do poeta é desvelar que na angústia e na crise está escondida uma solicitação de sentido, um chamado a encontrar a beleza e uma inquietação como que uma “picada de sofrimento”, no “cansaço de viver” que fala até por “um mosquito cantor” que rodeia a cabeça, se houver ouvidos: “decide-te à santidade”<sup>1700</sup>. E esta é a *Sagração* para a apostolicidade da poeta de que “o corpo

<sup>1698</sup> Idem.

<sup>1699</sup> *O Servo*, TSC.

<sup>1700</sup> *A Porta Estreita*, TSC.

representa o espírito”, e disso os “loucos lúdicos”, os “santos loucos”<sup>1701</sup> e “os pobres já sabem...”<sup>1702</sup>. Este é o caminho de comunhão com Deus: “... Vem! Vou mostrar-te a noiva...”<sup>1703</sup>

Em *O Pelicano* há então o reconhecimento, na Epígrafe geral, de que “*Foi bom para mim ser afligido*”<sup>1704</sup>, sendo este um livro de aprendizado da sabedoria que supõe o ter sido seduzido. Para poetizar é preciso encontrar “vocativos”, ser tocado pelo espanto das coisas: “Os vocativos são o princípio de toda a poesia”, é a convocação da “voz do amor” até que se responda<sup>1705</sup> ao desejo, e assim se poetiza a vida, pois “tudo é desejo, o que percute em mim” e o coração é “incansável à ressonância das coisas”. O amor é aragem do desejo<sup>1706</sup>.

O pensamento de Deus não se esgota no conceito porque é “inconcluído”<sup>1707</sup> e deve-se dispensar os versos para atingir o reverso, a experiência por trás das palavras<sup>1708</sup>, pois “o que existe são coisas, não palavras”<sup>1709</sup>. E no reverso é a alma pecadora. Santidade é amar o corpo e de todo a sua alma buscar o verdadeiro amor:

É inútil o batismo para o corpo,  
O esforço da doutrina para ungir-nos,  
Não coma, não beba, mantenha os quadris imóveis.  
Porque estes não são pecados do corpo.  
À alma, sim, a esta batizai, crismai,  
Escrevei para ela a *Imitação de Cristo*.  
O corpo não tem desvãos,  
Só inocência e beleza,  
Tanta que Deus nos imita e quer casar com sua Igreja.

O discernimento do desejo pede uma busca de entendimento (“*Dizei-me quem sois Vós e quem sou eu*”<sup>1710</sup>) que conduz a uma percepção maior do que dá sentido a si mesmo: “Entender me sequestra da palavra e da coisa, arremessa-me ao coração da poesia. Por isso escrevo os poemas pra velar o que ameaça minha

<sup>1701</sup> *Terra de Santa Cruz*, TSC.

<sup>1702</sup> *Sagração*, TSC.

<sup>1703</sup> *Epígrafe da terceira parte, Sagração*, TSC, tirada do livro de Apocalipse 21,9.

<sup>1704</sup> extraído do Salmo 118.

<sup>1705</sup> *Genesíaco* In *O Pelicano* (=OP). Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2007.

<sup>1706</sup> *Fibrilações*, OP.

<sup>1707</sup> *Lirial*, OP.

<sup>1708</sup> *A Rosa Mística*, OP.

<sup>1709</sup> *O Nascimento do Poema*, OP.

<sup>1710</sup> *Duas Horas da Tarde no Brasil*, OP.



fraqueza mortal”<sup>1711</sup>. Só o que é poetizado é redimido<sup>1712</sup>. A “poesia é o rastro de Deus nas coisas”<sup>1713</sup>. Contudo, a consumação do sentido só é possível na encarnação de um sentido *pessoal e situacional* no qual desperta para o *Homem humano* e vai se personalizando os caracteres do *Logos*, ou ainda o sentido se realiza naquilo que é presença do Cristo na existência, que conduz a paixão a vencer a morte e consumir a existência. Aquilo que encarna o Cristo. Deste modo, o desejo difuso vai se configurando no “desejo de ver Jonathan”<sup>1714</sup>, encarnação do *Logos* na existência do eu-poético<sup>1715</sup>:

Desde a juventude desejo e desejo  
A presença que para sempre me cale.  
As outras meninas bailavam  
Eu estava querendo  
E só de querer vivi.  
Licor de romãs,  
Sangue invisível pulsando na presença Santíssima.  
Eu canto muito alto:  
Jonathan é Jesus.

O *sentido da existência* se dá a conhecer na palavra poetizada como modo de encarnação<sup>1716</sup>, ou seja, Jonathan é a presença do Cristo manifesta como sentido para a existência, aquilo que redime e salva. Hohlfeldt relaciona o nome a sua origem hebraica – *Y-onathan* – e pode significar *dádiva de Deus* ressaltando o substrato semântico do *y* como “letra que significa o reinício” e que é o sentido de enfrentar a vida<sup>1717</sup>. Jonathan é a dádiva de Deus que impele a lutar na vida e recomeçar diante do eterno sentido que se esvai. Assim, desencadeadas as “formas onde Deus se homizia”<sup>1718</sup> como forma concreta de sentido para a vida,

<sup>1711</sup> *O Nascimento do Poema*, OP.

<sup>1712</sup> “Devo poetizá-los para que nada escape à redenção” cf. *Duas Horas da Tarde no Brasil*, OP.

<sup>1713</sup> *Despaupério*, OP.

<sup>1714</sup> *Duas Horas da Tarde no Brasil*, OP.

<sup>1715</sup> *O Sacrifício*, OP.

<sup>1716</sup> “Palavra é sentido. Por exemplo, se eu falo ‘papel’, isto não significa nada; ‘cadeira’, ‘gravador’, ‘xícara’, ‘café’ são sons. Agora, as palavras ‘papel’, ‘café’ ganham consistência quando elas estão poetizadas. No poema elas ganham densidade, concretude, sentido. Então quando eu falo ‘a palavra’, eu estou dizendo ‘o sentido’. Eu entendi isto através de outra via. Quando você diz: o filho de Deus é Verbo, Jesus Cristo é Logos divino, palavra eterna... O que é isso? Para mim é sentido, o sentido, o sentido do ser, o sentido da existência [...] Palavra é quando você chega ao sentido, é quando você entende” cf. HOHLFELDT, Antonio. *A Epifania da condição feminina* In *Oráculos de março*, op.cit., p. 83 apud RICCIARDI, Giovani. *Escrever 2*. Bari: Ecumenica Editrice, 1994, pp. 76-80.

<sup>1717</sup> O autor ainda vincula o nome a três personagens bíblicos: 1) Manassés, neto de Moisés; 2) o filho mais corajoso do rei Saul; 3) um dos Macabeus denotando o símbolo de guerreiro. Cf. *Ibidem*, p. 88.

<sup>1718</sup> *A Batalha*, OP.

se descobre que Deus “não é o que dizem”, Ele “convoca à loucura”, chama do escuro<sup>1719</sup> até que se assume o sentido de existir na dinâmica de consumação (“*Não tenho mais tempo algum, ser feliz me consome*”<sup>1720</sup>), tendo por efeito a realização da paixão:

Perdi o medo de mim. Adeus.  
Vou às paisagens do frio atrás de Jonathan.  
Deve ser assim que se vive,  
Na embriaguez deste vôo  
No rumo certo da morte.  
Amo Jonathan.

A essência se manifesta existencialmente em um modo apropriado de ser: “Não tem mar, nem transtorno político, nem desgraça ecológica que me afastem de Jonathan”<sup>1721</sup>. Jonathan é apresentado sob o signo de *Pelicano*, símbolo da salvação, que nutre a vida do outro de si mesmo, e sob o signo de *navio* a carregar e conduzir a existência a um porto seguro, tal qual a vida feliz de Agostinho<sup>1722</sup>. Essa tríptica relação denota o “excesso de sentido”, maior que a lógica, em meio às noites escuras, que não permite o naufrágio, e se dão a conhecer os vocativos em que se poetiza a existência:

Me ocorreu que na escuridão da noite  
eu estava poetizada,  
um desejo supremo me queria.  
Ó Misericórdia, eu disse  
e pus minha boca no jorro daquele peito.  
Ó amor, e me deixei afagar,  
A visão esmaecendo-se,  
lúcida, ilógica,  
verdadeira como um navio.

A autora dedica *A Faca no peito* a falar da poesia que habita *no coração da gente – o escuro, escuros*<sup>1723</sup>, *Por causa da beleza do mundo* (Primeira Parte) e *Por causa do amor*. A existência poetizada não “segue receitas”, mas parte de um desejo de se espantar em ver a “face de Deus” na Beleza das coisas e confessar: “Ó Beleza, adoro-Vos!”<sup>1724</sup>. Contudo, *por causa da beleza do mundo* a consequência de enxergar a beleza essencial é de sofrer o “ridículo”, de ser tratado

<sup>1719</sup> *Nigredo*, OP.

<sup>1720</sup> *A Criatura*, OP.

<sup>1721</sup> O Sacrifício, OP.

<sup>1722</sup> Ibidem, *De beata vita*, I,2.

<sup>1723</sup> Epígrafe retirada de *Grande Sertão: Veredas* de João Guimarães Rosa.

<sup>1724</sup> *Biografia do Poeta*, AFP.

por “tolo” e com “desdém”, de viver um “amor não correspondido”<sup>1725</sup>.

A forma é destinada a manifestar a beleza e não pode vir de um poeta cerebral, como mera *formalística*, mas da disponibilidade da poeta, “serva de Deus” de “sair de sua cela à noite e caminha na estrada, passeia porque Deus quis passear e ela caminha” e volta “fedendo suicídio e glória”<sup>1726</sup>, por perceber que “a vida é uma dor contínua, mas Deus é pai amoroso”<sup>1727</sup>. Implica em encontrar algo que provoque a *Laetitia Cordis* como milagre da vida que faz o coração querer “saltar” e “bater do lado de fora”: “Jonathan, Jonathan, Jonathan”<sup>1728</sup>. Um sentido a vida – o *Lógos* – é o “anticorpo” da “raiz da tristeza” e “dele é feito minha alma e sua felicidade, a beleza do mundo e a alma de Cristo”<sup>1729</sup>. Essa *beleza* é o *Parâmetro*<sup>1730</sup> que dá consolação à vida. Por isso *escrever* “é uma religião” porque “o amor de Deus é Sua Beleza, igualam-se”<sup>1731</sup>

A Beleza no mundo é mensageira do Amor, e por isso vale a dor da *Faca no peito* ao existir, *por causa do amor*. A matéria de Deus é Seu amor/Sua forma é Jonathan”<sup>1732</sup>, o que dá sentido e beleza à existência é Jonathan, que trata o eu-poético por *Agnes*, nome rico à tradição de cordeiro de Deus (*Agnus Dei*) como Aquele que é cuidado por Deus, estabelecendo a relação salvífica<sup>1733</sup> e que dá novas *Formas* ao mundo, de modo que “os pecados desaparecem como ratos flagrados”, “tudo no mundo é perfeito e a morte é amor”<sup>1734</sup>. Com Jonathan, o que dá sentido a existência, “a rua mais torta da cidade” é o “caminho do Céu”<sup>1735</sup>. Assim “estão equivocados os teólogos quando descrevem Deus em seus tratados”<sup>1736</sup>, quando o falar de Deus exige mais que exatidão, por não ser mero discurso informativo, mas mensagem performativa: “Deus me deu um amor e estas palavras para que eu possa erigi-lo”<sup>1737</sup> que nasce de um *Encontro*

<sup>1725</sup> *Destino Alvissareiro*, AFP.

<sup>1726</sup> *A Formalística*, AFP.

<sup>1727</sup> *A morte de D. Palma Outeiros Consolata*, AFP.

<sup>1728</sup> *Laetitia Cordis*, AFP.

<sup>1729</sup> *Holocausto*, AFP.

<sup>1730</sup> *Parâmetro*, AFP.

<sup>1731</sup> *O Demônio tenaz que não existe*, AFP.

<sup>1732</sup> *Citação de Isaías*, AFP.

<sup>1733</sup> *Matéria*, AFP.

<sup>1734</sup> *Formas*, AFP.

<sup>1735</sup> *Poema começado do fim*, AFP.

<sup>1736</sup> *A Cicatriz*, AFP.

<sup>1737</sup> *O Conhecimento Bíblico*, AFP.

apaixonante<sup>1738</sup> porém, inaugura uma reorientação vital não sem tensão, e que por “*sua causa* começam a acontecer coisas”<sup>1739</sup>, convidando aquele amor inicial e profundo, porém infantil com um alto coeficiente de ilusão, marcado pelo desejo de posse e euforia<sup>1740</sup>, sem que Agnes saiba ainda “ser humana”<sup>1741</sup>.

A poesia é chamada a “entalhar a beleza de Deus”<sup>1742</sup> no coração, sendo constituída de “mensagens de amor com a força do pensamento”<sup>1743</sup> até tomar a cabeça com “insuspeitada doçura”. Nesse embate, o amor a Deus é acolhida do amor de Deus de salvar a si do amor demasiadamente próprio passando a assim, desse amor à fraternidade: “Eu te amo, Deus, contra mim mesma é o que direi. Te amo”<sup>1744</sup>. Assim o espírito de alegria e coragem vão gestando um novo eu, na medida em que o que dá sentido à vida vai permitindo uma nova consciência de responsabilidade, e uma nova atitude na medida em que vai se alargando o desejo de realizar cada vez mais o sentido da existência<sup>1745</sup>:

Eu te amo, Jonathan,  
acreditando que você é Deus e  
me salvará a palavra dita por sua boca.

[...]

Falas como um homem,  
Mas o que escuto é o estrondo  
Que vem do Setentrião.  
Me dá coragem, Deus, para eu nascer.

Os *Oráculos de Maio* são provenientes daquela que como poeta aceitou ser noiva<sup>1746</sup> de nosso Senhor, e agora pede a Maria que a ajude em sua missão, a noiva de Deus por excelência. Maio é tradicionalmente, a hora derradeira para o noivado, a aceitação de sua missão de Oráculo de Deus com poeta.

Deus se movimenta em *Staccato* provocando a existência para cima, parecendo um “deus carente” que se não lhe disser “Vos amo”, “sua dor nos

<sup>1738</sup> *Encontro*, AFP.

<sup>1739</sup> *Carta*, AFP.

<sup>1740</sup> *Raiva de Jonathan*, OP; *Terceira Via*, OP; *Pranto para comover Jonathan*, OP; *Mais uma vez*, AFP.

<sup>1741</sup> *Feira*, AFP.

<sup>1742</sup> *Não-blasfemo*, AFP.

<sup>1743</sup> *Adivinha*, AFP.

<sup>1744</sup> *Trindade*, AFP.

<sup>1745</sup> *O Aprendiz de ermitão*, AFP.

<sup>1746</sup> Cf. *Sagração*, TSC.

congela”<sup>1747</sup>. O amor é exigente, e há que se estar preparado para os movimentos internos que ele desperta e a vida exige<sup>1748</sup>:

Amar é sofrimento de decantação,  
 Produz ouro em pepitas,  
 Elixires de longa vida,  
 Nasce de seu acre  
 A árvore da juventude perpétua  
 [...]
 É mais que violento o amor

A poeta, então, se põe em *Romaria*, seguindo os passos da Virgem Maria que lhe vem em auxílio da exaustão de poeta, de caminhar na contra-mão<sup>1749</sup>, de procurar “vocativos para maio”<sup>1750</sup>:

Pois não quero mais ser Teu arauto.  
 Já que todos têm voz,  
 por que só eu devo tomar navios  
 de rota que não escolhi?  
 Por que não gritas, Tu mesmo,  
 a miraculosa trama dos teares,  
 já que Tua voz reboa  
 nos quatro quantos do mundo?

Mas Deus só “come palavras”, aquilo que faz sentido, por isso o Espírito diz a poeta: “sofre, come na paciência esta amargura, porque tens boca e eu não”<sup>1751</sup>. A poeta se julga ingrata e sem condições de manter sua missão, tendo tão somente o desejo, e nada mais: “Se me escavarem nada encontrarão a não ser desejo, quase ingratidão”, porém, mesmo só com o desejo, sai em *Romaria* a fim de que “o encardido da alma” seja lavado com “um grão de esperança”<sup>1752</sup>. O tempo que se passou e levou consigo a euforia põe em dúvida se não fora um erro, uma ilusão<sup>1753</sup>:

Tem piedade de nós,  
 dá um sinal de que não foi um erro,  
 ilusão de medrosos,  
 fantasia gerada na penúria,  
 a crença de que és bom. O medo regride à sua luz primeva, à sua luz branca

<sup>1747</sup> *Staccato In Oráculos de Maio* (=OM). Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2007.

<sup>1748</sup> *Do amor*, OM.

<sup>1749</sup> *O Poeta ficou cansado*, OM.

<sup>1750</sup> “Quero vocativos para chamar-te, ó maio” cf. Epígrafe de *Oráculos de Maio*.

<sup>1751</sup> *O Ajudante de Deus*, OM.

<sup>1752</sup> *Poema para Menina-aprendiz*, OM.

<sup>1753</sup> *História de Jó*, OM.

[...]

Perdoa-me, contudo, perdoa-me

Ademais a “desolação” do tempo rouba os antigos sonhos de modo que a poeta que se pergunta: “Por que se erra?”. Sem ter o que sonhar “nada tem sentido”: “Senhor, Senhor Jesus, ouvi-me. Existo? Faz tempo que não sonho, existo?”<sup>1754</sup>. E confessa a poeta exaurida em suas forças pelo tempo: “Não acredito tanto em seu poder”<sup>1755</sup>. Essa é<sup>1756</sup>:

uma visão que não reconheço poética

[...]

Virgem Maria! o tempo quer me comer,  
virei comida do tempo!  
Me ajuda a parir esta ninhada de vozes,  
Me ajuda, senão  
Este conluio de sombras me sequestra,  
Me rouba o olho antigo e a paixão viva

A poeta não pode sustentar a Palavra de Deus, pois o sentido se lhe escapa das mãos<sup>1757</sup>:

Ó Deus  
não me castigue se falo  
minha vida foi tão bonita!  
Somos humanos,  
Nossos verbos têm tempos,  
não são como o Vosso,  
eterno

Só a *Mater Dolorosa*<sup>1758</sup> pode guiar a poeta, aquela que suporta a Cruz por amor de seu Noivo, e assim chegar a “meditação à beira de um poema”, prestes a brotar<sup>1759</sup>:

podei a roseira no momento certo  
E viajei muitos dias,  
Aprendendo de vez  
Que se deve esperar biblicamente  
Pela hora das coisas”

[...]

À margem dos edifícios da razão:  
A misericórdia está intacta

<sup>1754</sup> *Invitatório*, OM.

<sup>1755</sup> *Paixão de Cristo*, OM.

<sup>1756</sup> *Nossa Senhora da Conceição*, OM.

<sup>1757</sup> *Mulher ao cair da tarde*, OM.

<sup>1758</sup> *Mater Dolorosa*, OM.

<sup>1759</sup> *Meditação à beira de um poema*, OM.

E assim descobrindo “amar a aprazível rotina” [...] “ela não sabe que sabe, a rotina perfeita é de Deus”<sup>1760</sup>. Deus não fala muito claramente, fala *Portunhol* na língua do outro com algo da Sua, e assim tem paciência em deixar que o ser humano o ajude a caminhar<sup>1761</sup>:

À porta da escola  
um menino doente  
ajudava o outro a subir,  
homem é muleta de Deus

Essa é a casa de Deus, a *Domus* que “comove Deus, a casa que o homem faz para morar” lentamente, mas nesse tempo os torna tão íntimos que “é viva a casa e fala”<sup>1762</sup>. Assim se aprende como funciona a *Oficina* de Deus onde “o mundo é ininteligível, mas é bom”<sup>1763</sup> e assim vai trabalhando a existência, construindo-a para ser a imagem de uma paisagem: “Sei que Deus mora em mim como sua melhor casa. Sou sua paisagem”<sup>1764</sup> e “quase podendo ser a mãe de Deus – não fosse tão pecadora”<sup>1765</sup>.

A poeta se depara com a experiência da gratuidade, pois “que ex-voto levo à Aparecida, se não tenho doença e só lhe peço cura?” e com gratidão assume sua missão “A uns Deus os quer doentes, a outros quer escrevendo”<sup>1766</sup>.

Continua então a escrever a poesia-cura com os *Quatro Poemas no Divã* fazendo a sua *Anamnese*<sup>1767</sup> de sentido, contemplando o *santo ícone* para se distanciar da influência da cultura do meio<sup>1768</sup> e os complexos da linguagem na *Neurolingüística*<sup>1769</sup>, para que Deus faça em si sua *Pousada*, e se manifeste Sua *Presença* que muda a percepção do poeta, em que “o olho de Deus me vê, o olho amoroso dele”<sup>1770 1771</sup>:

Deus não é severo de mais,  
suas rugas, sua boca vincada  
são marcas de expressão

---

<sup>1760</sup> *Mural*, OM.

<sup>1761</sup> *Sesta com flores*, OM.

<sup>1762</sup> *Domus*, OM.

<sup>1763</sup> *Oficina*, OM.

<sup>1764</sup> *Direitos Humanos*, OM.

<sup>1765</sup> *Pedido de adoção*, OM.

<sup>1766</sup> *Ex-voto*, OM.

<sup>1767</sup> *Anamnese*, OM.

<sup>1768</sup> *Shopsi*, OM.

<sup>1769</sup> *Neurolingüística*, OM.

<sup>1770</sup> *Presença*, OM.

<sup>1771</sup> *Filhinha*, OM.

de tanto sorrir para mim.  
 Me chama a audiências privadas,  
 me trata por Lucilinda,  
 só me proíbe coisas  
 visando meu próprio bem

Essa “beleza é energia”<sup>1772</sup> que transforma a interioridade capaz de um “fino amor”<sup>1773</sup>, tal qual um *Cristal* em que a *Arte* faz “das tripas, coração”<sup>1774</sup>. Esse é o destino de todos em busca<sup>1775</sup>:

Os militantes  
 os padecentes  
 os triunfantes  
 seremos só amantes.

Eis, então os *Oráculos de Maio*, as poéticas que vêm por socorro da morada do Verbo, modelo para a poeta em que é chamada a ser noiva acolhedora da Palavra de Deus. A poeta entende que buscar a imagem do Pai é uma *Exercício Espiritual*<sup>1776</sup> de depurar imagens em que vai se vencendo o medo<sup>1777</sup> dos *abismos* para acolher o *kairós*<sup>1778</sup>:

A salvação opera nos abismos.  
 Na estação indescritível, o gênio mau da noite me forçava  
 com saudades e desgosto pelo mundo

[...]

Então rezei: salva-me, Mãe de Deus,  
 antes do tentador com seus enganos.  
 A senhora está perdida?  
 disse o menino,  
 é por aqui.  
 Voltei-me  
 E reconheci as pedras da manhã.

A imagem do “céu [que] é gótico e arde”<sup>1779</sup> passa para a imagem da tarde que fulgura em Maio<sup>1780</sup>:

É um tom de laranja  
 sobre os montes  
 um pensamento inarticulado

<sup>1772</sup> *Viação São Cristovão*, OM.

<sup>1773</sup> *Porfía*, CD.

<sup>1774</sup> *Arte*, OM.

<sup>1775</sup> *No céu*, OM.

<sup>1776</sup> *Exercício Espiritual*, OM.

<sup>1777</sup> *Nossa Senhora das Flores*, OM.

<sup>1778</sup> *Estação de Maio*, OM.

<sup>1779</sup> *Vaso noturno*, OM

<sup>1780</sup> *Aura*, OM.



de que a Virgem  
pôs o mundo no colo<sup>1781</sup>

Maria é a como uma padroeira dos poetas, tal qual a *Rosa do Povo* drummondiana, porém “defendida de lógica e batismo”<sup>1782</sup>, ou seja, para além da doutrina e em seu reverso existencial é sinal de esperança em meio a impossibilidade. Entretanto, essa esperança que brota da Rosa é mistério no qual Deus faz morada e que por suscitar a esperança em meio ao desespero “Ninguém discordará que Deus é amor”<sup>1783 1784</sup>.

uma rosa é mais que uma rosa.

[...]

Poetas que vão nascer  
passarão noites em claro  
rendidos à forma prima:  
a rosa é mística.

Surge assim o *Neopelicano* em um instante de lucidez, tal qual prenuncia a epígrafe: “*Então se lhes abrirão os olhos e o reconheceram, mas ele desapareceu*” (Lc 24,31). O Neopelicano é reconhecido, após a *Romaria* seguindo os passos da Virgem, na imagem do Leão, a “*anima bruta indivídua*”, mais forte e mais corajoso para prosseguir o caminho, após a experiência da graça da fê<sup>1785</sup>.

Durou um minuto a sobre-humana fê.  
Falo com tremor:  
eu não vi o leão,  
eu vi o Senhor!

Por fim, em *A Duração do dia* atinge a virtude da serenidade que advém do enfrentamento da realidade desvelada pela poesia. A poesia enquanto modo pneumatológico de atingir a existência se apresenta de modo assustador ao confrontar o indivíduo com sua realidade, como sugere a epígrafe geral<sup>1786</sup>:

*Em sua essência, a poesia é algo horrível:  
nasce de nós uma coisa que não sabíamos  
[que está dentro de nós,*

<sup>1781</sup> *Sinal no Céu*, OM.

<sup>1782</sup> *Maria*, OM.

<sup>1783</sup> *Portunhol*, OM.

<sup>1784</sup> *Teologal*, OM.

<sup>1785</sup> *Neopelicano*, OM.

<sup>1786</sup> Epígrafe tirada de Czeslaw Milosz In *A duração do dia* (=ADD). Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2010.

*E piscamos os olhos como se atrás de nós  
[tivesse saltado um tigre,  
E tivesse parado na luz, batendo a cauda  
[sobre os quadris.*

Contudo, também encontra a misericórdia que vai respigando no caminho como sugere a epígrafe do livro de Rute da primeira parte: “Pedi-nos que a deixássemos respigar entre os feixes de trigo e apanhar as espigas atrás dos segadores” (Rute 2,7). Encontrar um sentido que alimenta com beleza a existência em meio ao absurdo da vida e sua fome de sentido que é a angústia é um Mistério que desvela Sua face de misericórdia. “Comamo-nos pois e a desconcertante beleza em bons bocados de angústia”<sup>1787</sup>.

A angústia é um indicativo da busca, parte inerente da condição humana, advinda do sofrimento. A angústia da expectativa por Maio, pelo momento derradeiro da descoberta do que dá sentido se dilui na serenidade da aceitação desta condição. Deixa de ser tentação desoladora para ser momento de escuta e desvelamento<sup>1788</sup>:

Maio se extingue  
E com tal luz  
E de tal forma se extingue  
Que um pecado oculto me sugere:  
Não olhe porque maio não é seu.  
Ninguém se livra de maio  
[...]  
‘Do que é mesmo que falávamos?’  
De tua luz eterna, ó maio,  
Rosa que se fecha sem fanar-se.

Serenamente se abandona o romantismo das lutas de ideais invencíveis para a tentação de dominar a própria existência para acolher a Misericórdia e seguir os passos de significativa beleza que vai se colhendo sem nada cobrar ou exigir e que adentra silenciosa angústia que aflige a existência<sup>1789</sup>:

No quarto pequeno  
Onde o amor não pode nem gemer  
Admiro minhas lágrimas no espelho, sou humana,  
Quero o carinho que à ovelha mais fraca se dispensa.

No caminho de Rute, a serenidade é fruto da consciência do Mistério da

<sup>1787</sup> *A Janela e sua serventia*, ADD.

<sup>1788</sup> *Tentação em Maio*, ADD.

<sup>1789</sup> *Rute no Campo*, ADD.

Misericórdia e fonte de esperança que alivia o coração, fazendo brotar a gratidão dessa mesma consciência<sup>1790</sup>, de nada ser e ainda assim compreender-se envolto a um Mistério:

“agradecer a Deus este conforto gigante”  
 “Eu só quero saber do microcosmo”  
 “Fora que alguém me ama,  
 Eu nada sei de mim”

Ali na consciência de Mistério que envolve a vida e da Misericórdia como forma personalizada desse Mistério se dar a conhecer. Há duas tarefas que o saber precisa encampar para libertar a imagem de Deus, a ciência da impossibilidade de provar a existência do Mistério e a poesia de oferecer o caminho da consciência da Misericórdia, e por isso, confessa o eu-poético que “as matemáticas suplantam as teologias” e “quero misericórdia e por nenhum romantismo sou movida”<sup>1791</sup>

A experiência da Misericórdia é graça que se comunica para a aprendizagem de comunhão, ou seja, para o Noivado<sup>1792</sup>:

Mas chega a hora e é esta  
 Em que se não o acolher  
 O noivo se irá desesperado de mim  
 Morar com outra menina  
 Na reluzente montanha.

O noivado vai despertando o desejo da vontade de Deus, entendida agora como vontade amorosa, não apática ao sofrimento humano, porém progressivamente, não sem medo de não compreender as razões do Mistério, que porventura parecem retirar a consolação da alegria<sup>1793</sup>:

Queria fazer sem medo o que Ele me obriga a fazer:  
 Obedecer por gosto Sua poderosa vontade,  
 Sem entristecer de nódia o pano da alegria.

Resistência essa baseada não somente no medo de sofrer, mas fundamentalmente na ilusão da autodependência sem se aperceber de que “só Deus pode dar nome à obra completa – de nossa vida”<sup>1794</sup>, contudo se duro é o coração humano, mais resistente é a decisão de Deus em Sua vontade

<sup>1790</sup> *Tão bom aqui*, ADD.

<sup>1791</sup> *Viés*, ADD.

<sup>1792</sup> *A Noiva*, ADD.

<sup>1793</sup> *Como um parente meu, um Riobaldo*, ADD.

<sup>1794</sup> *A Escrivã na cozinha*, ADD.

salvadora<sup>1795</sup>:

De onde vens, graça que me perdoa  
O orgulho fede como um bom cadáver,  
Minha cerviz é dura,  
Mais duro é o vosso amor, deus escondido donde jorram tormentas.

Aí reside a beleza do excesso de sentido em que se dá a conhecer<sup>1796</sup>;

A beleza transfixa,  
As palavras cansam porque não alcançam,  
E preciso de muitas para dizer uma só”  
“cristãos já sabem ao nascer que este vale é de lágrimas”.

Há um *exercício de repetição*<sup>1797</sup> na poesia pradiana, a fim de não sucumbir a tentação do esquecimento da presença de Deus que se dá a conhecer não pela ausência da dor no mundo, mas por esse excesso de sentido possível de se conhecer em meio ao absurdo do não sentido como denota a terceira epígrafe: “*Vide com que tamanho de letra vos escrevo*” (Galátas 6,11)<sup>1798</sup>. Por isso mesmo “fantasias de privação me atrasam a santidade, pois a via que entendo é oferecer-Vos”<sup>1799</sup> Àquele que nem mesmo a mais escura treva pode afugentá-lo:

A luz arcaica  
A que antes de tudo  
No coração da treva preexistia,  
É a eminente aurora  
Que do topo do mundo  
O galo anuncia.

Por isso, somente “O livro é sagrado quando o que apregoa é revelado na carne”<sup>1800</sup> e a fé é uma atitude, uma decisão de credibilidade advinda de uma estrutura afetiva que resulta na serenidade: “Só falo do que decido acreditar”<sup>1801</sup>. Esse processo de nascimento da fé também passa pela desconstrução ou ainda pela *demolição poética* da imagem de Deus tributária da teodiceia, pois resulta na transformação de uma apatia de resignação para a patodiceia da busca de dar sentido à existência, ou ainda, de uma teopatodiceia no se descobre a imagem de Deus e Sua vontade como presença que ajuda a descobrir um sentido à vida,

<sup>1795</sup> Da mesma Fonte, ADD.

<sup>1796</sup> A Escrivã na cozinha, ADD.

<sup>1797</sup> A repetição na mística inaciana diz respeito a um modo de aprofundar o sentido da meditação, um revisitar o tema com outro olhar cf. EE 62-63, 118-120,

<sup>1798</sup> Terceira epígrafe do livro *A duração do dia*.

<sup>1799</sup> Jejum Quaresmal, ADD.

<sup>1800</sup> Epigráfico, ADD.

<sup>1801</sup> Credo, ADD.

especialmente quando o sentido se esvai, dando a coragem que advém da consciência do Mistério de Misericórdia e da esperança brotada no coração dessa consciência<sup>1802</sup>:

O que precisa nascer  
Tem sua raiz em chão de casa velha.  
À sua necessidade o piso cede,  
Estalam rachaduras nas paredes,  
Os caixões de janela se desprendem  
O que precisa nascer  
Aparece no sonho buscando frinchas no teto,  
Réstias de luz e ar  
Sei muito bem do que este sonho fala  
E a quem pode me dar  
Peço coragem.

A fortaleza em meios aos embates é graça, “é a da mostarda. Um grão”<sup>1803</sup>. E assim se apresenta a breve quarta parte “*Em estado de fraqueza, desassossego e temor*” (II Coríntios 1,3), sabendo-se não dependendo das próprias forças, como vem seguida da epígrafe da quinta parte, em que a Misericórdia permite o descanso da busca: “*Neste momento, ela descansa um pouco sob a tenda*” (Rute 11,7), bem como a nasce resiliência para enfrentar o encontro com as próprias contradições, condição para encontrar a beleza e expurgar o que é “impoetizável”<sup>1804</sup>: “Te explico onde arranjei esta beleza toda. Foi no deserto”<sup>1805</sup>.

É assim que se abre a uma docilidade quando “o poder de Deus me aterra em sua inércia”<sup>1806</sup> passando a participar das manobras existenciais do Espírito, tal qual um *Esporte radical*<sup>1807</sup>:

Só tenho cinco reais  
Pra misturar com farinha e confiança  
De que para Deus são iguais  
Banquete e fome.

Dessa docilidade se cresce na comunhão, que dispensa palavras para se comunicar, sendo esse um “amor” muito marcado pela lei, “gramático” ou “muito semântico”<sup>1808</sup> para se ter uma comunicação “sem mediação”, ou para usar os

<sup>1802</sup> Alvará de demolição, ADD.

<sup>1803</sup> O Noviço e a abstinência de preceito, ADD.

<sup>1804</sup> A Postulante, ADD.

<sup>1805</sup> Em mãos, ADD.

<sup>1806</sup> No Jardim, ADD.

<sup>1807</sup> Esporte radical, ADD.

<sup>1808</sup> “O apóstolo Paulo ensina uma cartilha/onde amor é gramática, muito semântico pra

termos da mística entre *Criador e criatura*<sup>1809</sup>:

Hoje de tarde  
 Pus uma cadeira no sol pra chupar tangerinas  
 E comecei a chorar,  
 Até me lembrar de que podia  
 Falar sem mediação com o próprio Deus

[...]

Não queria palavras pra rezar,  
 Bastava-me ser um quadro  
 Bem na frente de Deus  
 Para Ele olhar.

Essa presença contínua e constante do exercício poético do Espírito vai movendo interna e paulatinamente para a ordenação do mundo à destinação profunda do qual compõe a dinâmica escatológica do desejo de Deus: “*Orvalho, névoa, cerração, neblina, a respiração de Deus querendo o mundo que já havia feito e ainda não vira*”<sup>1810 1811</sup>:

O Cordeiro repousa no mormaço,  
 Esquecido dos pecadores  
 Que também fazem a sesta,  
 Esquecidos de seus pecados.  
 O mundo cai de cansaço.  
 A salvação mais que viável,  
 É certa para santos e réprobos.

Na medida em que há uma comunhão de vontades, o interlocutor do eu-lírico o visita inesperadamente, como sugere a epígrafe da oitava parte: “*Ei-lo atrás da parede*”<sup>1812 1813</sup>:

Sem avisos se mostra,  
 A duração perfeita,  
 Forma que de si mesma se acrescenta  
 E na mesma medida permanece.  
 Contemplá-la  
 é querer para si toda a pobreza.  
 Não causa medo,  
 Só o belo tremor da noiva  
 Deixando a casa paterna.  
 O que diz é: vem.  
 O que é: abismo.

---

*mim/que só em te ver fico asmática*” cf. *Em mãos*, ADD.

<sup>1809</sup> *A Pintora*, ADD.

<sup>1810</sup> Sétima Epígrafe de *A duração do dia*.

<sup>1811</sup> *A suspensão do dia*, ADD.

<sup>1812</sup> *Cântico dos Cânticos*, ADD.

<sup>1813</sup> *O vivente*, ADD.

Puro gozo  
Que à medida que come  
Mais tem fome.

Destarte, Deus então se faz conhecer para além da imagem ou da ideia, mas efetivamente porque afetivamente<sup>1814</sup>:

que o real se mostrou  
Para além da imagem.  
Nos olhos, não.  
No olhar é que vi o cerne da vida  
E era estático.

O conhecimento de Deus é como um instante de resplendor que altera a percepção da vida, tal qual um cometa<sup>1815</sup>. Repensar a imagem das coisas na medida em que elas afetam a existência se torna uma tarefa poética, uma busca de sentido para aquilo que afetam a fim de articulá-las em uma práxis adequada. A poesia é o caminho para a serenidade, e esta constitui seu fruto, sendo ela uma lupa da beleza no mundo<sup>1816</sup>:

Toda compreensão é poesia,  
Clarão inaugural que névoa densa  
Faz parecer velados diamantes

Tendo entendido que “o que me dá alegria não faz rir” necessariamente, porém “é vivo e sem movimento”<sup>1817</sup> diz respeito não a um anestésico como fuga da condição humana, mas a uma experiência profunda em que a alegria é o efeito da realização do sentido da existência, que se consolida firmemente, apesar do sofrimento como inerente a condição humana. É por isso que a poesia compreendendo a realidade dessa condição também compreende a razão de recusa de Deus, conduzindo a uma apreensão da teopatia e a uma disposição à empatia com o Mistério de Misericórdia, que se chama de Deus (“o que não tem palavras não existe”)<sup>1818</sup> como sugere a epígrafe décima, em que o poeta assume a cruz de Deus, de encarnar na realidade e sentir tais razões de recusa, que se desdobram na falta de justiça, de amor e de fraternidade: “*minha alma está triste até a morte. Ficai aqui e vigiai comigo*” (Marcos 14,34). Porém ao assumir tal apostolado

<sup>1814</sup> Adoremus, ADD.

<sup>1815</sup> Cf. epígrafe da nona parte “*Um resplendor na mata igual um dia. Velha mulher falando de quando viu o cometa de Halley*”

<sup>1816</sup> Esplendores, ADD.

<sup>1817</sup> Santa Teresa em êxtase, ADD.

<sup>1818</sup> Nem parece amor, ADD.

também descobre em meio à confusa percepção do mundo e dos sentimentos confusos advindos da miopia que a dor provoca (“Deus é bom, nas famílias em crise. Ninguém escuta ninguém”)<sup>1819</sup>, que é possível identificar sentimentos verdadeiros, por onde pulsa a poesia como “pegada” (“De quem é então esta pegada?”)<sup>1820</sup> para a profundidade do sentido<sup>1821</sup>:

Provo em desordem as emoções mais turvas.  
Estou confusa e ansiosa,  
Mas de verdade desejo,  
Como uma ceia copiosa,  
Feliz Natal para todos.

A autêntica consciência da Misericórdia não endossa a contradição humana nem alimenta o ressentimento que imputa a Deus uma obrigação de amar devido ao sofrimento vivido, mas reconhece a parcela ínfima que ocupa no universo: “ter nascido já é lucro”<sup>1822</sup>. A Misericórdia é o poder de Deus no qual o mal não é a palavra final por parte de Deus e do qual o ser humano vive: “Deus tem todo o poder, até o de, por um dia inteiro, me escutar chorando sem me infligir castigo”<sup>1823</sup>. É essa Misericórdia que permite o ser humano rever sua existência, pois é uma pergunta que a vida lhe provoca antes mesmo que a formule, um convite a confrontar com sua contradição, advinda da liberdade que constitui o humano. Se a revolta e o ressentimento com Deus é uma recusa do Mistério, a Misericórdia é uma recusa de Deus de recusar o humano. A poesia, portanto, é serva desta Misericórdia em busca de beleza e de lucidez da própria história. Por isso mesmo, até “o ditador escreve poesia”, pois “também ele tem memória” e “Ninguém perturbe a prece do proscrito, nem zombe de seus versos. A misericórdia de Deus é esdrúxula, o mistério avassalador”<sup>1824</sup>. A oração é desveladora da realidade e o primeiro ato poético em busca de um sentido, com a esperança que brota dessa Misericórdia<sup>1825</sup>:

Eu pecador poderoso,  
Todo-poderoso contemplo  
O mistério de ondas marítimas  
Que chocam meu coração.

<sup>1819</sup> *Querido louco*, ADD.

<sup>1820</sup> *Nem parece amor*, ADD.

<sup>1821</sup> *Cartão de Natal para Marie Noël*, ADD.

<sup>1822</sup> *O Enfermo*, ADD.

<sup>1823</sup> *A Postulante*, ADD.

<sup>1824</sup> *O ditador na prisão*, ADD.

<sup>1825</sup> *Reza do homem demente*, ADD.



A oração verdadeira é responsável e consciente da própria condição:

Meu coração  
É a pele esticada de um tambor.  
Como tentação a dor percute nele,  
Travestida de dor, pra que eu desista,  
Duvide de que tenho um pai.

E assim, transubstancia a dor em graça com o efeito de assumir a responsabilidade de salvar a própria história: “Não há culpados para a dor que eu sinto. É Ele, Deus, quem me dói pedindo amor”<sup>1826</sup>. Da consciência de Deus como Mistério de Misericórdia para consigo se desdobra na consciência de fraternidade de ver o outro como outro eu, como graça, algo que não se podia prever: “Minha compaixão é tal que não pode ser minha/Quem inventou os corações/Se apodera do meu para amar este pobre”<sup>1827</sup>, ainda que um ditador. A autêntica misericórdia resulta não da anestesia existencial ou social, mas na consciência da fraternidade que implica o reconhecimento do outro: “Um sujo me salvará/ quando pegar minha cuia/ e comer à vista dele/ sem sentir ânsia de vômito”<sup>1828</sup>. Reconhecimento que não se dá eliminando o conflito humano, mas assumindo-o como labor e inquietação existencial provocado pelo próprio Mistério, uma vez que “enquanto Ele não dorme eu não descanso”<sup>1829 1830</sup>.

‘meu coração nem em sonho repousa’.  
Vou perguntar até que interpolado  
E ininteligível tudo se ordene  
Como oração em línguas  
E em forma de um cansaço me abençoes.

<sup>1826</sup> *Consanguíneos*, ADD.

<sup>1827</sup> *O ditador na prisão*, ADD.

<sup>1828</sup> *Línguas*, ADD.

<sup>1829</sup> *Consanguíneos*, ADD.

<sup>1830</sup> *Línguas*, ADD.

### **Conclusão:**

#### **A teopatodiceia como recepção estética da patodiceia**

A teopatodiceia pradiana é uma descoberta do Mistério de Sentido pela epifania da beleza em meio a dor e o sofrimento humano, não eliminando-o, mas transubstanciando a imagem de um *deus apático*, para uma consciência do Mistério que provoca a encontrar um sentido apesar do absurdo da existência. Deus se manifesta como Alguém, que Sua vontade é que o ser humano encontre um sentido para a própria existência, condição de sua realização e que tem o efeito da felicidade. Não é a ausência de sofrimento que traz a felicidade, mas sim dar sentido a vida, ter um porque para viver a vida em dinâmica de consumação em que vale a pena até mesmo suportar o sofrimento pelo que dá sentido e beleza a vida. “Deus não é uma luz” como algo difuso no universo, mas “Deus é pessoa”<sup>1831</sup>, e se esconde para incitar a busca como convite ao diálogo da consciência.

Por isso a epígrafe final é um convite à escuta do Mistério, à aprendizagem tendo-O descoberto não como inimigo da condição humana, nem com um olhar ingênuo de torná-lo responsável por tudo, subtraindo a própria responsabilidade para com a própria busca. A poesia é um caminho para o discipulado, uma escola de escuta. Finda a poesia com o desejo da escuta: “*Explica-nos a parábola.* (Mateus 13,36)”.

O Nome de Deus, portanto, “pode ser um poema” denso de significado “sob três nomes viáveis” em que esse Mistério se dá a conhecer como: 1) “*Aconselhamento espiritual*” entendido na dinâmica existencial como busca de entendimento que descubra um sentido para a própria vida, relendo a memória e ordenando a vontade para este sentido; 2) “*Chave*” pelo qual os afetos advindos dos fatos podem ser lidos, de modo a criar naquele que sofre a reminiscência dos fatos a responsabilidade pela própria existência, e; 3) “*Alvíssara*” como epifania de sentido que anuncia uma boa notícia. Assim se pode nomear Deus em “coisas que tanto abrem como fecham/ uma vida/ um livro/ um entendimento” e que tem sempre a iniciativa como um homem que repentinamente “Sem avisos te pede em casamento”<sup>1832</sup>.

---

<sup>1831</sup> *Três nomes*, ADD.

<sup>1832</sup> *Idem*.

Essa é a *duração do dia*, o tempo de escuta para a contemplação para alcançar a beleza, em meio à dor de existir e que serenamente dilui o ser no tempo, apreendendo e aprendendo o sentido de existir<sup>1833</sup>:

Que amanhã seja outro dia,  
Igual a este dia, igual,  
Igual a este dia, igual.

A poesia pradiana assumindo a tarefa drummondiana de *demolição poética* da imagem de Deus que subtrai a responsabilidade humana, também provoca uma *conversão da imaginação*, uma *conversio ad phantasmata* em que a aceitação da realidade do Mistério é que permite assumir a tarefa humana sem se perder no labirinto do desespero diante do desafio de Sísifo, da tarefa nunca acabada de dar sentido a vida e construir a fraternidade. A poesia de Adélia Prado, cabe naquilo que Spadaro depreende da leitura rahneriana de poesia, como “graça da Palavra”<sup>1834</sup>.

A poesia de Adélia não cabe em uma teodiceia, tampouco uma patodiceia faria jus a sua antropologia literária, uma vez que Deus é afirmação do humano e transcendência em sua imanência, Deus é a própria poesia como possibilidade de reinvenção de si e de seu entorno, e do olhar para outro, o que implica ver em sua poética uma teopatodiceia implícita, pois para a poeta “a verdadeira poesia é sempre religiosa”<sup>1835</sup>. Os dogmas “não são coisas racionais”, mas sim a mais alta poesia, pois expressam a experiência da epifania gratuita de um Deus que se dá a conhecer como experiência de sentido, de uma paixão absurda maior que o absurdo de existir. Dogmas são fonte de inspiração poética para compreender um Deus que desvela no mundo e na vida sua capacidade de beleza, e por isso mesmo na mais ínfima beleza há uma capacidade de sagrado na medida em que afeta a existência com insistente germe de ressurreição em que o mal não é a palavra final.

<sup>1833</sup> *Aqui tão longe*, ADD.

<sup>1834</sup> Ibidem, *La Grazia dela Parola*, pp. 95-98.

<sup>1835</sup> Ibidem. *Poesia e Mística: Um dedinho de prosa com Adélia*, p. 213-217.

## Conclusão Final

*“A sensibilidade do sentimento é muito maior do que a perspicácia da razão.  
O acesso a Deus só pode ser encontrado a partir do homem.  
Se tivermos de indicar a outro o caminho que leva a Deus,  
não podemos tomar por base o racional, mas o emocional”.*<sup>1836</sup>

Viktor Frankl

Teologia e literatura são duas formas complementares de dar sentido a vida. As categorias que foram sendo identificadas na constituição de uma ciência literária podem ser encontradas dentro da tradição teológica, se entendermos essa, com uma outra compreensão de *logos* que não seja mera *ratio* ou racionalização abstrata, que resulta em uma *teologia cartesiana* no qual o dogma fica enclausurado no universo da abstração, sem vínculo com a realidade, tendo como principal exemplo histórico a questão da teodiceia como lógica justificadora da realidade, especialmente da realidade injusta, que não faz sentido, verdadeiro câncer cultural de contradições sócio-eclesiais. Razão essa, por excelência para a *não-recepção* de Deus, na medida em que foi fundido num tomismo prático da escolástica decadente, sob regime de Teocracia, cunhando uma mentalidade anestésica diante do conflito pessoal e social da realidade, motivo pelo qual a cultura e a fé se distanciam, deixando de ser a reflexão de fé um forma de *paidéia* alternativa que vem ao encontro do *pathos* de uma cultura, das *alegrias e esperanças, angústias e tristezas*, ou ainda do *horizonte de expectativas* de uma época, sobretudo da mudança de época, como critério fundamental da recepção estética, ou dito de outro modo, a pregação de um Deus insensível ao sofrimento de seu povo, não pode ser aceito pela sensibilidade da cultura do Terceiro Milênio.

A poesia de *recusa* ou de *não-recepção* teológica como é a de Sartre, Nietzsche e Drummond assim se estabelece como crítica a um cristianismo que subvertia a existência cristã em misticismo apático e anestésico advindo do *enclausuramento cartesiano do dogma* resultando em retórica tautológica, que retroalimenta uma cultura de litígio. Tais perspectivas poderiam muito bem coincidir com uma crítica insuspeita oriunda da própria teologia, melhor identificando como uma autêntica poesia que amadurece o cristão em busca de um

<sup>1836</sup> Ibidem, *Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia*, p. 274.

autêntico cristianismo<sup>1837</sup>:

Hoje, é verdade, também entre teólogos de mentalidade inteiramente eclesial existe a suspeita de que uma teologia ortodoxa estaria condenada a simplesmente repetir decisões doutrinárias e fórmulas tradicionais [...] Naturalmente, também entre os teólogos que aceitam a ortodoxia existem muitos espíritos pequenos, que apenas repetem o passado. Estes se encontram em toda parte; o lixo da literatura cresceu de maneira particularmente rápida quando passou-se a falar muito em criatividade. Por muito tempo eu próprio também tive a impressão de que a rigor os assim chamados hereges seriam mais interessantes que os teólogos da Igreja, pelo menos nos tempos mais recentes. Nós chegamos ao ponto mais elevado quando nos aproximamos da verdade. Esta nunca é enfadonha, nunca é uniforme, porque nosso espírito a vê unicamente em refração; mas ela é também a força que nos une. E o pluralismo só é grande quando voltado para a unidade.

A *não-recepção* de Deus oriunda da recusa da teodiceia se tornou uma *tópica sensível*, no sentido viquiano, que traduz a repulsa a formas de apatia institucionais que se valem de um discurso triunfalista e insensível à realidade, especialmente de quem em meio ao sofrimento sofre a censura moralista branda ou crispada, numa espécie de descobrir-se situado em um certo “complexo dos amigos de Jó”. Com isso, não se trata de fazer apologia a certa interpretação categorial do ateísmo que classifique a missiologia como desnecessária, uma vez que é fundante na teologia cristã a *propaganda fidei* como propagação da *areté*, ou seja, uma autêntica missiologia não se restringe a mero proselitismo institucional, mas trata de não medir esforços para a formação das consciências em busca da excelência da vida e da sociedade, e assim o faz na busca da *Veritas* como procura do mais autêntico. Contudo, tão pouco se trata de empreender um combate às *razões de recusa de Deus*, nem mesmo uma caça às novas formas de ateísmo, o que se nos parece uma forma infantil de desviar o olhar da crítica feita pelo outro naquilo em que é pertinente, para retroalimentar uma cultura de litígio, em que a questão da verdade é reduzida a destronar o outro de sua razão, dividindo a história ingenuamente em um mundo de heróis e vilões. Isso, salvo melhor juízo, mais nos parece falta de lucidez e realismo, do que uma forma autêntica de teologia. Ademais, se pretende sim dizer que a questão da recusa de Deus, em suas possibilidades distintas de classificação, não se resolve unicamente como uma questão de *ortodoxia*, mas diz respeito a busca de imagens propícias a um processo de ortopatia<sup>1838</sup>, que se nos parece mais adequado em uma forma de

<sup>1837</sup> RATZINGER, Joseph. *Natureza e Missão da Teologia*. Petrópolis: Vozes, 2008, pp. 82-84.

<sup>1838</sup> Sobre a ortopatia como estruturação afetiva e sua relação com a imaginação cf. IMODA,

teologia que tome de empréstimo uma forma de pensar poética. A definição do teórico da literatura, Rúperez, ajuda a elucidar a questão, sobre “*o que é ou em que consiste o pensamento poético*”<sup>1839</sup>:

Esse pensamento surge como assombroso resplendor avalizado pelas obras mesmas que alimentam seu despertar como anseio interpretativo condicionado pelo sentimento convertido em linguagem. [...] Tem suas raízes nas percepções reveladoras e, portanto, se alimenta de uma sorte de paradoxos que lhe é própria. [...] O que se pensa *desde, por e na* criação poética (grifo nosso) é o pensamento poético. [...] A poesia, uma experiência extralinguística em si mesma, só pode ser entendida se existe a vontade de compreender as consequências do que se oculta, essa mesma experiência geradora do qual é filha e testemunha.

Assim, enquanto pensamento *poético teológico* faz-se necessário redescobrir um *logos* que possibilite a livre opção de *atitude poética* como *vontade de compreender* as consequências que se *ocultam* por detrás das questões que se depositam em Deus, e mais ainda, das expectativas Nele depositadas, atuais e historicamente, dissociando o tributo cosmológico e seu respectivo ônus do sofrimento, do fracasso, do descompromisso, da tragédia e da miséria no mundo. Em uma cultura tributária de uma mentalidade de teodiceia como resquício do meio-ambiente histórico de teocracia, o sofrimento tende a ser interpretado na cifra de uma errônea atribuição das causas do sofrimento e especialmente da injustiça como sendo imputada a Deus, de modo a se reforçar a camuflagem de um anestésico social propício ao regime, contudo, enquanto resquício cultural que permanece como cifra religiosa de uma cultura, se reforça no transfundo do inconsciente, um infantilismo, que obnubila a responsabilidade pela descoberta de um sentido para a existência e um projeto de vida. É o medo que se apodera diante da mínima, porém real percepção de alguém radicalmente ameaçado em sua vulnerabilidade e ameaçado pela vergonha da nunca extinguida possibilidade de contradição. A decepção e até mesmo a revolta contra essa *imagem divina* não é somente inevitável, como até mesmo necessária a fim de se

---

Franco. *Psicologia e Mistério: O desenvolvimento humano*. São Paulo: Editora Paulinas, 1996, pp. 209-292.

<sup>1839</sup> “¿qué es o en qué consiste el pensamiento poético? [...] Ese pensamiento surge como assombroso resplendor avalado por las obras mismas que alimentan su despertar como anhelo interpretativo condicionado por el sentimiento convertido en lenguaje. [...] Tiene sus raíces en las percepciones reveladoras y, por tanto, se alimenta de una suerte de paradoja que le es propia. [...] Lo que se piensa desde, por y en la creación poética es el pensamiento poético. [...] La poesía, una experiencia translingüística en sí misma, sólo puede ser entendida si existe la voluntad de comprender las consecuencias de lo que se oculta, esa misma experiencia generadora de la que es hija y testimonio”. Cf. Ibidem, *Sentimiento y Creación*, pp. 68-71.

frustrar as expectativas de superproteção lançadas sobre tal projeção do discurso. A morte desse deus de teodiceia pode ser uma forma dramática de se inaugurar uma patodiceia, enquanto se descobre uma visão mais realista da liberdade humana no qual se faz a experiência catártica da nudez adâmica como radical vulnerabilidade diante do olhar do outro, bem como deste perante o próprio.

A teopatodiceia é um passo seguinte a essa legítima razão de recusa da caricatura de Deus para encontrar uma imagem teológica mais autêntica de um Deus participante da busca de sentido, e que se recusa a ficar brincando de marionetes, mas conhece pessoalmente o sofrimento humano, e mais ainda os caminhos pascais para superá-lo. O pensamento poético teológico pode ser uma provocação para a *atitude poética* como necessária *vontade de compreender as consequências do que se oculta* na refiguração existencial da fé para que se disponha a encontrar a imagem [teológica] que traduza uma resposta à própria inquietação, na dinâmica de desocultamento de um horizonte que venha ao encontro da vontade de sentido.

A consequência desse embate existencial pode ser entendida a partir da autêntica poesia em sua afinidade com o autêntico cristianismo para se encontrar no otimismo trágico e na manifestação de uma lógica pascal, no qual ao se passar do sem sentido ao reavivamento e identificação de um profundo desejo como legítimo portador de um sentido, já se está *a priori* e de algum modo dentro do Mistério de Deus.

As inquietações da existência, mesmo abafadas e despidas de uma linguagem religiosa, permanecem como voz do inconsciente [*pathos*] e podem ser lidas como *vestigia Dei* que apela para a resposta da vontade de sentido. Assim, as autênticas questões que conduzem “ao caminho que leva a Deus” não têm “por base o racional, mas o emocional”, e portanto, a questão da recepção estética de Deus se orienta pela experiência poética que fomenta a busca de sentido, a busca do mais humano, do mais justo, do amor mais verdadeiro e assim pode encontrar em Deus uma afirmação do humano, da vontade de Deus como coincidente com a vontade de sentido, em uma fusão de horizontes ou comunhão de vontades nos quais os legítimos anseios humanos são ecos daquilo que se chamou de vontade divina, e que permite a *similitudo*, de uma imagem autêntica do Mistério como experiência de sentido depurada dos reducionismos históricos de uma teodiceia.

Deste modo, uma *teopatodiceia*, como presentes nas poéticas kazantzákiana e pradiana, por exemplo, se orientam pela percepção da *mimesis* de um *otimismo trágico*, entendendo a angústia, não somente como uma questão da sensibilidade contemporânea, mas também como categoria teológica em sua dimensão material, tal qual defendida por Kierkegaard, mas sem que se possa extingui-la em um salto de fé, e sim, exatamente por sua capacidade *revelacional*, enquanto classificação teológica, a ser ouvida. Portanto, a angústia, dentro de uma reflexão logopática, como *pathos* em busca de um *logos* que orienta a *práxis*, pede a resignificação, quer seja da *apatia* alexandrina, da *hesiquia* capadócia, da *libertas* agostiniana ou da *indiferença* inaciana, de uma postura *serenamente angustiada* na categoria de *ortopatia* como resiliência interna e direção que conduz a liberdade afetiva para responder aos apelos da consciência, como capacidade de resistir à tensão do conflito, mas também sensibilidade à dor do outro, sobretudo de quem mais precisa, *locus theologicus* da Revelação do Mistério agápico, e a condição *a priori* de uma apelo a ser respondido o chamado de *ser para amar*. A autêntica poesia cristã a ser descoberta é mediadora para a disposição de uma postura pascal, em que diante dos conflitos humanos, seja capaz de discernir o que é sofrimento sem sentido, e, portanto, uma circunstância a ser lida sob o ícone hamartiológico da contradição, e perda de tempo, no sentido balthasariano, e o que é o sofrimento da cruz, como aquilo que faz sentido e vale a pena prosseguir apesar do sofrimento.

Enquanto proposta poético teológica há que se pensar uma *lógica apaixonada* a partir da identificação com *o que* [quid] produz tamanha beleza no existir, que provoca um desejo, uma falta sentida da qual sem ela a vida parece não fazer sentido. Um *Logos* ferido, que caminha para alcançar o que se lhe provocou o desejo, e assim vai depurando o coeficiente de ilusão, para descobrir que é importante e valioso apesar dos conflitos. Implica nisso a busca da imagem autêntica de Deus, *ad personam* e *ad situationem* que permita uma transparência do profundo da vontade, ali onde se faz necessário a escuta atenta dos desejos mais profundos que servem de orientadores da percepção daquilo que possui maior capacidade de motivação da existência a viver tendo um pelo que morrer. Tal escuta passa pelo reavivamento, desses desejos na forma de linguagem poética, enquanto capacidade de nomear simbolicamente as motivações interiores, desde as mais confusas às mais legítimas. Nesse sentido, o pensamento poético



teológico não é senão outra forma de tomar consciência que fomenta a escuta da presença de Deus [*opus datum*] nas experiências profundas da vida, lendo-as de modo a se abrir a uma fusão de horizontes pela comunhão de vontades em uma leitura mais realista da existência, em que aquilo que se chamou cooperação com a graça [*opus operantis*] seja assimilado em uma aprendizagem de ouvir a própria vontade de sentido.

Dada à fragmentação dos paradigmas culturais em suas pretensões universais, o pensamento poético privilegia o *hipodigma* da existência, por sua capacidade de relacionar linguagem e práxis, e auscultar a raiz afetiva desta, e por essa razão é uma forma privilegiada de patodiceia. Ao pensarmos aqui em patodiceia, tomamos de empréstimo sua concepção de *Logos*, como *Humano do Humano*, categoria referencial para a concepção de *sentido*, na refundação ontológica do Ocidente, como metapergunta a respeito da essência, de modo que o sentido da vida se concretiza como algo que permite a epifania da profundidade de humanizar o humano, libertando a liberdade de sua confusa e contraditória autopercepção de origem.

Deste modo, Teopatodiceia é quase uma redundância, salvo pelo fato da ênfase no elemento transcendente como abertura a uma relação, em forma de unidade afetiva, ou dito de outro modo, permite hipostasiar a interlocução, como exercício de interpelação da consciência ao encontrar uma resposta [*diké*] que vem ao encontro [*logos*] de sua inquietação [*pathos*], resultando em uma práxis que tem por efeito a disposição da existência em dinâmica de consumação, e consequentemente um efeito desocultamento de um horizonte de sentido na realização de dedicar a vida a algo. Nesse sentido, a diferença então entre *pensamento poético*, como forma privilegiada de patodiceia, e *pensamento poético teológico* como forma privilegiada de teopatodiceia, incide sobre a imaginação que inaugura um diálogo da consciência logopática, como busca de sentido ao *cor inquietum* entendendo que nesse diálogo é possível recuperar a função icônica do dogma de formular a imagem paradoxal (por seu *excesso de sentido*) do Mistério inominável, como um Alguém, que manifesta sua personalidade em sua insistente iniciativa de convidar a pessoa humana a encontrar uma figuração do *Logos* na existência. O pensamento poético é um modo de aprender a dialogar, fomentando a *atitude poética*, a *experiência estética*

que capta a intuição, a disposição reflexiva da existência por meio da leitura da *mimesis* que conduz a leitura do texto da vida em busca de sentido e nesse movimento encontra a *inspiração* que exercita a *imaginação* como engenho de sentido. O *pensamento poético teológico* empresta esse modo de pensar e o entende como um modo *divino* de atuar, modo pelo qual a *poesia* se torna *oração*, e está se reinventa como busca de sentido.

A oração como escuta, desde a perspectiva da literatura bíblica, ampliada pela Patrística, e confirmada na Alta Escolástica pede uma linguagem que decodifique os movimentos internos, linguagem essa que a mística elegeu a *poiésis* como linguagem apropriada por meio da *experiência estética* e o efeito catártico como resposta portadora de sentido aos anseios concretos. Deste modo, em meio ao fatídico em que o sentido se esvai, a oração não é brado lançado ao vácuo, mas solicitação de sentido, que necessita da recepção estética de um *Logos pascal* como modo de encontrar a transcendência na condição de possibilidade do eterno retorno do conflito na existência. A categoria cristológica de encontro se dá como um modo cristão de encontrar um sentido para a vida, dentro de uma trajetória do *pathos* até a *práxis* em assimilar uma existência essencialmente agápica, no qual o alargamento da perspectiva resulta no êxodo do ilhamento de si, a partir da catársis que permite entender a transcendência como transparências das vontades implicadas. A autêntica experiência religiosa só é possível de ser vivida em uma experiência de paixão, advinda da identificação configuradora da dinâmica existencial, como sendo uma experiência que inaugura e alimenta um sentido de consumação concretizada em um projeto de vida.

Neste sentido acima exposto, a literatura é uma forma de teologia, e a teologia é uma forma de literatura. Quanto à primeira afirmação ela diz respeito sobre o fato de que o pensamento poético é capaz de captar a transcendência, mesmo que a inquietação existencial tenha sido despida de uma linguagem religiosa por inúmeras circunstâncias, permanece o apelo de sentido da existência que não se aquieta, em busca de um *Logos*, que se manifesta estético, afetiva e efetivamente pela linguagem poética. Nesse sentido de afinidade íntima, mesmo a poesia não religiosa, portadora de uma não recepção estética de Deus a fim de afirmar o humano, ao fomentar a busca do *Humano do humano* em um projeto de vida constitui uma *preambula fidei*, não de modo ancilar, mas enquanto possui

uma íntima afinidade. Dai a posição da segunda afirmação em que a teologia é uma forma de literatura, desde sua origem poética como sendo o próprio caminho da fé autêntica, como prolongamento kenótico da encarnação, uma escuta que implica pensar Deus, *desde, pela e na* relação entre *linguagem e práxis*. Assim a busca de uma linguagem mais esclarecedora da práxis cristã, passa por um esclarecimento da práxis da linguagem, depurada de seus vícios de linguagem, herdados não raramente de reducionismos históricos da cristandade. Assim, a relação entre teologia fundamental e teologia dogmática se estabelece em uma *teologia da linguagem* que saiba auscultar no “senso comum”, em seu sentido de verdade fundante da comunidade aquilo que, ainda que latente e confuso, seja *poesia inspiradora* para a *teologia da Práxis* recuperando a dimensão icônica da *beleza poética do dogma* inspiradora para a busca da profundidade de existência cristã como sendo autêntica fraternidade e responsabilidade pelo mundo. Há um nexos cristológico entre literatura e teologia, pois sendo a poesia radicalmente humana, ela é radicalmente divina.

Seguir a voz da consciência é de algum modo seguir a “poesia natural” de dar sentido a vida, responsabilizando por ela, e por isso, fazendo nossa a afirmação da poeta: “*Quem gosta de poesia, já tá meio salvo [...] Digo isso porque ter sensibilidade é grande riqueza [...] É pura graça*”<sup>1840</sup>. O *meio* indica a recusa de uma concepção mágica de conduzir as consequências da existência, para encontrar um sentido mobilizador da liberdade como modo de salvar a história, pessoal e social, não do inevitável sofrimento, mas da apatia as inúmeras facetas do sem sentido. A transição de uma busca de sentido não religiosa e a postura de uma teopatodiceia não se resolve no embate intelectual, mas tão somente como enfrentamento afetivo da visão de mundo, no qual o pensamento poético teológico, pode oferecer uma ponte para a experiência de sedução da fé por sua densidade humanística, profundo realismo, e sobretudo, como experiência de uma hermenêutica da vontade, de modo que se a fé possa ser reavivada em sua autenticidade. Isso se dá por uma presença do cristianismo como marca de profundidade no mundo, e pela consciência da profundidade das questões, que saiba respeitar o tempo de cada um, e principalmente a cada um, independente de seu tempo.

<sup>1840</sup> Ibidem. *Poesia e Mística: Um dedinho de prosa com Adélia*, p. 216.

Ainda outros desdobramentos são possíveis. A ideia de um pensamento poético teológico não substitui o pensamento crítico, mas antes compõe com a crítica literária e a crítica teológica uma hermenêutica que vê a “*crítica como discernimento*”<sup>1841</sup> que permite um *pensar com mais lucidez* dando condições de possibilidade para que o Mistério fale poeticamente, e assim revisitar a consciência crítica a partir da aprendizagem poética da sensibilidade humana como forma moderna da busca de sabedoria na práxis<sup>1842</sup>. Assim pode ser entendida a relação que Rahner faz entre sacerdote e poeta, que pode ser transposta para a relação teologia e literatura. Para o teólogo alemão, *todo sacerdote é poeta*<sup>1843</sup>, ou deveria ser, pois capta as “proto-palavras”, os desejos mais íntimos do ser humano, e os transubstancia na Palavra de Deus que deve ser dada como palavra poética que funda o ser, ou seja, “introduz o amor de Deus no âmbito existencial do ser humano como um amor que busca correspondência”. Exatamente por isso pode-se dizer que o *poeta é o sacerdote da palavra* e o *sacerdote deve ser poeta da Palavra*. Quando um vem a ser o outro, quando o “sacerdote for também poeta e quando o poeta se fizer sacerdote”, tem-se a plenitude da Palavra, pois a Palavra de Deus faz a sua *kenosis* na palavra humana como poesia que penetra o coração e derrama no seu mais profundo, a efusão do seu amor. A Palavra de Deus é poética porque as proto-palavras do coração humano, sublimadas pelo Espírito são autêntica Palavra de Deus que desperta o sentido da vida. É então que o “*poeta se fez sacerdote*”[*ein Dichter Priester sein darf*]<sup>1844</sup>

Otimismo trágico é outra forma de falar da *lógica pascal* do cristianismo, e, portanto, em princípio não é uma recusa das formas de otimismo estético teológico, apenas se adota um outro ponto de partida, entendido como mais adequada ao “olhar de baixo”, daquele que está em busca de sentido, que julga ter sido abandonado por Deus, ou ainda que tenha confundido o autêntico serviço da teologia com as contradições apregoadas de discurso religioso confuso e/ou escuso, e nesse ponto a razão de recusa de uma imagem de Deus potencialmente

<sup>1841</sup> Ibidem, *La Grazia della Parola*, pp. 70-77; cf. ainda COUTINHO, Afrânio. *Notas de Teoria Literária*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, pp. 115-122; ÁVILA, Affonso. *O Poeta e a Consciência Crítica*. Col. Debates. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008, pp. 47-54.

<sup>1842</sup> A respeito da crítica literária como crítica política cf. EAGLETON, Terry. *Teoria da Literatura: Uma Introdução*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005, pp. 293-338.

<sup>1843</sup> RAHNER, Karl. *Priester und Dichter* In *SzT IV*, pp. 349-375.

<sup>1844</sup> Ibidem, p. 375.

desumanizadora coincide com a consciência teológica crítica. Ademais, aquilo que se chamou de perspectiva imanente no qual se propõe o *otimismo trágico*, como modo poético de revisitar o pensamento teológico, tem se mostrado como bem recebido naquilo que se chamou de teologia prática de fronteira, especialmente na comunidade universitária, onde a questão religiosa não é um pressuposto, e, sobretudo a partir da clareza existencial como desvelamento apriorístico que o discurso poético oferece para se compreender a *recepção* ou *não-recepção* da questão de Deus nos temas históricos *a posteriori*, pois seguindo Gadamer, compreender já é um modo de apreender uma experiência de sentido que provoca a uma existência reflexiva, e neste caso, permite revisitar a autocompreensão de fé, em sua razão de recusa, e/ou aprofundamento de perspectiva. Com isso não se nega que o ponto de partida da perspectiva transcendente do otimismo estético teológico não tenha pertinência, mas sim que seu ponto de partida, enquanto desdobramento do tema dogmático pode melhor vir ao encontro de um cenário que se constitua nesse horizonte de expectativas, de um âmbito eclesial *strictu sensu*. Contudo, em outro cenário, especialmente onde o conflito existencial da falta de sentido em sua revolta provocada pelo fatídico adentre a crise de fé, falar da beleza de Deus como um pressuposto temático numa cultura tributária da mentalidade da teodiceia, pode alargar ainda mais a distância da recusa. Para este, é a *mimesis* do sentimento de abandono de Cristo na tragédia da cruz que se lhe abre como *gérmen* pascal do otimismo trágico, e não a beleza incomparável do amor do Pai, ainda que verdadeira, que pode ser confundida, e não raro é, como uma estética apática, longe de ser isso uma regra, mas a constatação de uma tendência, a fim de melhor situar os espaços mútuos de pertinência na perspectiva da estética da recepção.

Há que se pensar na explicitação do dado material da fórmula teológica (a saber, a experiência da fé) pela linguagem poética, como modo de dirimir os *cismas de linguagem* entre as diferentes propostas, para um discurso teológico que antes de ter o direito da pluralidade, tem o dever da honestidade intelectual. Uma teologia mais pascal parece ser possível, na medida em que se reconheça a inevitabilidade dos conflitos, sejam eles, culturais, existenciais, psicológicos, eclesiais, com honestidade e disposição de consciência para a reconciliação em busca de ampliar o sentido fraterno da existência cristã. Se o conflito é inevitável

e a resolução é uma necessidade, a reconciliação é um fruto de uma decisão, e mais ainda, na perspectiva cristã, é o resultado da graça e, portanto, sua recepção é resultado de um movimento da vontade, de um *desejo de desejo*, como abertura à consciência pascal da esperança de um tempo mais adiante, que não pode residir sobre nenhuma certeza, mas na dimensão escatológica do substrato teosemântico do *otimismo trágico* na existência que compreende que sempre é possível encontrar um sentido para a vida, mesmo que no agora do tempo, o sentido que “ainda não” se desvela, “já” esteja presente como intensificação da vontade de sentido. A ressurreição é um dado que se apreende da imagem icônica da narrativa cristológica, e que torce a realidade da tragédia, em uma lógica poética cristã, tendo como efeito uma disposição pascal do *pathos* à *práxis*, de modo que o que se chamou de conhecimento de Deus como fórmula dogmática, tem em seu substrato semântico existencial um sentido de aprendizagem em humanizar o humano, e dar sentido à vida.

Niklas Luhman, ao falar de uma *teoria do sistema* como chave de leitura da sociedade contemporânea, apresenta a ideia de estrutura como *capacidade de previsibilidade*, o que implica a previsão dos conflitos que os sistemas sociais geram nos sistemas psíquicos, para a imaginação das soluções, advogando uma cultura de *autopoiésis* que fomente a imaginação política de *acoplamentos estruturais* para a progressiva mudança que se dá ao mesmo tempo como assimilação social<sup>1845</sup> e psíquica, ou dito de outro modo, a *autopoiésis* de Luhmann entende que sem mudança de *pathos*, não há mudança de *práxis*<sup>1846</sup>. E ainda, pensando na teologia latino americana, a mudança social passa pela conversão do coração depurando as ilusões de uma sociedade de massas<sup>1847</sup>, de uma sociedade em crise por sua apatia, para uma cultura de civilização empática, pelo hipodigma do *homo emphaticus*<sup>1848</sup>, já alertado por Adam Smith em sua *Teoria dos Sentimentos Morais* e o papel eticizante da imaginação, por gerar a

<sup>1845</sup> CARVALHO, Rómulo de. *O Texto Poético Como Documento Social*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, pp. 1-58; 117-123.

<sup>1846</sup> LUHMANN, Niklas. *Introdução à Teoria dos Sistemas*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, pp. 101-152; 271-292.

<sup>1847</sup> RIEGER, Joerg. *Lembrar se dos pobres: o desafio da teologia no século XXI*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, pp. 133-152.

<sup>1848</sup> RIFKIN, Jeremy. *The Empathic Civilization – The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*. New York: Penguin Group, 2009, pp. 105-136.

virtude da *sympathy*<sup>1849 1850</sup>: “essa é a fonte de nossa solidariedade para com a desgraça alheia, que é trocando de lugar, na imaginação com o sofredor, que podemos ou conceber o que ele sente, ou ser afetados por isso”. Ao mesmo tempo é uma *mimesis* míope por estar voltada afetivamente para o amor exclusivamente de si (*self-love*), equivalendo aos afetos desordenados da mística inácio-rahneriana, que é fonte da perversão da sociedade e das relações econômicas<sup>1851</sup>: “A disposição de admirar, quase de adorar os ricos e poderosos, e desprezar ou pelo menos negligenciar pessoas de condição pobre ou mesquinha [...] é ao mesmo tempo a grande e mais universal causa de corrupção de nossos sentimentos morais”

O *sym-pathos*, como disposição para olhar o mundo com os olhos do outro seria a predisposição antropológica que funda a comunidade moral, capaz de criar artifícios reguladores da economia, ou seja, precede uma cultura de solidariedade e não leis [ou ausência delas], sendo a *imaginação* um exercício do *Logos* em direção à ética da práxis<sup>1852</sup>.

Na medida, então, que a comunidade de fé, redescobre nela mesmo, a raiz pascal da reconciliação, passa a ser um referencial para a reconciliação social em

<sup>1849</sup> Adam Smith já havia relacionado *pathos* e sociedade, sendo a *sympathy* a origem da justiça, e portanto, de onde pode vir a justiça social. Aqui nos posicionamentos na *continuidade* do pensamento do autor entre a *Teoria dos Sentimentos Morais* e *A Riqueza das Nações*, de modo que se nos parece que a relação do filósofo moral com o neoliberalismo é fruto da historiografia que vincula a “fenomenologia” smithiana da riqueza, digamos assim, e os fisiocratas que a aplicam como receita econômica, sendo estes sim, os verdadeiros pais do liberalismo de uma economia irresponsável, socialmente falando. cf. SMITH, Adam. *Teoria dos Sentimentos Morais*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999, pp. 139-218; SECURATO, José Cláudio. *Economia: História, conceitos e atualidades*. São Paulo: Saint Paul Institute of Finance/Saint Paul Editora, 2007, pp. 31-35; VOS, Herman; VERVIER, Jacques. *Utopia Cristã e Lógica Econômica: Tensões e diálogo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997, pp. 118-163; cf. ainda sobre os “erros do conceito produção” dos fisiocratas ROCHA, Edgar Aquino. *Princípios de Economia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1972, pp.71-72; para leitura do desenvolvimento histórico da economia na sociedade cf. SUNG, Jung Mo. *Teologia e Economia: Repensando a Teologia da Libertação e Utopias*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008, pp. 135-190; sobre a economia como parte da vida cotidiana cf. DIERCKXSENS, Wim; SILVA, Sílvia R. de Lima. *Solidariedade e cuidado – Em busca de uma economia em função da vida* In Ribla – *Revisão de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, vol. 51, n.2 (2005), pp. 9-16.

<sup>1850</sup> Ibidem, *Teoria dos Sentimentos Morais*, p. 6.

<sup>1851</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>1852</sup> VILLAS BOAS, Alex. *A categoria do pathos para apreensão da realidade no labor teológico a partir da metáfora do beijo* In SOTER 2010. Parte do texto fora apresentado anteriormente, em forma de ensaio de um pensamento poético teológico como *É necessário saber beijar para poder viver!* no X Seminário Internacional de Filosofia Educação na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, publicado posteriormente em LAUAND, Jean L. *Antropologia e Educação – Ideias, Ideais e História*. São Paulo: Factash Editora/Núcleo de Estudos de Antropologia UNIFAI/CEMOOC-EDF-FEUSP, 2011, pp. 223-238.

que o pensamento poético como modo de revisitar o pensamento teológico, pode oferecer uma criatividade pascal que inspira a descoberta do inesperado para reafirmar o valor da vida humana, na tarefa nunca acabada de se reinventar diante do fatídico. Se para Bauman, o Holocausto é uma metáfora da Modernidade, a patodiceia frankliana nasce exatamente como resistência a uma estrutura destruidora, sem ser tributária de uma forma romântica e ingênua da esperança em uma realidade utópica, mas que pode encontrar na *vida da poesia a poesia da vida*, reinventando a própria existência e descobrindo o valor da resistência, como afirmara Bosi, por ser um valor em si mesmo, a fim de enfrentar o não sentido do absurdo<sup>1853</sup>. Sendo assim, a busca de sentido como odisseia da Liberdade se nos parece uma metáfora adequada para esse tempo em que as grandes utopias fracassaram, a fim de ver nas impossibilidades éticas estruturais com a cifra de novos Auschitz, e com a consciência serenamente angustiada diante do conflito, mas descobrindo paulatinamente a força do espírito humano em prosseguir na história, mesmo quando as expectativas históricas se frustram<sup>1854</sup>, e se é chamado a reorientar o olhar, coincidindo com aquilo que poderíamos chamar teologicamente como lógica pascal da existência, revisitando os valores em sua essência, depurados kazantzakianamente, da “tentação da esperança” de um paraíso na terra<sup>1855</sup>. Condição essa de assumir a constante missão da imaginação criativa de reinventar a si e seu meio, por ser o otimismo trágico a essência humana de buscar o sentido mesmo quando ele se esvai. A proposta de otimismo trágico no âmbito da Teologia e Literatura pode redescobrir a fé dentro de uma “segunda ingenuidade”, composta, pós-crítica da Modernidade, de uma consciência trágica mais lúcida, e também por uma consciência pós-pascal, âmbito do nascimento da fé, descobrindo que a densidade teosemântica da poética teologia das promessas não orienta existencialmente para a espera apática da plenitude do “ainda não”, mas para encontrar o sentido empático da vida na consumação existencial no “agora” do tempo presente, em que a fé em Deus coincide com a fé de que a vida pode fazer sentido apesar das constantes facticidades de não-sentido, descobrindo assim uma outra forma de enxergar Deus nas hodiernas formas de campos de concentração, a começar pelo fato de que o

<sup>1853</sup> BOSI, Alfredo. *Literatura e Resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 7-53.

<sup>1854</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Editora Boitempo, 2011, pp. 111-164.

<sup>1855</sup> Ibidem, *Spes salvi*, n. 25.



dado extraordinário da fé não aponta meramente para o em “crer em Deus”, uma vez que toda cultura comporta uma teologia<sup>1856</sup>, mas sim em descobrir, na própria subjetividade, que Deus acredita em nós apesar de nós mesmos. O substrato antropológico do que teologicamente se chama fé reside sobre a resiliência humana e a criatividade existencial, alvo tanto da teologia quanto da literatura.

A cruz, portanto, é a perspectiva *sísifíca* da existência cristã, em que a literatura e a teologia se encontram para compor a consciência da epifânica pascal da vida, enquanto ciente do eterno retorno do sentido que se esvai, convidando a uma eterna nova conquista em seu desvelamento de sentido. Assim, se o humano poeticamente habita no mundo, Deus poeticamente habita no Humano do humano, exatamente para poetizar o mundo, desvelando o sentido da vida.

---

<sup>1856</sup>EAGLETON, Terry. *A Idéia de Cultura*. São Paulo: UNESP, 2003, p. 16.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### I. FONTES

#### 1.1. FONTES PRIMÁRIAS – FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

FRANKL, Viktor Emil. **Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

\_\_\_\_\_. **Psicoterapia Y Humanismo: Tiene Un Sentido La Vida**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

\_\_\_\_\_. **Psicoterapia e Sentido da Vida**. 4ª ed. São Paulo: Quadrante, 2003.

\_\_\_\_\_. **Sede de Sentido**. 3ª ed. São Paulo: Quadrante, 2003.

\_\_\_\_\_. **A Presença Ignorada de Deus**. 8ª ed. São Leopoldo: Editora Sinodal; Petrópolis: Editora Vozes, 2004. (Coleção Logoterapia ).

\_\_\_\_\_. **Em Busca de Sentido: Um Psicólogo No Campo de Concentração**. 21ª ed. São Leopoldo: Editora Sinodal; Petrópolis: Editora Vozes, 2005. (Coleção Logoterapia).

\_\_\_\_\_. **Fundamentos y aplicaciones de la Logoterapia**. Buenos Aires: San Pablo, 2007.

RAHNER, Karl. **Das Dynamische in der Kirche. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder KG**, 1958.

\_\_\_\_\_. **Über die Schriftinspiration**. Freiburg im Breisgau: Herder, 1958 (Quaestiones disputatae, 1).

\_\_\_\_\_. **Geist in Welt: Zur metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin**. Münschen: Kösel-Verlag, 1964.

\_\_\_\_\_. **Hörer des Wortes: Schriften zur Religionphilosophie und zur Grundlegung der Theologie**. Freiburg im Breisgau: Benzinger Verlag Einsiedeln/Düsseldorf: Herder, 1963.

\_\_\_\_\_. **Schriften zur Theologie: Band I**. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1962.

\_\_\_\_\_. **Schriften zur Theologie: Band II**. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1962.

\_\_\_\_\_. **Schriften zur Theologie: Band III – Zur Theologie des Geistlichen Lebens**. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1962.

\_\_\_\_\_. **Schriften zur Theologie: Band IV – Neuere Schriften**. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1962.

\_\_\_\_\_. **Schriften zur Theologie: Band V – Neuere Schriften**. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1962.

\_\_\_\_\_. **Schriften zur Theologie: Band VI – Neuere Schriften**. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1965.

\_\_\_\_\_. **Schriften zur Theologie: Band VII – Zur Theologie des Geistlichen Lebens**. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1966.

\_\_\_\_\_. **Schriften zur Theologie:** Band VIII. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1967.

\_\_\_\_\_. **Schriften zur Theologie:** Band IX. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1970.

\_\_\_\_\_. **Schriften zur Theologie:** Band X. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1972.

\_\_\_\_\_. **Schriften zur Theologie:** Band XI – Frühe Bussgeschichte in einzeluntersuchungen. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1973.

\_\_\_\_\_. **Schriften zur Theologie:** Band XI – Frühe Bussgeschichte in einzeluntersuchungen. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1973.

\_\_\_\_\_. **Schriften zur Theologie:** Band XII – Theologie und Erfahrung des Geistes. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1975.

\_\_\_\_\_. **Schriften zur Theologie:** Band XIII – Gott und Offenbarung. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1978.

\_\_\_\_\_. **Schriften zur Theologie:** Band XIV – In Sorge um die Kirche. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1979.

\_\_\_\_\_. **Schriften zur Theologie:** Band XV – Wissenschaft und Christlicher Glaube. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1982

\_\_\_\_\_. **Schriften zur Theologie:** Band XVI – Humane Gesellschaft und Kirche von Morgen. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1983.

\_\_\_\_\_. HÖFER, Josef. **Lexikon für Theologie und Kirche.** Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1954.

\_\_\_\_\_. **Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch.** Münschen: Kösel Verlag, 1965.

\_\_\_\_\_. RATZINGER, Joseph. **Offenbarung und Überlieferung (=OU).** Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1965. (Quaestiones Disputatae, 25).

\_\_\_\_\_. (dir) **Sacramentum mundi:** theologisches Lexikon für die Praxis. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder KG, 1967.

\_\_\_\_\_. **Gnade als Freiheit:** Kleine Theologische Beiträge Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1968.

\_\_\_\_\_. **Einübung priesterlicher Existenz.** Freiburg im Breisgau. Verlag Herder KG, 1970.

\_\_\_\_\_. **Gott ist Mensch geworden.** Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1978.

\_\_\_\_\_. **Worte vom Kreuz.** Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1980.

\_\_\_\_\_. **Grundkurs des Glaubens:** Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg-Basel: Herder, 1984.

\_\_\_\_\_. **Von der Not und dem Segen des Gebetes In Sämtliche**

**Werke:** Band 7. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004.

\_\_\_\_\_. **Gebete des Lebens:** Herausgegeben von Albert Raffelt mit einer Einführung von Karl Kardinal Lehmann. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2012.

## 1.2. FONTES SECUNDÁRIAS – APLICAÇÃO TEÓRICA

DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. **Poesia Completa.** Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006.

\_\_\_\_\_. **Prosa Seleta.** Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2003.

\_\_\_\_\_. **AURORA COLEGIAL,** Nova Friburgo, ano XIV-XV, nn. 184-204, 1918-1919.

\_\_\_\_\_. **Carlos & Mário:** correspondência completa entre Carlos Drummond de Andrade e Mário de Andrade – Prefácio de Notas de Carlos Drummond de Andrade e Silviano Santos. Rio de Janeiro: Bem-Te-Vi, [2002].

\_\_\_\_\_. **De animais, santo e gente** In Jornal do Brasil: Caderno B. 09.19.1975.

\_\_\_\_\_. In MORAES NETO, Geneton. **Dossiê Drummond:** A última entrevista do poeta, fotos inéditas e a transcrição das fitas que deixou gravadas num apartamento em Ipanema. 2a. ed. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2007.

PRADO, Adelia. **Bagagem.** 26ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2007.

\_\_\_\_\_. **O coração disparado.** Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2006.

\_\_\_\_\_. **Terra de Santa Cruz.** Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2006.

\_\_\_\_\_. **O Pelicano.** Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2007.

\_\_\_\_\_. **A Faca no Peito.** Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2007.

\_\_\_\_\_. **Oráculos de Maio.** Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2007.

\_\_\_\_\_. **A duração do dia.** Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2010

\_\_\_\_\_. **Solte os Cachorros.** Rio de Janeiro/ São Paulo: Editora Record, 2006.

\_\_\_\_\_. **Cacos para um vitral.** Rio de Janeiro/ São Paulo: Editora Record, 2006.

\_\_\_\_\_. **Os Componentes da Banda.** Rio de Janeiro/ São Paulo: Editora Record, 2006.

\_\_\_\_\_. **O Homem da Mão Seca.** Rio de Janeiro/ São Paulo:

Editora Record, 2007.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos de Felipa**. Rio de Janeiro/ São Paulo: Editora Record, 2007.

\_\_\_\_\_. **Filandras**. Rio de Janeiro/ São Paulo: Editora Record, 2002.

\_\_\_\_\_. **Quero Minha Mãe**. Rio de Janeiro/ São Paulo: Editora Record, 2008.

\_\_\_\_\_. **Oráculo de março**: Entrevista com Adélia Prado In Cadernos de Literatura Brasileira: Adélia Prado. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2000, n. 9, pp. 21-38.

\_\_\_\_\_. In VILLAS BOAS, Alex. **Poesia e Mística**: Um dedinho de prosa com Adélia. Entrevista realizada em 17.07.2010 cf. Teoliteraria, v.1., n.1 (2011), p. 213-217.

## II. BIBLIOGRAFIA

### 2.1. BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA DE LITERATURA

ACCIOLY, Marcos. **Ó (DE) ITABIRA**. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1980.

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. Texto bilíngue. São Paulo: Editora 34, 2010. (3 volumes).

AMACHER, Richard; LANGE, Victor. **New Perspectives in German Literary Criticism**. Princeton: Princeton University Press, 1979.

AMADIS DE GAULA. **Col. Textos Literários**. Lisboa: Serra Nova, 1992.

ARISTÓTELES; HORÁCIO; LONGINO. **A Poética Clássica**. São Paulo: Editora Cultrix, 2005.

AUERBACH. Mimesis. **Col. Estudos**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

ÁVILA, Affonso. **O Poeta e a Consciência Crítica**. Col. Debates. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

BARTHES, Roland. **Sade, Fourier, Loyola**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BRADLEY, A.C. **A Tragédia Shakesperiana**: Hamlet, Otelo, Rei Lear, Macbeth. São Paulo: Editora WMF Martins Afonso, 2009.

BENJAMIN, Walter. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. São Paulo: Iluminuras/EDUSP, 1993.

BILAC, Olavo. **Poesias Infantis**. Rio de Janeiro, 1929.

BOCCACCIO, Giovanni. **Trattatello in Laude de Dante**. Collana: Ed. Garzanti, 1995.

\_\_\_\_\_. **Esposizioni sopra la Comedia**: note varianti e indici a cura di Giorgio Padoan. Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1994. (2 volumes).

BOOTH, Wayne. **The Retic Fiction**. Chicago: University of Chicago Press, 1961.

BOSI, Alfredo. **Literatura e Resistência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. **História concisa da Literatura Brasileira.** São Paulo: Editora Cultrix, 2006.

BRECHT, Bertold. **Galileo Galilei.** Buenos Aires: Ediciones Losange, 1956.

BRUNEL, P.; PICHOS, Cl.; ROSSEAU, A. M. **Que é Literatura Comparada.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1983.

CAMPBELL, Joseph. **O Poder do Mito.** São Paulo: Editora Palas Athena, 1986.

CANÇADO, Jose Maria. **Os Sapatos de Orfeu:** Biografia de Carlos Drummond de Andrade. São Paulo: Scritta Editorial, 1993.

CARVALHO, Rômulo de. **O Texto Poético como documento social.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

COHEN, Ralph. (ed.) **The Future of Literary Theory.** New York: Roudedge, 1989.

COUTINHO, Afrânio. **Notas de Teoria Literária.** Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

CURIAL E GUELFA. **Anônimo do Século XV.** Tradução e notas de Ricardo Costa. Santa Barbara: University of California/eHumanista Editorial, 2011.

DOSTOIEVSKI, Fiodor. **Os Irmãos Karamazov.** São Paulo: Editora Abril, 1971.

CURTIUS, Ernst Robert. **Literatura européia e Idade Média latina.** São Paulo: Hucitec e EDUSP, 1996.

ECO, Humberto. **Obra aberta.** 8ª. Ed. São Paulo: Perspectiva, 1991 (Série Debates, 4).

EAGLETON, Terry. **A Idéia de Cultura.** São Paulo: UNESP, 2003.

\_\_\_\_\_. **Teoria da Literatura:** Uma Introdução. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **The Meaning of Life.** Oxford: Oxford University Press, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método:** traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Editora Vozes/Bragança Paulista: EDUSF, 2005.

\_\_\_\_\_. **Quem sou eu, quem és tu?** Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2005.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica em Retrospectiva.** Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Estética y hermenêutica.** Madrid: Tecnos, 2006.

GILBY, Thomas. **Poetic Experience:** An Introduction to Thomist Aesthetic. Essays in Order: n. 13. New York: Shed & Ward, 1934.

GIL VICENTE. **Obras Completas.** Porto: Lello & Irmão, 1965.

GOLDINHO, Helder (org). **Imagens do mundo na Idade Média.** Lisboa: ICALP, 1992.

GOLDMAN, Lucien. **Le Dieu cache:** étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine . Paris: Gallimard, 1994.

GRASSI, Ernesto. **Vico e l'umanesimo**. Milano: Guerini e Associati, 1990.

GENTIL, Hélios Salles. **Para uma poética da modernidade: uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricouer**. Col. Filosofia. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HAMBURGER, Käte. **A Lógica da Criação Literária**. Col. Estudos. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986.

HEIDEGGER, Martin. **Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1951.

\_\_\_\_\_. **Holzwege**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 6ª. ed. 2003.

\_\_\_\_\_. **Hinos de Hölderlin**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

\_\_\_\_\_. **A Caminho da Linguagem**. Col. Pensamento Humano. Petrópolis: Editora Vozes/ Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.

HOLLANDER, Robert. **Boccaccio's Dante and the Shaping Force of Satire**. Michigan: University of Michigan, 1997.

HOUSE, Humphry; STOREY, Graham. **The Journals and Papers of Gerard Manley**. London: Oxford University Press, 1959.

ISER, Wolfgang. **Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung**. München: Wilhelm Fink, 1976.

JAUSS, Hans Robert. **Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik: Band I: Versuche im Feld der ästhetischen Erfahrung**. München: Wilhelm Fink Verlag, 1977.

\_\_\_\_\_. **Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur: Gesammelte Aufsätze**. [s.l.]: München, 1977.

\_\_\_\_\_. **Literatura como Provocação: História da Literatura como provocação literária**. Lisboa: Veja/Passagens, 2003.

KAZANTZÁKIS, Nikos. **Οδυσσεύς**. Atenas: Edições Dorikós, 1960.

\_\_\_\_\_. **Ασκητική**. Salvatore Dei. Athens: Eleni Kazantzakis, 1964

\_\_\_\_\_. **Fratricides**. New York: Simon and Schuster, 1964.

\_\_\_\_\_. **The Odissey: A Modern Sequel**. New York: Simon and Schuster, 1967.

\_\_\_\_\_. **Cristo de nuevo crucificado**. Barcelona: Editorial Pomaire/Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1976.

\_\_\_\_\_. **Ascese: Os Salvadores de Deus**. São Paulo: Editora Ática, 1997.

\_\_\_\_\_. **La Última Tentación de Cristo**. 5ª edición. Madrid: Editorial Debate, 2001.

LEITE, Dante Moreira. **Psicologia e Literatura**. São Paulo: HUCITEC: Editora Unesp, 1987.

LEWIS, C.S. **The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

MOISÉS, Massaud. **A Criação Literária: Poesia**. 18ª Edição. São Paulo:

Editora Cultrix, 2003.

MIGUEL DE CERVANTES. **O engenhoso fidalgo D. Quixote de La Mancha**. 6ª ed. texto bilíngue. São Paulo: Editora 34, 2011. (2 volumes).

MONGELLI, Lênia Márcia (org). **De cavaleiros e cavalarias**. Por terras de Europa e Américas. São Paulo: Humanitas, 2012.

NASCIMENTO, Evandro; OLIVEIRA, Maria Clara Castellões de. **Literatura e Filosofia: Diálogos**. Col. Derivas. São Paulo: Imprensa Oficial, 2004.

OUAKNIN, Marc-Alain. **Biblioterapia**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

PINTOS, Claudio García. **Logoterapia em Contos: O livro com recurso terapêutico**. São Paulo: Paulus, 2007.

RENÉVILLE, Rolland. **L'Expérience Poétique**. Suisse: Librairie Gallimard, 1938.

ROSSI, Luciano. **A Literatura Novelística na Idade Média portuguesa**: Col. Biblioteca Breve, nº 38. Amadora: Instituto de Cultura Portuguesa/Oficinas Gráficas da Livraria Bertrand, 1979.

RÚPEREZ, Ángel. **Sentimiento y Creación**: Indagación sobre el origen de la literatura. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

SALOR, Eustaquio Sánchez. **Fábulas Latinas Medievales**. Madrid: Ediciones Akal, 1992.

SANT'ANNA, Affonso Romano. **DRUMMOND**: Gauche no Tempo. Lia, Editor: Rio de Janeiro, 1972.

SARTRE, Jean Paul. **Que é a Literatura?** São Paulo: Edições Ática, 2004.

\_\_\_\_\_. **Que'est-ce que la Litterature?** [s.l.]: Éditions Gallimard, 1948.

SCHOLES, Robert; PHELAN, James; KELLOG. **The Nature of Narrative**. New York: Oxford University Press, 2006.

SHAKESPEARE, William. **The Complete Works**. Oxford: Clarendon Press, 1988.

TAVAGLIA, Luiz Carlos. **Gramática**: ensino plural. São Paulo: Ed. Cortez, 2005.

VEGA, Angel Custodio. **La poesia de Santa Teresa**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975. (Col. Bac Minor).

VERENE, Donald Phillip. **Vico's Science of Imagination**. Ithaca/London: Cornell University Press, 1981.

VICO, Giambattista. **A Ciência Nova**. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenbenkian, 2005.

VOLTAIRE. **Préface du Poème sur Le désastre de Lisbonne**, In Ouvres Complètes. Paris: Garnier/Nendel; Kraus Reprint, 1967, vol. IX.

\_\_\_\_\_. **Cartas Inglesas ou Cartas Filosóficas**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973.

\_\_\_\_\_. **Dicionário Filosófico**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973.

\_\_\_\_\_. **Deus e os homens**. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2000.



\_\_\_\_\_. **Candido**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TAVAGLIA, Luiz Carlos. **Gramática**: ensino plural. São Paulo: Ed. Cortez, 2005.

VV.AA. **AMADIS DE GAULA – 1508**: quinientos años de libros de caballerías. Madrid: Biblioteca Nacional de España, 2009.

WERLE, Marco Aurélio. **Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

## 2.2. BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA DE TEOLOGIA E LITERATURA

ALALITE: Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia. **I Colóquio Internacional de Literatura e Teologia**, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2007 CD-ROM.

\_\_\_\_\_. **II Coloquio Internacional de Literatura y Teologia**, Pontificia Universidad Catolica de Chile: Santiago, 2008 CD-ROM

\_\_\_\_\_. **III Coloquio Internacional de Literatura y Teologia**, Universidad Catolica de Argentina: Buenos Aires, 2010 CD-ROM.

\_\_\_\_\_. **VI Colóquio Internacional de Literatura e Teologia**, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2012 CD-ROM.

BARCELLOS, José Carlos. **O Drama da Salvação**: Espaço Autobiográfico e Experiência Cristã em Julien Green. Juiz de Fora: Editora Subáco, 2008.

BARJON, Louis. **Le Silence de Dieu dans la Littérature Contemporaine**: Collection “Le Poids du Jour”. Paris: Les Éditions du Centurion, 1955.

BINGEMER, Maria Clara & YUNES, Eliana. (org.) **Murilo, Cecília e Drummond**: 100 anos com Deus na poesia brasileira. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. YUNES, Eliana. **Bem e Mal em Guimarães Rosa**. Rio de Janeiro: Editora Uapê, 2008.

CASTELLI, Ferdinando. **Volti di Gesù nella Letteratura Moderna**. Volume I. Torino: Edizione Paoline, 1987.

\_\_\_\_\_. **Volti de Gesù nella Letteratura Moderna**. Volume II. Torino: Edizione Paoline, 1990.

COELHO, Roberto Schubert. **A Religião de Goethe**. Dissertação (Mestrado) – Juiz de Fora: Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2007.

DE MORI, Geraldo; SANTOS, Luciano; CALDAS, Carlos. **Aragem do Sagrado**: Deus na literatura brasileira contemporânea. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

DOMBROWSKI, Daniel. **Kazantzakis and God**. Albany: NY Press, 1997.

DUPLOYÉ, Pie. **La religion de Péguy**. Genebra: Slatkine Reprints, 1978.

FERREIRA, Antonio Manuel (org.). **Teografias**: Sentimento Religioso e Cosmovisão Literária. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Col. Pensamento Humano. Petrópolis: Editora Vozes/Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

HOPKINS, Gerard Manley. **Poems and Prose**. New York: Penguin Books, 1985.

KURIAN, George Thomas; SMITH, James D. **The Encyclopedia of Christian Literature**. Vol. 1: Genres and Types/Biographies A-G. Lanham/Toronto/Plymouth: Scarecrow Press, 2010.

\_\_\_\_\_. **The Encyclopedia of Christian Literature**. Vol. 2: Biographies H-Z. Lanham/Toronto/Plymouth: Scarecrow Press, 2010.

LONERGAN, Bernard. **Insight: A Study of Human Understanding**. Toronto: University of Toronto Press, 1992. (Collected Works of Bernard Lonergan: Volume 3).

KUSCHEL, Karl-Josef. **Os Escritores e as Escrituras: Retratos Teológico – Literários**. São Paulo: Loyola, 1999.

MANZATTO, Antonio. **Teologia e Literatura: Reflexão Teológica a partir da Antropologia contida nos romances de Jorge Amado**. São Paulo: Editora Loyola, 1994.

MARITAIN, Jacques. **A Intuição Criadora: A poesia, o homem e as coisas**. Belo Horizonte: Puc Minas/ Instituto Jacques Maritain, 1999.

MIDDLETON, Darren. **Scandalizing Jesus? Kazantzakis's The Last Temptation of Christ Fifty Years On**. London/New York: The Continuum International Publishing Group, 2005.

MILES, Jack. **Deus: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. **Also Sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen**. Norderstedt: GRIN Verlag, 2009.

\_\_\_\_\_. **Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik**. Teddington: Echo Library, 2006.

\_\_\_\_\_. **Visão Dionisíaca do Mundo**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **Jenseits von Gut und Böse: Zur Genealogie der Moral – Nietzsche Werke – Kritische Gesamtausgabe – VI2**. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968.

NUNES, Benedito. **Passagem para o Poético: Filosofia e Poesia em Heidegger**. São Paulo: Ed. Ática, 1986.

PALUMBO, Cecília Inés Avenatti. **Lenguajes de Dios para el siglo XXI: Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos**. Juiz de Fora: Edições Subiáco/ Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de Teología Universidad Católica Argentina, 2007.

RICOEUR, Paul. **Del texto a la acción: Ensayos de hermenêutica II**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

\_\_\_\_\_. **Metáfora viva**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

- \_\_\_\_\_. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Interpretação e Ideologias**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Le Mal**: Um défi à la philosophie et à la théologie. Genève : Labor et Fides, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Ensaio sobre a Interpretação Bíblica**. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

SCHULTZ, Adilson. **Agenciamentos teórico-metodológicos básicos para o estudo do lugar do Protestantismo no imaginário religioso brasileiro a partir do encontro da Teologia com a Literatura** (na Casa de João Guimarães Rosa) In Protestantismo em Revista, v. 01, n.01, out/dez., São Leopoldo:NEPP, 2002, [s.n.]

VILLAS BOAS, Alex. **Teologia e Poesia**: A busca de sentido em meio às paixões em Carlos Drummond de Andrade como possibilidade de um pensamento poético teológico. Sorocaba: Editora Create/Instituto de Teologia João Paulo II, 2011.

## 2.3. BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA DE TEOLOGIA

### 2.3.1. TEOLOGIA BÍBLICA

- BÍBLIA SACRA. **Utriusque Testamenti**: Editio Hebraica et Graeca. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1993.
- BAYLEY, Kenneth. **Poet and Peasant**: Through Peasant Eyes – A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke. Grand Rapids/MI/Eerdmans, 1983.
- BORNKAMM, Günther. **Jesus de Nazaré**. Teológica: São Paulo, 2005.
- BRUNOT, Amédée; BOADA, Enrique. **El gênio literario de San Pablo**. Madrid: Taurus, 1959.
- DAVILA, James (ed). **The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism & Early Christianity**: Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001 (St. Mary's College, Scotland). Koninklijke Brill, Leiden, 2003.
- DHORME, Édouard. **La Poésie Biblique**: Introduction à la Poésie Biblique et trente chants de circonstance. Collection de la "Vie Chrétienne". Paris: Édition Bernard Grasset, 1931.
- DUNN, James. **A teologia do apóstolo Paulo**. Paulus: São Paulo, 2003.
- SCHÖKEL, Luis Alonso et. al. A Bíblia e seu contexto – Col. Introdução ao Estudo da Bíblia. São Paulo: Edições Ave-Maria, 1994.
- ESPINEL, José Luis. **La poesia de Jesús**. Salamanca: San Esteban, 1986.
- HASEL, Gerhard F. **Teologia do Novo Testamento**: Questões Fundamentais no Debate Atual. Rio de Janeiro: Juerp, 1988.
- HEDRICK, Charles. **Parable as Poetic Fictions**: The Creative Voice of

Jesus. Massachusetts: Hedrikson, 1994.

HESCHEL, Abraham Joshua. **The Prophets**: vol. I-II. Peabody: Hendrickson Publishers, 2007.

HUTTUNEN, Niko. **Paul and Epictetus on Law**: A Comparison. New York: T&T Clark International, 2009.

JEREMIAS, Joachim. **As Parábolas de Jesus**. 9ª edição. São Paulo: Editora Paulus, 2004.

LEWIS, C.S. **Reflections on the Psalms**. New York: Harcourt/Brace/Jovanovich, 1958.

MEYNET, Roland. **Traité de rhétorique biblique**: Col. Rhétorique Sémitique, 4. Paris: Lethielleux, 2008.

PAGOLA, José Antonio. **Jesús**: Aproximación histórica. 8ª Edición. Madrid: PPC, 2008.

PÉREZ, G. A.; MARTÍNEZ, F. G.; FERNÁNDEZ, M. P. **Literatura Judaica Intertestamentária**: Col. Introdução ao Estudo da Bíblia – Vol. IX. São Paulo. Editora Ave-Maria, 1996.

SCHÖKEL, Luis Alonso. **El hombre de hoy ante la Biblia**. Barcelona : J. Flors, 1959.

\_\_\_\_\_. **Estudos de Poética Hebrea**. Barcelona: Juan Flors, Editor, 1963.

\_\_\_\_\_. **A Palavra Inspirada**: A Bíblia à luz da Ciência da Linguagem. Edições Loyola: São Paulo, 1992.

\_\_\_\_\_. **A Manual of Hebrew Poetics**. Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2000.

SCOTT, Brandon Bernard. **Jesus, Symbol-Maker for the Kingdom**. Filadelfia: Fortress Press, 1981.

SKEHAN, Patrick W. **Studies in Israelite Poetry and Wisdom**. The Catholic Biblical Quarterly – Monografy Series I. Washington, 1971.

MALANGA, Eliana Branco. **A Bíblia Hebraica como obra aberta**: uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP/FAPESP, 2005.

VANNI, Ugo. **La struttura letteraria dell' Apocalisse**. Morceliana: Bréscia, 1980.

### 2.3.2. TEOLOGIA PATRÍSTICA E MEDIEVAL

AUGUSTIN. **Dialogues Philosophiques**. Texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de Pierre de Labriolle. Paris : Desclée de Brouwer, 1939. (Oeuvres de Saint Augustin. 1re Série. Opuscles.)

ATHANASE D' ALEXANDRIE. **Contre les Païens**. Col. Sources Chrétiennes, nº 18. Paris: Éditions du Cerf, 1946.

BERNARD DE CLAIRVAUX. **Sources divers**: Tome II (Sermons 23-69). Col. Sources Chrétiennes, vol. 518. Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.

\_\_\_\_\_. **Éloge de la Nouvelle Chevalerie, Vie de Saint Malachie, Épitaphe, Hymne, Lettres.** Col. Sources Chrétiennes, vol. 367. Paris: Éditions du Cerf, 1990. (Ouvres Completes XXXI).

\_\_\_\_\_. **L'Amour de Dieu/La Grâce et le Libre Arbitre.** Col. Sources Chrétiennes, n. 393. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993. (Ouvres Completes XXIX).

BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; Renault, Laurence. **As Paixões Antigas e Medievais:** Teorias e críticas das paixões. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

CARVALHO, Margarida Maria de. **Paideia e Retórica no séc. IV d.C:** A construção da imagem do Imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno. São Paulo: Annablume Editora, 2010.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE. **Les Stromates I.** Col. Sources Chrétiennes, vol. 30. Paris: Éditions du Cerf, 1931.

\_\_\_\_\_. **Les Stromates II.** Col. Sources Chrétiennes, vol. 38. Paris: Éditions du Cerf, 1954.

\_\_\_\_\_. **Les Stromates V.** Col. Sources Chrétiennes, vol. 278. Paris: Éditions du Cerf, 1981.

\_\_\_\_\_. **Le Pédagogue I.** Col. Sources Chrétiennes, vol. 70. Paris: Éditions du Cerf, 1960.

CYRILLE D'ALEXANDRIE. **Sur la Trinité III.** Col. Sources Chrétiennes, nº 246 – Paris: Éditions du Cerf, 1978.

\_\_\_\_\_. **Commentary on the Gospel of St. Jean.** Books I-VI. Oxford: Pusey, 1872.

COSAERT, Carl. P. **The Text of the Gospel in Clement of Alexandria:** Col. The New Testament in the Greek Fathers. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.

DANIELOU, Jean. **A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicea:** Vol. I – The Theology of Jewish Christianity. Philadelphia: Westminster Press, 1964.

DE BRUYNE, Edgar. **Historia de la estética:** vol. II - La Antigüedad Cristiana/ La Edad Media. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Católica, 1963.

DROBNER, Hubertus R. **Manual de Patrologia.** Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

EVAGRIO PÔNTICO. **Obras espirituales.** Madrid: Editorial Ciudad Nueva, c1995. (Biblioteca de Patrística: v. 28).

\_\_\_\_\_. **Scholies aux Proverbes.** Col. Sources Chrétiennes, vol. 340. Paris: Éditions du Cerf, 1987.

GILSON, Étienne. **La philosophie au moyen age:** des origines patristiques a la fin du XIVe siècle. Paris: Payot, 1952.

GONZÁLES, Justo L. **A History of Christian Thought, vol. 1:** From the Beginnings to the Council of Chalcedon. Nashville: Abingdon, 1970.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE. **La Passion du Christ**. Col. Sources Chrétiennes, n° 149. Paris: Editions du Cerf, 1969.

\_\_\_\_\_. **Discours 1-3**. Col. Sources Chrétiennes, n° 247 – Paris: Editions du Cerf, 1978.

\_\_\_\_\_. **Discours 27-31**. Col. Sources Chrétiennes, n° 250 – Paris: Editions du Cerf, 1978.

\_\_\_\_\_. **Discours 38-41**. Col. Sources Chrétiennes, n° 350 – Paris: Editions du Cerf, 1990.

GREGORII THEOLOGI. **Opera Omnia**. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, PG 37-38.

GREGORIUS NYSSENUS. **Patrologiae Cursus Completus**, Series Graeca, PG 44.

\_\_\_\_\_. **La Gran Catequesis**, Col. Biblioteca Patrística. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1994.

GRENIER, A. **La Vie et le Poésies de Saint Gregoire de Nazianze**. Clemont-Ferrand: Typographie de Paul Huber: 1858.

IRINEU DE LYON, **Contre les hérésies, livre IV, I, 2**. Col. Sources Chrétiennes, n. 100. Paris: Éditions du Cerf, 1965.

JUSTIN. **Apologie pour les Chrétiens**. Col. Sources Chrétiennes, n° 507. Paris: Éditions du Cerf, 2006.

LUBAC, Henri de. **Exégèse Médiévale: Les quatre sens de l'Écriture - Première Partie I**. Aubier: Editions Montaigne, 1959.

\_\_\_\_\_. **Exégèse Médiévale: Les quatre sens de l'Écriture - Seconde Partie I**. Aubier: Editions Montaigne, 1961.

JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo e Paidéia grega**. Lisboa: Edições 70, 1991.

JOURNEL, Rouët M.J. **Enchiridion Patristicum**. Herder Typographus Editor Pontificius: Friburg Brisgoviae, 1913.

KOESTER, Helmut. **History, Culture, and Religion of the hellenistic Age**. Philadelphia: Fortress Press/ Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983.

MARGERIE, Bertrand de. **Introduction à l'Histoire de l'Exégèse – III. Saint Augustin**. Col. Initiations. Paris: Éditions du Cerf, 1983.

MONMOUTH, Geoffrey. **Britannie utriusque regum principum origo & gesta insignia**. BNF – Bibliothèque nationale de France, 1508.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. **História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina: vol. I – de Paulo à Era Constantiniana**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. **História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina: vol. II – Do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média – Tomo 1**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

ORÍGENES. **Homélie sur le Cantique des cantiques**. Paris: Editions du

Cerf, 1966. (Col. Sources Chrétiennes: v. 37).

PSEUDO-DIONÍSIO, O **Areopagita. Obras Completas.** São Paulo: Paulus, 2004.

SPINELLI, Miguel. **Helenização e Recriação de Sentidos: A Filosofia na Época de Expansão do Cristianismo – Séculos II, III e IV – Col. Filosofia, nº 145.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

### 2.3.3. TEOLOGIA ESCOLÁSTICA

BELLARMIINO, Roberto. **Elevação da mente a Deus pelos degraus das coisas criadas.** São Paulo: Edições Paulinas, 1955.

BRODRICK, James. S. **Roberto Bellarmino.** Milano: Editrice Àncora, 1965.

BULMAN, Raimond; PARRELLA, Frederick (org). **From Trent to Vatican II: Historical and Theological Investigations.** Oxford: University Press, 2006.

DE GUIBERT, Joseph. **La Spiritualité de la Compagnie de Jésus:** Bibliotheca Instituti Historici Societas Iesu – vol. IV. Roma: Instituti Historici S. I., 1953.

DEMKOVICH, Michael. **Introdução a Mestre Eckhart.** São Paulo: Paulinas, 2005.

EBELING, Gerhard. **O Pensamento de Lutero: uma introdução.** Sinodal: São Leopoldo, 1988.

ECKHART, Meister. **Sobre o Desprendimento.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo. **Santo Inácio de Loyola: Nova Biografia.** São Paulo: Edições Loyola, 1991.

JOHSON, Willian S.; LEITH, John H. **Reformed Reader: A Sourcebook in Christian Theology.** Westminster: John Knox Press, 1993.

JOSAPHAT, Carlos. **Paradigma Teológico de Tomás de Aquino.** São Paulo: Paulus/EDT:Escola Dominicana de Teologia, 2012.

LAUAND, L.Jean. **Filosofia, Linguagem, Arte e Educação: 20 Conferências sobre Tomás de Aquino.** São Paulo: CEMOrOc: EDF-FEUSP/ESDC/Factash Editora, 2007.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Die philosophischen Schriften.** Band IV. Berlim: Weissmach Buchhandlung, 1880.

\_\_\_\_\_. **Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal: suivi de La monadologie.** Paris: Aubier, 1962.

\_\_\_\_\_. **Discurso de metafísica.** Lisboa: Colibri, 1995. (Universalia. Série Ideias).

PANOFSKY, Erwin. **Gothic Architecture and Scholasticism.** Cleveland: The World Publishing Co., 1957.

MENESES, Paulo Gaspar de. **O Conhecimento Afetivo em Santo Tomás**. Col. CES. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

SAN IGNACIO DE LOYOLA. **Obras Completas**. Col. BAC, n. 86. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

\_\_\_\_\_. **Exercícios Espirituais**. 6ª. Edição - São Paulo: Edições Loyola, 1997.

SUÁREZ, Francisco. **Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola**: Una Defensa. Introducción, notas y traducción de Josep Giménez Melià. Bilbao: Ediciones Mensajero/Santander: Ediciones Sal Terrae, 2003.

TERESA DE JESUS. **Obras Completas**: 4ª Edição. São Paulo: Edições Loyola/Edições Carmelitanas, 2009.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica. Vol. I**: I Parte (questões 1-43). São Paulo: Edições Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica. Vol. II**: I Parte (questões 44-119). São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica. Vol. III**: I Seção da II Parte (questões 1-48). São Paulo: Edições Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica. Vol. IV**: I Seção da II Parte (questões 49-114). São Paulo: Edições Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica. Vol. V**: II Seção da II Parte (questões 1-56). São Paulo: Edições Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica. Vol. VI**: II Seção da II Parte (questões 57-122). São Paulo: Edições Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica. Vol. VII**: II Seção da II Parte (questões 123-189). São Paulo: Edições Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica. Vol. VIII**: III Parte (questões 1-59). São Paulo: Edições Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica. Vol. IX**: III Parte (questões 60-90). São Paulo: Edições Loyola, 2006.

VENARD, Olivier-Thomas. **Littérature et Théologie**: Une saison en enfer – Thomas d'Aquin Poète Théologien vol. I. Genève: Ad Solem, 2002.

#### 2.3.4. TEOLOGIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

ACERBI, Antonio. **Due Ecclesiologie**: Ecclesiologia giuridica Ed ecclesiologia di comunione nella "lumen gentium". Col. Nuovi Sagge Teologici. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1975.

ALFARO, Juan. **Cristologia y Antropologia**. Temas Teologicos Actuales. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973.

BALTHASAR, Hans Urs von. **Gloria: Una Estética Teológica. Vol. 1**: La Percepción de la Forma. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985.

\_\_\_\_\_. **Gloria: Una Estética Teológica. Vol. 2**: Estilos



Eclesiásticos. Madrid: Ediciones Encuentro, 1986.

\_\_\_\_\_. **Gloria: Una Estética Teológica. Vol. 3:** Estilos Laicales. Madrid: Ediciones Encuentro, 1986.

\_\_\_\_\_. **Gloria: Una Estética Teológica. Vol. 4:** Metafísica – Edad Antigua. Madrid: Ediciones Encuentro, 1986.

\_\_\_\_\_. **Gloria: Una Estética Teológica. Vol. 5:** Metafísica – Edad Moderna. Madrid: Ediciones Encuentro, 1986.

\_\_\_\_\_. **Gloria: Una Estética Teológica. Vol. 6:** Antiguo Testamento. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ensayos teológicos. II.** Sponsa Verbi. 2.ed. Madrid: Encuentro, Cristiandad, 2001.

\_\_\_\_\_. **Theo-Drama:** Theological Dramatic Theory – vol. I: Prolegomena. San Francisco: Ignatius Press, 1988.

\_\_\_\_\_. **Cordula ovverosia il caso serio.** 5ª ed. Brescia: Queriniana, 1993.

\_\_\_\_\_. **Teologia da História.** São Paulo: Novo Século/Fonte Editorial, 2005.

\_\_\_\_\_. **Textos de Ejercicios Espirituales.** Selección e introducción por Jacques Servais. Col. Manresa. Bilbao: Ediciones Mensajero/Santander: Ediciones Sal Terrae, 2009.

BARTH, Karl. S. **Anselme, Fides Quaerens Intellectum:** La preuve de l'existence de Dieu. Geneve: Labor et Fides, 1985.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Em tudo amar e servir:** Mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola. Col. Fé e Realidade, 28. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

DOMINGUEZ, Luis Maria García. **Las Afecciones Desordenadas:** influjo del subconsciente en la vida espiritual. Col. Manresa. Bilbao: Ediciones Mensajero/Santander: Ediciones Sal Terrae, 1992.

DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos. **Psicodinâmica de los Ejercicios Ignacianos.** Col. Manresa. Bilbao: Ediciones Mensajero/Santander: Ediciones Sal Terrae, 2004.

ESTRADA, Juan Antonio. **A impossível teodiceia:** A crise da fé em Deus e o problema do mal. São Paulo: Paulinas, 2004.

\_\_\_\_\_. **Imagens de Deus:** A Filosofia ante a linguagem religiosa. São Paulo: Editora Paulinas, 2007.

FABRO, Cornelio. **La svolta antropologica di Karl Rahner.** Col. Problemi attuali. Milano: Rusconi Editore, 1974.

FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (dir). **Mysterium Salutis:** Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik – Band I: Die Grundlagen Heilsgeschichtlicher Dogmatik. Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger Verlag, 1965.

O'COLLINS, Gerald. **Teologia Fundamental.** São Paulo, Edições

Loyola, 1991.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar: A Virada Hermenêutica da Teologia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Como Fazer Teologia Hoje: hermenêutica Teológica**. São Paulo, Editora Paulinas, 1989.

GOFFI, Tullo; SECONDIN, Bruno. **Problemas e Perspectivas de Espiritualidade**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

GUARDINI, Romano. **El universo religioso de Dostoyevski**. Buenos Aires. 1954.

HARNACK, Gustav Adolf von. **Lehrbuch der Dogmengeschichte: Vol III**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.

HOWSARE, Robert. **Hans Urs von Balthasar and Protestantism: The Ecumenical Implications of His Theological Style**. London: T&T Clark International, 2005.

LEERS, Bernardino. **Teologia Moral, Ciências Humanas e Sabedoria Popular: Um Tripé que deu certo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

LIBÂNIO, João Batista. **Teologia da Revelação a Partir da Modernidade**. Col. Fé e Realidade. São Paulo, Edições Loyola, 1992.

LOPES GONÇALVES, Paulo Sérgio. **Ontologia Hermenêutica e Teologia**. Aparecida: Editora Santuário, 2011.

KOLVENBACH, Peter-Hans. **Decir... al «Indecible»**: Estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Bilbao: Ediciones Mensajero/Santander: Ediciones Sal Terrae, 1999.

MARX, Walter. **Transfer des Sakralen**: Die Säkularisierung christlicher Denkformen, Motive in Cervantes' Don Quijote, Frankfurt: Lang, 2008.

METZ, Jean Baptist. **La foi dans l'histoire et dans la société**: Essai d'une Théologie Fondamentale Pratique. Col. Cogitatio Fidei, n. 99. Paris: Cerf, 1999.

MIRANDA, Mário de França. **O Mistério de Deus em nossas vidas: A Doutrina Trinitária de Karl Rahner**. Col. Fé e Realidade, n. 1. São Paulo, 1975.

MOLTMANN, Jürgen. **Trindade e Reino de Deus**: Uma contribuição para a Teologia. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

MONDIN, Battista. **Antropologia Teológica**: História, Problemas e Perspectiva. São Paulo: Editora Paulinas, 1986.

MORO, Ulpiano Vázquez. **A orientação espiritual**: mistagogia e teografia. Col. Leituras & Releituras 3. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MOUROUX, Jean. **L'Expérience Chrétienne**: Introduction a une Théologie. Paris: Aubier/Éditions Montaigne, 1954.

NEUSNER, Jacob. **Un Rabino habla con Jesús**. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.

PÁDUA, Lucia P.; CAMPOS, Monica B. **Santa Teresa**: Mística para

Nosso Tempo. São Paulo: Editora Reflexão, 2011.

PASTOR, Félix Alexandre. **Semântica do Mistério**: A Linguagem Teológica da Ortodoxia Trinitária. São Paulo: Edições Loyola/ Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 1982.

\_\_\_\_\_. **A lógica do inefável**. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

PRZYWARA, Erich. **Deus semper maior**: Theologie der Exerzitien. vol. I. Freiburg im Breisgau. Herder, 1938.

PUERTO, Mercedes Navarro. **Proceso del yo-alma em Las Moradas de Sta. Teresa**: Dinâmica e interpretação psicológica. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1992.

QUERALT, Antonio. **Il ruolo dello Spirito Santo nella Spiritualità Ignaziana**. Roma: Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1991.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus**: Por uma Nova Imagem de Deus. São Paulo: Paulinas, 2001.

\_\_\_\_\_. **Repensar o Mal**: Da Ponerologia à Teodiceia. São Paulo: Paulinas, 2011.

RATZINGER, Joseph. **Rapporto sulla fede**. Roma: Paoline, 1985.

\_\_\_\_\_. **El Dios de los Cristianos**: meditaciones. Coleccion imagen e verdad – n. 20. Salamanca: Ed. Sígueme, 2005.

\_\_\_\_\_. **Jesus de Nazaré**. São Paulo: Editora Planeta, 2007.

\_\_\_\_\_. **Dogma e Anúncio**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. **Natureza e Missão da Teologia**. Petrópolis: Vozes, 2008.

RIEGER, Joerg. **Lembrar se dos pobres**: o desafio da teologia no século XXI. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

RUSH, Ormond. **The Reception of Doctrine**: An Appropriation of Hans Robert Jaus' Reception Aesthetics and Literary Hermeneutics – Col. Serie Teologia, 19 (Tesi Gregoriana). Roma: Editrice Pontifica Università Gregoriana, 1997.

SCHILLEBEECKX, Edward. **História Humana**: Revelação de Deus. São Paulo: Paulus, 1994.

SESBOÛE, Bernard (dir). **O Homem e sua Salvação (séculos V-XVII)**: História dos Dogmas – Tomo 2. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. **Karl Rahner**: Itinerário Teológico. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

SOBRINO, Jon. **Onde está Deus?** São Leopoldo: Editora Sinodal, 2007.

TEIXEIRA, Faustino. **Teologia das Religiões**: Uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995.

TERRA, João Evangelista M. **A Angeologia de Karl Rahner à luz dos seus Princípios Hermenêuticos**. Aparecida: Editora Santuário, 1996.

TERRAZAS, Santiago Madrigal. **Estudios de Ecclesiología Ignaciana**. Madrid: Universidad Pontificia Comillas/Henao:Desclée De Brouwer,

2002.

VORGRIMLER, Herbert (dir). **Wagnis Theologie**: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1979

\_\_\_\_\_. **Karl Rahner**: Experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento. São Paulo: Paulinas, 2006.

### 2.3.5. TEOLOGIA MAGISTERIAL

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Donum Veritatis**: Instrução sobre a Vocação Eclesial do Teólogo. São Paulo: Paulinas, 1990.

COMPÊNDIO DO VATICANO II: Constituições, Decretos e Declarações – 28ª Edição – Petrópolis: Ed. Vozes, 2000.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO (CELAM). **Documento de Aparecida**: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília: Edições CNBB/São Paulo: Paulus/Paulinas, 2007

BENTO XVI. **Carta Encíclica Deus Caritas est**. São Paulo: Paulus/Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **Carta Encíclica Spes salvi**: sobre a Esperança cristã. São Paulo: Paulus/Loyola, 2007.

De BUJANDA, J.M. (dir). **Index des Livres Interdits (1600-1966)**: Centre d'Études de La Renaissance - Université de Sherbrooke. . Médiaspaul Montreal: Librairie Droz Genève, 2002.

### III. BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ABBAGNANO. Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ARGAN, Giulio Carlo. **Storia dell'Arte**. Firenze: Nuova Italia Editrice, 1994.

ARISTÓTELES. **Aristotelis opera omnia graece et latine**. Parisiis : Firmin-Didot et Socii, 1927. 5 v.

\_\_\_\_\_. **The complete works of Aristotle**: the revised Oxford translation. Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1984. 2 v.

\_\_\_\_\_. **Poética/ PERI POIHTIKHS**. Ed. Bilíngüe. São Paulo: Ars Poetica, 1993.

\_\_\_\_\_. **Metafísica**. texto em grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. São Paulo : Edições Loyola, 2002. 3 v.

\_\_\_\_\_. **Retórica das Paixões**. Martins Fontes, 2003.

ATRAN, Scott. **Cognitive foundations of natural history**: towards an anthropology of science. Cambridge: Cambridge University Press. 1990.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

\_\_\_\_\_. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. Col. Antropologia. Petrópolis: Vozes, 1985.

\_\_\_\_\_. **Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido**: A orientação do homem moderno. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

BOECHAT, Walter. **A Mitopoese da Psique**: Mito e individuação. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

BORNHEIM, Gerd. **Curso de Filosofia**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1989.

BRÉHIER, Émile. **Histoire de la Philosophie** : Tome Premier - L'Antiquité et le Moyen Age. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

\_\_\_\_\_. **Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1950. (Études de philosophie médiévale: 8).

BIGG, Charles. **The Christian Platonists of Alexandria**: the 1886 Bampton lectures. Oxford: Clarendon Press, 1968.

CASTRO, Dagmar Silva Pinto de. (org). **Fenomenologia e Análise do Existir**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000.

CRITELLI, Dulce Mára. **Analítica do Sentido**: Uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica. São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.

DE BONI, Luis A; PICH, Roberto (orgs). **A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval**. Coleção Filosofia, n. 171. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio: 1976.

DESCARTES, René. **As Paixões da Alma**: Um tratado sobre as paixões humanas em 212 temas. São Paulo: Editora DPL, 2004.

DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. **Mimesis e Racionalidade**: A Concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno. Col. Filosofia. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

FERRAZ JÚNIOR, Tercio Sampaio. **Introdução ao Estudo do Direito**. 4ª Ed. São Paulo: Atlas, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, Freud e Marx**: Theatrum Philosophicum. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004. (Humanística; 7).

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

\_\_\_\_\_. **Brief Über den Humanismus**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000.

\_\_\_\_\_. **Sobre a Questão do Pensamento**. Col. Textos Filosóficos.

Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **História da Filosofia:** De Tomás de Aquino a Kant. Col. Textos Filosóficos. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Introdução à Filosofia.** São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. (Visão de Mundo).

\_\_\_\_\_. **Interpretações Fenomenológicas Sobre Aristóteles:** Introdução à Pesquisa Fenomenológica. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

IMODA, Franco. **Psicologia e Mistério:** O desenvolvimento humano. São Paulo: Editora Paulinas, 1996.

JASPERS, Karl. **Nietzsche y el Cristianismo.** Buenos Aires: Editorial Deucalión, 1955.

KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft:** Band II. Königsberg: Im Insel-Verlag, 1787. (Werke in Sechs Bänden).

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura.** Col. Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

KIERKGAARD, Søren. **O Conceito de Angústia.** Petrópolis: Editora Vozes/Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

LAUAND, Jean L. **Antropologia e Educação:** Ideias, Ideais e História. São Paulo: Factash Editora/Núcleo de Estudos de Antropologia UNIFAI/CEMOrOC-EDF-FEUSP, 2011

\_\_\_\_\_.; VIEIRA MACHADO, E.; MILITÃO DA SILVA, J.(orgs). **Filosofia e Educação:** Interfaces – vol. 2. São Paulo: Factash Editora/CEMOrOc-FEUSP, 2011.

LONERGAN, Bernard. **Method in Theology.** New York: Herder and Herder, 1972.

\_\_\_\_\_. **Metaphysics as Horizon.** Toronto: University of Toronto Press, 1988. (Collected Works of Bernard Lonergan: Volume 4).

LUHMANN, Niklas. **Introdução à Teoria dos Sistemas.** Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

LUKAS, Elisabeth. **Uma vida fascinante** – Coleção Noésis. Buenos Aires: Editorial San Pablo, 1994.

\_\_\_\_\_. **Psicologia Espiritual.** São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Psicologia Prática).

MARTELLI, Stefano. **A Religião na Sociedade Pós-Moderna.** São Paulo: Editora Paulinas, 1995.

MATTELART, Armand. **História da Sociedade da Informação.** São Paulo: Edições Loyola, 2002.

NOVAES, Adauto (org). **Os Sentidos da Paixão.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. **A Ideia de Verdade e a Educação.** São Paulo: Editora Convívio, 1978.

SECURATO, José Cláudio. **Economia:** História, conceitos e atualidades. São

Paulo: Saint Paul Institute of Finance/Saint Paul Editora, 2007.

SILVEIRA, Nise da. **Jung**: Vida e Obra. 14ª Edição. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

SMITH, Adam. **Teoria dos Sentimentos Morais**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999.

PEARSON, Alfred Chilton. **The Fragments of Zeno and Cleanthes**: with introduction and explanatory notes. London: C.J. Clay Publisher, 1891.

PEREIRA, Isidoro. **Dicionário Grego-Português/Português-Grego**. Coimbra: Gráfica de Coimbra, [s.d.].

PERINE, Marcelo (org.) **Estudos Platônicos**: Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

PETER, Richard. Viktor Frankl: **A Antropologia como Terapia**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.

PLATON. **Obras completas**. Madrid: Aguilar, 1966.

PHILON D'ALEXANDRIE. **La Migration d'Abraham**. Col. Sources Chrétiennes, n. 47. Paris: Les Édition du Cerf, 1957

\_\_\_\_\_. **De virtutibus**. Paris: Éditions du Cerf, 1962. (Les Ouvres de Philon d'Alexandrie: 26).

\_\_\_\_\_. **De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis**. Paris: Éditions du Cerf, 1963. (Les Ouvres de Philon d'Alexandrie: 7-8).

\_\_\_\_\_. **Quis rerum divinarum heres sit**. Paris: Éditions du Cerf, 1966. (Les Ouvres de Philon d'Alexandrie: 15).

\_\_\_\_\_. **De mutatione nominum**. Paris: Éditions du Cerf, 1964. (Les Ouvres de Philon d'Alexandrie: 18).

POPPER, Karl. **A Sociedade Aberta e seus Inimigos**: O Fascínio de Platão. Editora Itatiaia Limitada, 1974.

PUNTEL, Lorenz. **Ser e Deus**: Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Levinas e J-L. Marion. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

RAUSCHER, Josef. **Sprache und Ethik**: Die Konstitution der Spracher und der Ursprung des Ethischen in der Grund-konstellation von Antwort und Verantwort. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2001.

RIFKIN, Jeremy. **The Empathic Civilization**: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis. New York: Penguin Group, 2009.

ROCHA, Alessandro. **Experiência e Discernimento**: Recepção da Palavra numa Cultura Pós-moderna. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

ROCHA, Edgar Aquino. **Princípios de Economia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1972

RODRÍGUEZ, Víctor Gabriel. **O Ensaio como Tese**: Estética e Narrativa na composição do texto científico. São Paulo: Martins Fontes, 2012

SANDBACH, F. H. **Menandri Reliquiae Selectae**. Oxford: Clarendon Press, 1972.

SARTRE, Jean Paul. **O existencialismo é um humanismo**. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. **A náusea**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Dialética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

\_\_\_\_\_. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. 11ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

SCHRECKER, Paul. **La Estructura de la Civilización**. México:Fondo de Cultura Económica, 1975.

SUNG, Jung Mo. **Teologia e Economia**: Repensando a Teologia da Libertação e Utopias. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

THOM, Johan. **Cleanthes' Hymn to Zeus**. Text, Translation, and Commentary. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 33). Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

TOMÁS, Lia. **Ouvir o logos**: música e filosofia. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

VATTIMO, Gianni. **Después de la cristiandad**: por un cristianismo no religioso. Buenos Aires: Paidós, 2009.

VAZ, Henrique. C. Lima. **Mística e Filosofia**: Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. **Raízes da Modernidade**: Escritos de Filosofia, VII. São Paulo: Edições Loyola, 2002. (Coleção Filosofia).

VEYNE, Paul. **Quando nosso Mundo se tornou Cristão [312-394]**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2010.

VOS, Herman; VERVIER, Jacques. **Utopia Cristã e Lógica Econômica**: Tensões e diálogo. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Conferência sobre ética**: com dos comentários sobre la teoria del valor. Barcelona: Paidós/ICE – UAB, 1989.

ŽIŽEK, Slavoj. **Em defesa das causas perdidas**. São Paulo: Editora Boitempo, 2011.

#### IV. DISSERTAÇÕES E TESES

BARCELLOS, José Carlos. **A Fé e o Império**: Os Lusíadas no contexto da teologia e da espiritualidade católicas do séc. XVI. Trabalho Final (Pós-Doutorado em Literatura Portuguesa) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP, São Paulo, 2001.

PEREIRA FILHO, Antonio José. **Linguagem e Práxis**: Vico e a crítica à concepção cartesiana da linguagem. 2010. 258 f. Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, Departamento de Filosofia, São Paulo, 2010.

TENÓRIO, Waldecy. **A bailarina andaluza**: A lucidez, a esperança e o sagrado na poesia de João Cabral. Tese (Doutorado). São Paulo: Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1955.

#### V. REVISTAS ESPECIALIZADAS

CAMINHANDO. São Bernardo do Campo. UESP.



- CIBERTEOLOGIA: Revista de Teologia & Cultura. São Paulo: Paulinas.
- COMMUNIO: International Catholic Review. Washington: Communio.
- CONCILIUM: International Journal of Theology. London: SCM. Canterbury Press.
- DOIS PONTOS. Curitiba: UFPR.
- ESTUDOS AVANÇADOS. Revista do Instituto de Estudos Avançados: Universidade de São Paulo (IEA-USP).
- FORMA BREVE. São José dos Campos: UNESP.
- GEIST UND LEBEN: Zeitschrift für Christliche Spiritualität. Köln: Echter Verlag.
- HORIZONTE. Dossiê: Religião e Literatura. Belo Horizonte: Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Minas.
- HUMANITAS BRESCIA. Brescia: Morcelliana.
- IVITRA-Instituto Virtual Internacional de Traducción. Alicante: Universidade de Alicante/eHumanista Editorial. Disponível em <<http://www.ivitra.ua.es/>>.
- JOURNAL OF EARLY CHRISTIAN STUDIES. Maryland: The John Hopkins University Press.
- LINGUISTISCHE BERICHTE. Tübingen: Helmut Buske Verlag.
- NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE. Bruxelles: Institut d'Études Théologiques.
- NUMEN: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião. Juiz de Fora: UFJF.
- PENÍNSULA: Revista de Estudos Ibéricos. Porto: Universidade do Porto.
- PERSPECTIVA TEOLÓGICA: Revista da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte.
- RECHERCHES DE SCIENSE RELIGIUSE. Paris: Centre national de Lettres.
- REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS, LÍNGUAS E LITERATURAS. Porto: Universidade do Porto.
- REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA. São Paulo: PUC-SP.
- REVISA EM PAUTA. Porto Alegre: UFRGS.
- REVISTA FÊNIX DE HISTÓRIA E ESTUDOS CULTURAIS. NEHAC – Núcleo de Estudos em História Social da Arte e da Cultura. Uberlândia: UFU-MG.
- REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN.
- RIBLA: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana. Petrópolis: Editora Vozes.
- Síntese – Revista de Filosofia. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Teologia dos Jesuítas (FAJE).

TEOLOGÍA Y VIDA. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile

TRABALHOS EM LINGUÍSTICA APLICADA. Campinas: Instituto de Estudos da Linguagem IEL-UNICAMP.

VIGILIAE CHRISTINAE. Literature Department: University of Chicago.

## VI. REVISTAS E SITIOS ELETRÔNICOS

AISTHE – Revista da Linha de Estética do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponível em <<http://www.ifcs.ufrj.br/~aisthe/>>

AURELII AUGUSTINI OPERA OMNIA. Nuova Biblioteca Agostiniana. Roma: Città Nuova Editrice. Disponível em <<http://www.augustinus.it/index2.htm>>.

AQUINATE - Revista Eletrônica de Estudos Tomistas. Disponível em <<http://www.aquinate.net>>.

BIBLIOTHECA AUGUSTANA. Hochschule Augsburg. Disponível em <<http://www.hs-augsburg.de/>>.

CURRENTS IN BIBLICAL RESEARCH. Disponível em <<http://cbi.sagepub.com/content/10/1/119>>

HENOCH: Studies in Judaism and Christianity from Second Temple to Late Antiquity. Disponível em <[http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000501014&local\\_base=RMB01](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000501014&local_base=RMB01)>

JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE. (The Society of Biblical Literature). Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/3261284>>.

JOURNAL OF THE HISTORY OF IDEAS. Published by University of Pennsylvania Press. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/2710006>>.

JOURNAL OF THEOLOGICAL STUDIES. United Kingdom: Biblical Studies. Disponível em <<http://www.biblicalstudies.org.uk/>>.

MIGNE, Jacques-Paul. PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS. SERIES GRAECA. Montreal: Bibliothecae Cleri Universae, 1965. [Patrologiae graeca, PG 8; 37-38; 44]. Disponível em <<http://www.roger-pearse.com/weblog/patrologia-graeca-pg-pdfs/>>

MIGNE, Jacques-Paul. PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS. SERIES LATINA. Montreal: Bibliothecae Cleri Universae, 1965.[ Patrologiae latina, PL 32-45].

Disponível em <<http://www.roger-pearse.com/weblog/patrologia-latina-pl-pdfs/>>

NIETZSCHE CRONICLE. Dartmouth College. Disponível em <<http://www.dartmouth.edu/>>.

RENAISSANCE QUARTERLY. Published by The University of Chicago Press on behalf of the Renaissance Society of America. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/2859859>>.

REVISTA BRATHAIR DE ESTUDOS CELTAS E GERMÂNICOS. Revista ligada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual do Maranhão. Disponível em < <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/index>>.

REVISTA FRONTEIRAZ. São Paulo: Pontifícia Universidade de São Paulo (PUC-SP). Disponível em < <http://www.pucsp.br/revistafronteiraz/>>.

VISO CADERNOS DE ESTÉTICA APLICADA. Disponível em < <http://www.revistaviso.com.br/>>.

TEOLITERÁRIA: Revista Brasileira de Literaturas e Teologias. Associação Latino Americana de Literatura e Teologia. Disponível em <[www.teoliteraria.com](http://www.teoliteraria.com)>.

SANCTA SEDIS. Disponível em <[www.vatican.va](http://www.vatican.va)>.

ZEITUNG. Disponível em < <http://homes.rhein-zeitung.de/>>.

NIETZSCHE SOURCE. Disponível em <<http://www.nietzschesource.org/>>.

NIETZSCHE.TV: WERKE, BIOGRAPHIE & ZITATE VON FRIEDRICH NIETZSCHE. Disponível em < <http://www.nietzsche.tv/die-froehliche-wissenschaft.html>>.