

## A questão da salvação entre *logos* e *poiesis*: elementos para uma soteriologia sapiencial

The question of salvation between *logos* and *poiesis*: elements to a sapiencial soteriology

Alex Villas Boas

Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
alex.boas@pucpr.br

**Palavras-chave:** Soteriologia, escatologia, K. Rahner, E. Levinas, J. Lacan, teologia e literatura.  
**Keywords:** Soteriology, Eschatology, K. Rahner, E. Levinas, J. Lacan, Theology and Literature.

Ao dialogar Teologia e Literatura se propõe aqui o que se chama de Teopatodiceia, enquanto a questão do sentido de Deus é vista dentro da busca do sentido humana, e como impacta na produção de subjetividades [*pathos*] e práticas constitutivas de novos *ethos* [*diké*] (Villas Boas, 2016a). Dentro desta perspectiva, o sentido ou *logos* possível sobre o *theós* se desdobra de uma tarefa segunda de assimilar um princípio de não contradição à tarefa primeira de oferecer uma semântica do Mistério experimentado como um excesso de sentido (Gesché, 2005, p. 96-98). Tal excesso de sentido, com frequência é apresentado como alternativa a falta de sentido oriunda das experiências de absurdo, entendendo tal perspectiva como salvífica, existencialmente e em sua forma político-social, o caos expresso na injustiça e violência. A salvação nesse aspecto mais imanente se dirigiria, portanto, a esse exercício de oferecer um sentido à interioridade humana, em suas diversas acepções ao longo da história, que repercutisse em uma forma de exterioridade de ação organizacional da sociedade. Apesar de ab-rogarem uma alternativa ao absurdo as narrativas de salvação sempre se depararam com um *eterno retorno* da experiência do mal, e sua reminiscência mais letal, a disseminação da maldade, especialmente em sua forma contemporânea de banalidade.

Nesse caso, a tarefa do *logos* incidiria sobre uma espécie de correção de rota das narrativas de salvação, engendrando assim uma soteriologia, enquanto raciocínio rígido capaz de mapear a opinião *mais verdadeira*, uma *ortodoxia*, que superasse as perspectivas fracionadas das sabedorias narrativas para se obter uma *epísteme*, enquanto verdade mais essencial. Contudo, em função dessa abordagem platônico-epistemológica, se engendra uma política exorcista das abordagens

heterogêneas, que por se serem naturalmente limitadas, não convergem para a verdade. A expressão concreta desse exorcismo soteriológico se dá com a expulsão dos poetas na *Republica* platônica (Teeteto, 151e-210b; *Republica*, Livro II e X).

Na medida que a *episteme* platônica entende a metafísica como a procura de um mundo ideal, a soteriologia no Ocidente se desloca inevitavelmente para o âmbito da escatologia, como espaço da perfeição a ser imitado, como forma de participação em que a salvação foi entendida como adequação da realidade a uma abstração lógica de perfeição, seja no platonismo, seja na influência que tal filosofia exerce no Cristianismo, especialmente no agostinianismo político, no cartesianismo romântico da ideia da Ciência Moderna, ou mesmo nas formas de romantismo político que sustentaram as expressões de totalitarismo, de direita e de esquerda, do Século XX. Todos esses âmbitos possuíram uma concepção escatológica de futuro.

Também, por essa herança de abstração a filosofia analítica coloca em cheque a credibilidade de linguagem teológica, na medida em que tal linguagem deixa de se ater a compreensão da realidade humana, para se dedicar as coisas supostamente celestes, causando no mínimo um mal-estar para a teologia (Díez, 1997, pp. 24-25).

## 1. Revisitando a salvação: da escatologia a sapiência

Uma análise mais apressada poderia incorrer, e não raro o faz, na completa inutilidade da questão soteriológica para a contemporaneidade, especialmente pela superação do pensamento metafísico, ou ao menos, de uma determinada forma de metafísica. Qualquer insistência na temática pode ser facilmente endeçada em alguma forma de reavivamento platônico, e, portanto, potencialmente totalitário, e se tal iniciativa for oriunda da teologia, fatalmente será tida como anacrônica na melhor das hipóteses, ou mais frequentemente, entendida como fundamentalista.

Conquanto, é um nome insuspeito, que propõe a recolocação da salvação para a cultura contemporânea, a saber, Luc Ferry, como forma de produção de sabedoria e interação com a realidade, resgatando exatamente na soteriologia a origem da ciência ocidental, inaugurando uma compreensão da realidade por meio da busca de correlação entre causa e efeito, como exercício de salvar do caos por um *logos*, tarefa nunca acabada (Ferry, 2006, p. 28). Revisitar a questão soteriológica exige a superação da platonização da religião no Ocidente, que resultou em uma platonização da cultura, o que significa em alguma medida recolocar o papel da cultura clássica, identificando suas tensões, especialmente entre poetas e filósofos, estes teólogos da Antiguidade, ou ainda como apontara Vico, criticando já a matematização do conhecimento cartesiano, repensar a metafísica a partir de Homero como lógica poética (2005, § 699).

Uma das dificuldades encontradas para a tarefa viquiana na filosofia do Século XX foi exatamente identificar Homero com uma síntese platônica da cultura grega, quando este na verdade é alvo da *Replública* do filósofo ateniense. Emmanuel Levinas vê na volta à Ítaca o “itinerário da filosofia” Ocidental, “uma complacência no Mesmo” e consequentemente “uma indiferença ao Outro” (Levi-

nas, 2012, pp. 43-44). Corroborar para a recusa de Homero a visão de Adorno e Horkheimer de ver em Ulisses o “bom burguês”, ou protótipo do homem moderno que “domestica” as forças incognoscíveis do mundo à custa da morte do imaginário (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 38). O Ulisses frankfurtiano representa as forças de resistências à mudança, tal qual um movimento conservador de manutenção da realidade, correspondendo a “volta ao Mesmo” levinasiano. Também Blanchot, seguido de Foucault, acusam Ulisses de pseudoherói grego, por não se deixar envolver pelo canto das sereias em sua tarefa de empreender a literatura como combate contra o absurdo da morte, uma forma de “escrever para não morrer”. Ulisses vence com a razão e não com a desrazão da literatura. (Blanchot, 2005, pp. 4-5).

Ademais, a visão que o filósofo lituano tem sobre Ulisses, em comparação a Abraão, acaba por considerar a cultura helênica clássica como convergente e harmoniosa, o que resulta na fusão da teologia dos poetas e o Deus dos filósofos, fusão que não é possível, pois o Deus dos filósofos é que depõe a teologia poética, e consequentemente depõe uma forma de soteriologia prática para que a escatologia ocupe o lugar da sapiência. Contudo, se dissociado criticamente os modos de proceder entre a lógica platônica e a lógica poética homérica, para assimilar a contribuição levinasiana de que tal platonização, e consequente escatologização demasiada da soteriologia, e uma busca de uma certeza objetiva em padrões matemáticos impactaram como uma forma de “espiritualização” em detrimento da sabedoria hebraica em sua forma de “encarnação” da teologia, soteriologia sapiencial essa que considere as alteridades, tendo Abraão como tipo literário que promove uma interação responsável com a realidade. A salvação hebraica, constitutiva das narrativas cristológicas do qual o cristianismo nascente é herdeiro acentuara a dinâmica de uma sabedoria que tinha como base a justiça e uma aliança constitutiva da cultura, está responsável por salvar a vida da desintegração promovida pela injustiça e seus derivados, poder abusivo, violência, esquecimento dos pobres, morte dos inocentes e a guerra. Na visão do filósofo lituano, os regimes totalitários são possíveis exatamente pelo solipsismo advindo da meditação do Ser, ou seja, da ontologia, enquanto metafísica da representação enquanto modo de pensar matemático, e portanto imutável, formula a questão da essência como ser do ente, sendo Deus o ente primordial inserido na *mathema* do raciocínio a fim de se encontrar uma exatidão para a questão, “um fundamento da verdade que repousa em si mesmo, inabalável, no sentido da certeza”, e que Heidegger classifica como sendo mais adequado chamar de onto-teo-logia, na medida em que a metafísica estava ocupada com entender o modo de ser de Deus como ideia suprema para as afirmações essencialistas da vida humana, se limitando a procurar uma exatidão das fórmulas para explicar a complexidade da vida (Heidegger, 1980, pp. 73-110), substrato teórico no qual reside a escatologia cristã ocidental. Para Levinas tal metafísica se constitui historicamente como representação da indiferença ao Outro. Tal relação da representação e a indiferença podem ser encontrados em períodos da história do cristianismo dentro da condenação da alteridade ao Inferno, identificada nos que foram chamados de hereges, como absorção da escatologia pela política.

## 2. A proposta de uma soteriologia sapiencial

Uma vez que a questão escatológica foi abrigada dentro do pensamento de representação e sua ênfase na verdade objetiva e matemática com uma imagem imutável das coisas e do mundo, a questão de uma soteriologia sapiencial pode ser entendida como uma forma de consideração dos processos de subjetivação, enquanto capacidade de instaurar convivências que transformam na troca com o outro, pois a ética, que sustenta as convivências, é a “responsabilidade que se funda o próprio núcleo do subjetivo”, não como “para si”, mas como “para o outro”, situando a questão ética como elemento central e não a ontológica (Levinas, 1997, p. 1). A soteriologia sapiencial deste modo vem ao encontro da busca de sentido e o inerente processo de subjetivação constitutivo da pessoa que encontra um sentido e um projeto existencial a ser realizado como modo de salvar a vida do absurdo. Para tal questão da subjetivação se elegerá autores importantes para a temática.

### 2.1. O método teológico indutivo de Karl Rahner como base para uma soteriologia sapiencial

Karl Rahner revê a posição kantiana, especialmente 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 existencial, 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 (Fiorenza, 1994, xlv). Rahner estabelece assim uma base metodológica indutiva, com base na historicidade e na facticidade da condição humana, a partir de uma hermenêutica da própria condição factual, em que se pode alcançar melhor consciência de si, ou seja, luminosidade, e assim ser mais livre para transcender sua situação.

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 com o qual se vivenciou sensivelmente tal circunstância a partir da faculdade cognitiva sensível do conhecimento humano que manifesta outro olhar de si a partir do que é provocado afetivamente pelos fatos de sua história. 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. 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, 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 existência, tomando consciência de si de modo performativo e não meramente informativo. Em Rahner, o móvel como mais universal é considerado como *a priori* da sensibilidade (Rahner, 1964, pp. 84-104). Por isso o absoluto nunca poderá ser definido ou explicado exaustivamente, pois a consciência mesmo não é capaz de uma definição cabal de si, mas se situa numa 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 à medida 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*] de certa “emanação natural” [*resultatio*] (ST I, q. 77, a. 7, ad. 1) como pura intuição num *continuum* da sensibilidade para a abstração da inteligência. 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.

Desse modo, a abstração da “objetividade” é o “fruto da autêntica subjetividade” (Lonergan, 1972, p. 292) 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 refletir sobre a realidade, analisando o dado sensível [*concretio*] a partir de uma nova relação possível (*intuitio*) como momento de retorno do sujeito a si mesmo, em que amplia a consciência da *concretio* para a *complexio* como síntese mais ampla do conhecimento da realidade e suas causas. A afetividade, assim, é a essência da ação intelectual (Rahner, 1964, pp. 114-141). E dessa maneira, a intuição é a capacidade de perceber um *excessus*, uma possibilidade de exceder os limites de consciência, reprojetoando uma imagem similar do seu ponto de partida, porém com novas correlações que vislumbram um “onde” como norte para o procedimento investigativo, a fim de tematizar conceitualmente a posteriori tal fenômeno.

Diferente de Kant, em que o transcendental é uma estrutura intuitiva e delimitação dos limites do conhecimento, não abrindo para o numinoso, o *a priori* rahneriano é uma abertura de limites para uma consciência pré-conceitual de si, lendo na afetividade já uma fonte de conhecimento em continuidade com a inteligência que incide para uma nova consciência, mais ampla e mais lúcida da própria existência, ainda à espera de ser tematizada, e isso 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 par-

tida, pois esta 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 antropológico. A mudança da cosmologia para a antropologia está em função de estabelecer uma “intrínseca conexão” entre conteúdo da revelação, enquanto semântica do Mistério 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 (Rahner, 1964, pp. 218-219; 230), portanto a teologia fundamental é uma antropologia teológica.

A experiência transcendental não é um exercício intelectual meramente antropológico, mas deve gerar abertura para transcendência, enquanto existencial transcendental, participação do limitado no ilimitado que permite o alargamento da consciência, da liberdade e da sensibilidade transsubstanciando a subjetividade (Rahner & Höfer, 1954, p. 1301). Tal existencial transcendental constitui o que o cristianismo chama de graça. Assim, o papel da antropologia é ser uma *preparatio evangelii* enquanto comunicação mediante um signo (Rahner, 1964, p. 43; 162) 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, parece menos afeiçoada a uma busca de provas de um argumento racional e mais próxima a uma lógica de conhecimento existencial, ou seja, como uma hermenêutica do sentimento religioso autêntico na subjetividade.

Quando a pessoa é provocada a busca de sentido, ocorre um movimento de inquietação cognitiva, agindo como abertura a uma “intuição sensível” [*Anschauung*]. Rahner dialoga, assim, com a *Anschauung* kantiana em que é tida como o *a priori* da sensibilidade que inaugura o labor intelectual para o *a posteriori* do conceito, como forma de reconhecimento (Kant, 1999, I, § 1, 71):

Pela sensibilidade nos são dados objetos e apenas ela nos fornece intuições [*Anschauung*]; pelo entendimento, por sua 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. (Rahner, 1964, p. 118)

Ademais, o *a priori* no processo cognitivo, não se dá em uma subjetividade ou objetividade respectivamente radical, mas numa unidade do ser que se avista como horizonte a ser buscado. Em Rahner, a intuição é uma pré-apreensão do intelecto [*a priori*] como necessária pressuposição para o conhecimento objetivo que é necessariamente um conhecimento investigativo e segundo [*a posteriori*], a partir da questão sobre a inteligência no ser humano em Tomás de Aquino, sobre a possibilidade de conhecimento e o uso de imagens, dentro de uma lógica simbólico-associativa (ST I, q. 84, a. 7). Desse modo, todo conhecimento humano

refere-se a uma intuição sensível, ou seja, 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 à capacidade de conhecimento humano que se dá primeiramente no mundo da experiência e só se converte em entendimento metafísico por meio de imagens [*phantasma*]. Em Rahner, tal imagem ou signo está relacionada com 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 esta, pois a intuição é o meio pelo qual se apreende o concreto. A intuição é um primeiro ato de conhecimento, enquanto busca da construção de um entendimento do sujeito cognoscitivo em sua abstração reflexiva sobre o que o afetou, e conseqüentemente sobre a maneira de agir sobre o que o afeta. Nesse sentido, para Rahner a poesia é uma escola de escuta da subjetividade em sua lógica de conhecimento existencial por despertar formas de afetar a existência (1962, p. 161; 441-454).

## 2.2. Aportes levinasianos para uma soteriologia sapiencial

Analisando a obra de Husserl, Emmanuel Levinas entende que este procura desenvolver sua fenomenologia, como fundamento da ciência, menos como “assegurar a certeza das proposições” do que “determinar o sentido que a certeza e a verdade podem ter para cada domínio do ser” e assim “define o sentido da existência a que elas acedem”. A leitura levinasiana da fenomenologia convida a procurar na “origem subjetiva” das noções, um sentido, como um “significado objetivo” que escapa à análise direta do conceito, que se constitui como “oposição” entre a “evidência direta, ingenuamente vivida” e a “evidência refletida que abre uma nova dimensão da racionalidade”, podendo perceber uma lógica existencial, na perspectiva em que aparecem ao sujeito”. A lógica no plano do objeto está relacionada com o espírito como “unidade de sentido”, de modo que o “fato psicológico não condiciona o fenômeno lógico pela sua realidade, mas pelo sentido que anima”, distinguindo “aquilo que é vivido” e “aquilo que é pensado”, permitindo supor a consciência enquanto dotada de pensamento, ou seja, dotada de sentido. A “exterioridade” dessa “alguma coisa” é comandada pela “interioridade de sentido”. É esta dialética entre interioridade e exterioridade que constitui a espiritualidade, ou ainda, a noção de espírito. Deste modo a “ciência do sujeito” é a análise enquanto intenção e pensamento. Assim, é uma fenomenologia que não visa a explicação do fato, mas o esclarecimento do sentido. Uma tarefa da fenomenologia é “desenredar” a confusão psicológica, não em um complexo de causa e efeito, mas um “complexo de intenções”. Deste modo o conhecimento consoma-se na medida em que encontra um princípio que o desvela o esclarecimento do próprio sentido e na “descrição da vida psíquica que ele anima” (Levinas, 1997, pp. 21-25).

Deste modo, na perspectiva levinasiana, não há subjetivação na ontologia ocidental, mas consolidação e acomodamento de uma identidade que reduz o outro ao mesmo, pois só a ética é que permite a subjetivação, enquanto identidade aberta ao outro, mesmo tendo se configurado um eu, pois é na passividade de acolhida do outro que a subjetividade emerge, exatamente como perda das figuras do eu. Disso decorre que a ética é a filosofia primeira, pois a relação com o outro não é um ato gnosiológico, no qual o outro é reduzido a um objeto de conhecimento, mas primeira e fundamentalmente uma relação que institui a própria subjetividade, pois é nessa intersubjetividade que é possível uma racionalização do psiquismo, e não como uma essência. O objeto dessa racionalização é a “transcendência do eu “para o outro” que ao instaurar o “nós”, instaura o sujeito ético (Levinas, 2010, p. 9).

Deste modo, a subjetivação exige ver a existência como trabalho, para manter a convivência com o outro que tem sempre algo que excede a mim, ou seja, nunca haverá uma “adaptação plena”, o que exige a postura de acolhida como subjetividade passiva radical. É essa coragem do convívio que é caminho de transcendência, pois rompe com os limites do império do eu e do “idêntico” na permanência com aquilo que difere de mim, em mim, e de mim no outro. A relação ética, portanto, não ocorre primariamente no nível da consciência, mas no nível da sensibilidade, mas precisamente na consciência não intencional, que é passiva e afetada pelo outro, sendo a identidade um modo de ser *outramente que ser*. Assim, Levinas parece apresentar uma Filosofia como uma pergunta pelo sentido da transcendência em sua capacidade de descobrir o “caminho da ética”, como possibilidade de relação com o outro. Dito de outro modo, o sentido da transcendência é romper os limites do eu para descobrir uma convivência adequada com a alteridade.

Uma questão de suma importância, portanto, é a função ética da linguagem. A questão da linguagem em Levinas não incide sobre a análise das proposições verdadeiras ou falsas, se portadoras de sentido ou desprovidas, mas sim a capacidade de estabelecer uma relação entre diferentes, sem que haja a assimilação do outro ao mesmo. É a linguagem, como elemento próprio da ipseidade, que permite o surgimento da comunidade, pois é o discurso que fundamentalmente acolhe. Nesse sentido, a linguagem, mais que a manifestação do ser, “seja qual for a mensagem transmitida pelo discurso” entende que o falar é contato” (Levinas, 1997, p. 274), que não se fundamenta, portanto, em preceitos lógicos, como “tomar consciência de um ser”, através da “idealidade” e “a partir de um Dito” (Levinas, 2003, pp. 156-158), mas a linguagem é instaurada pelo Rosto, e demanda responsabilidade, que cabe ao Eu responder, sendo a resposta a manifestação ética da subjetividade.

Entretanto, essa resposta não é, fundamentalmente, o resultado da objetivação e significação do discurso do outro em um Dito, e tão pouco deve ser vista como âmbito de reciprocidade, pois o não pode haver simetria do diálogo entre Eu-Tu, pois a relação com o Rosto é sempre assimétrica, dada seu infinito, e em tal assimetria é que reside a transcendência. Por isso, a linguagem é fundamentalmente, âmbito de acolhida do outro, que não tem as dimensões de minha compreensão. A linguagem está no princípio e não somente antecede a

consciência, como é a própria condição da reflexão sobre si, como questionamento da pretensão de unidade de saber diante do outro. Diante da relação com o outro há dinamicidade de sentido, refeitura de sínteses nunca conclusas, pois há antes do saber, uma comunicação de manter a conexão como âmbito ético, que sabe reconhecer uma relação entre desiguais, pois o diálogo é o pensamento desigual, e por assim ser, é um encontro de infinitas possibilidades de sentido, por isso a linguagem enquanto ética só é possível como manifestação do Dizer (Levinas, 2003, pp. 266-267).

Enquanto Dizer do outro, há a possibilidade de rever o próprio Dito se neste se entende um ecoar do Dizer, e, portanto, um momento diacrônico do Dizer que permite visitar o Dito, a partir do encontro de infinitos de um Dizer sem fim, como “excedente do Dito”. O Dizer é a própria estrutura da subjetividade, como apelo ao infinito, como excedente de sentido. Aqui, a linguagem levinasiana, como esforço de superação daquilo que entende como limite da filosofia do diálogo, é um exercício de instaurar no Eu-Tu, a consciência de uma *eleidade* [referente ao ele], que desinstala tanto o Eu, quanto o Tu, de seus ditos, para pensar como abertura a um outro que não as identidades implicadas no diálogo. A linguagem do Dizer enquanto exercício de abertura infinita ao outro é um âmbito de acolhida de novos infinitos. E enquanto infinito, a linguagem deve captar o núcleo fundante da infinitude e ali iniciar a sensibilização dessa eleidade, a saber o desejo. Deste modo, “o desejo mede a infinitude do infinito”. Essa insaciabilidade natural do desejo é que “cava a profundidade da interioridade” (Levinas, 1997, pp. 211-216). E a correção do desvio narcísico do desejo se dá nessa linguagem que se mantém aberta ao outro.

A linguagem por excelência do Dizer, enquanto dinamicidade de sentido sustentado pela acolhida do outro, e redirecionamento do desejo é a poesia, pois é mais apta a corrigir os desmandos da abstração pois não se atenta apenas ao fenômeno como “aquilo que se revela”, mas “aquilo que revela”, não se prende ao “ser”, mas fundamentalmente se diz como “acesso ao ser”, explicitando o elo indissociável entre situação e objeto, ou seja, percepção do sentido e das condições concretas, aproximação que é possível aos profetas e poetas. Nestes dois, a inteligência se desenvolve como noção da realidade, a da dimensão mais profunda da realidade, a saber a relação de alteridade. Pois em sua forma de pensar/elaborar linguagem melhor manifesta explícita a natureza do pensamento como cinestésico em sua desconfiança infatigável da análise até se alcançar o sentir do sentido, que se consolida na partilha do Dizer entre o eu e o outro, como abertura ao ele.

A poesia, em sentido lato, como modo privilegiado da linguagem doa uma nova lógica existencial que possibilita imaginar/conceber a saída do Mesmo para o Outro. A poesia enquanto linguagem ética, sonda o desejo e tematiza a experiência cavando “profundidade na alma” e dando a conhecer ali o espaço de acolhida do outro, como desejo de encontro com o Rosto, o movimento de ir em direção ao Outro. Sendo a ética a filosofia primeira, a linguagem é seu modo de operar, pois a acolhe a desordem provocada pelo Outro [*Eleidade*], e desmonta a pretensão de controle da totalidade. E neste sentido, a manifestação do rosto é toda linguagem, é a relação com o concreto que desvela da linguagem a poesia,

o sentido mais profundo, e só é possível a poesia num movimento de pensar o Infinito, e daí o Deus que vem a ideia, para pensar a Deus na realidade “é preciso que o outro esteja mais perto de Deus do que eu”. A poesia como serve do desejo de alteridade propicia a estruturação da subjetividade ilustrando a consciência moral como sempre insatisfeita, expressão desse desejo que só se realiza na manutenção da continuidade do Dizer. Em Levinas o Rosto de outrem é o próprio começo do pensar, irreduzível a um objeto de conhecimento e incapaz de ser totalmente conhecido, a não ser pelos seus vestígios de passado, naquilo que sua história se dá a conhecer no Dizer, e vestígios de futuro, naquilo que melhor se manifesta na poesia como vestígios de seu desejo, e é por isso que o outro não pode ser condenado em sua história, pois apenas se tem vestígios da mesma. O outro é um enigma enquanto convite à alteridade que desaloja da certeza absoluta, que desconsidera a história. Nessa subjetivação de estruturar uma identidade aberta à alteridade se dá a própria revelação de Deus, como Aquele que se manifesta no drama de várias personagens, como desordem propulsora de uma ordem mais concreta, reconciliando os vestígios do passado com os vestígios do futuro, e é aí que o Infinito se faz história, como redenção que tudo se perdoa e integra, por seu excesso de sentido. Enquanto poética da alteridade é que propicia a “encarnação” do pensamento teológico, pois revela a presença de Deus na concretude da história. O pensamento poético é, portanto, uma forma de diaconia, pois é ação por um mundo que vem, permitindo imaginar o advento da história e agir hoje em direção a ela, como manifestação da presença de Deus que inspira o pensar, por isso mesmo, a criação cultural é liturgia que celebra a essência original do sentido da encarnação, como linguagem criadora de poesia, e assim sendo, espaço que institui o âmbito da alteridade, como linguagem que ultrapassa limites.

### 2.3. Aportes lacanianos para uma soteriologia sapiencial

Para Jacques Lacan o desejo é uma categoria fundamental para uma teoria do sujeito, sobretudo, uma teoria consciência como constitutiva do sujeito, e revisita criticamente a originalidade freudiana, tentando sanar o déficit filosófico freudiano, e elaborando sua hipótese fundamental de que o “inconsciente é estruturado como linguagem”. Para Lacan, contudo, há uma “primazia do significante sobre o significado” (Lacan, 1966, p. 461). Procura compreender a formação da consciência do sujeito, adotando uma nova postura epistemológica ao fazer empréstimo da estrutura linguística entendendo o inconsciente como como idioma do sujeito. Ao Analisar a questão da “formação” do eu, a entende como um “novo ato psíquico”, que a psicanálise chamou de narcisismo. Este é descrito pelo mesmo e visa explicar os fenômenos do adoecimento, apaixonamento e psicose. O narcisismo então é um novo ato psíquico em que o “eu” surge entre o “autoerotismo” e o “amor de objeto”, ou seja, entre o momento em que pulsões procuram suas realizações de modo errático e não convergente para um momento em que seleciona seus objetos de realização, especialmente o objeto de amor. Ocorre então, uma passagem entre o “eu ideal” [*Ideal Ich*] e o “ideal do eu” [*Ich Ideal*]. Assim, na formação [*Bildung*] do eu, a imagem [*Bild*] tem uma função

importante na história, entre o “ideal do eu” e o “eu ideal” (1974, pp. 10-37). De onde a referência a Narciso, de Ovídio (43aC – 17/18dC) em sua obra *Metamorfoses*.

Lacan verá nisso que há algo na imagem que é capaz de transformar, ou ainda, libertar. Identifica três exigências para a noção de sujeito: 1) Função de Síntese; 2) Desenvolvimento biográfico; 3) Tensão nas relações sociais. Dessas exigências desenvolve três atributos da personalidade imaginária: *síntese, intencionalidade e responsabilidade* ou *consciência ética*. Tendo Lacan transportado da epistemologia a ideia de sujeito, a *função de síntese* está relacionada historicamente à função de conhecimento, no qual a síntese está associada à tarefa de reunir a diversidade em uma identidade, pensar do múltiplo ao uno, elaborando sínteses que possibilitam perceber as coisas em um todo, e com isso, a apreensão do real é parte da subjetivação. Contudo, a síntese do sujeito é sempre parcial, pois é a perspectiva de um único ângulo. No *desenvolvimento biográfico* o sujeito mesmo toma consciência de que ao contar sua história, toda narrativa é parcial em relação ao que outros contam de si, o que implica transformar e recontar a própria biografia, em um progresso dialético dos “ideais de si mesmo”. A cada momento que assim procede transforma a síntese que havia feito, e com isso vai reeditando a noção de sentido, que é indissociável ao processo de subjetivação (Dunker, 1996, pp. 2-10). Assim, *subjetividade é sentido* e a *pergunta pelo sentido* é, no fundo, a *pergunta pelo sujeito*, pois o sujeito será visto como objeto do sentido interno e, portanto, um fenômeno que comporta sua intencionalidade em sua tarefa de se autogerar. Esses dois conceitos se articulam na função de síntese como uma relação de pensamento e intencionalidade, ou ainda, vontade.

Há a *tensão das relações sociais*, intersubjetiva, ou seja, há o olhar do outro sobre o sujeito que põe em cheque essa síntese narcísica entre o “ideal do eu” e o “eu ideal”, em que o sujeito não consegue mais se reconhecer no seu ideal, como uma espécie de *alienação*, uma *patologia do reconhecimento*. Quando essa tensão não consegue integrar o olhar do outro e a imagem que este apresenta sobre “mim mesmo”, ocorre a psicose construindo seu próprio “sistema de mundo” dentro de uma “inércia egóica” provocando uma falha na função de síntese (Lacan, 1986, p. 126; 1995, p. 20).

Ocorre assim, uma *patologia da síntese no desenvolvimento biográfico* que enclausura o sujeito em seu mundo e ao mesmo tempo solicita uma saída do processo psicótico. Surge um hiato que atua como uma “ilusão de memória”, um *lembrar errado*, ou lembrar de uma coisa que não aconteceu, provocando uma história surreal do mundo próprio que resulta em uma confusão entre o imaginário e o real. Essa perturbação na função de síntese interfere na capacidade de apreender o real, um fenômeno elementar que vai debilitando a personalidade, ou seja, adoecendo a alma, enquanto vitalidade interior, o que solicita uma atitude. Nesse sentido, a relação social com o outro nunca é acessada diretamente no real, mas em sua relação com o *simbólico* e o *imaginário*, de modo que a relação de alteridade está em função da relação consigo mesmo, com os próprios ideais. O outro é a instância primeira da realidade que solicita da subjetivação o desenvolvimento da responsabilidade, como ampliação e integração do real, do simbólico e do imaginário, espaço que constitui a estrutura social. Nesse sentido, a *tensão social* enquanto manifestação da estrutura social, é o espaço onde os atos

do sujeito ganham valores intersubjetivos na responsabilidade que é interpelada pelas angústias provocadas no processo de subjetivação, enquanto processo de criação da identidade (Lacan, 1975, p. 248).

A leitura do narcisismo freudiano na teoria lacaniana aponta para a questão de que o acesso ao real só é possível por uma *imagem* da realidade, que tem a ver com a imagem que o sujeito tem de si e do *outro* em constante solicitação de reelaboração. Essa imagem só é possível pela linguagem que Lacan chama de *Outro*, ou a Ordem simbólica que integra todo o Sistema simbólico que abarca toda a realidade material, imaterial e histórica. A subjetivação, portanto, é o processo de dar conta da apreensão real e se articular com uma totalidade simbólica inerente ao desenvolvimento biográfico dotado de sentido e significação com a realidade (Lacan, 2005, pp. 11-53). O sujeito, apesar da demanda de um saber sobre si mesmo, que no momento em que logra escutar a si mesmo e ouvir, em vez de palavras vãs, algo que faça sentido, esse sentido nunca é total, o que produz o *desenfreamento significante*, enquanto movimento que procura ver o sentido onde não está, procurando atender a dinâmica da insaciabilidade do desejo (Lacan, 2002, p. 13s). Essas três dimensões estruturam a subjetividade: o desejo, a linguagem e o inconsciente; e é a intrincação delas que aparece como uma das conclusões fundamentais para a hipótese do *inconsciente estruturado como linguagem*.

Entendido que o inconsciente como linguagem se constitui como *processo metafórico*, o “produtor de sentido” situado no ponto preciso onde o “sentido” se produz no “não sentido” [*non-sens*], dá suporte a cadeia de significantes que em seu caráter primordial governa o sujeito. O processo metafórico corrobora pelo *processo metonímico* que vai produzindo transferência de denominação onde a função reside na conexão de um significante novo a um significante antigo, em relação de contiguidade, e que o substitui, o que indica que o *procedimento metonímico* é o próprio *processo do desejo*. Diz Lacan que: “é na substituição de significante a significante que se produz o efeito de significação que é de poesia ou criação [...] o advento da significação em questão (Lacan, 1966, p. 515). Deste modo são os processos metafóricos e metonímicos é que regulam o funcionamento inconsciente, em que a metáfora funciona como *substituição significante* e a metonímia como *combinação entre significantes*. Estando o desejo ligado ao desejo do Outro, ele se relaciona com o *desejo do desejo do Outro*, no qual o desejo do sujeito atende à demanda do desejo do Outro, e é escravizado nele, origem da psicose (Lacan, 1999, p. 399).

A desalienação se inicia com a interrupção de responder ao desejo do Outro, e pela inserção de um terceiro, um outro que em sua realidade rompe com essa lógica de dependência do sujeito, sendo solicitado a ser capaz de incluir a alteridade. É na medida em que não há uma Ordem simbólica (Outro) que diga ao sujeito o que ele deve fazer, que se instaura uma *falta*, e surge a necessidade de formar sua identidade. Um efeito disso é a sensação de que não há garantia de nada, a aparente garantia do desejo do Outro foi quebrada, fazendo que o sujeito se torne a *falta-a-ser*, porque falta um significante que o definia, substituído pela metáfora. Deste modo, o simbólico lacaniano não é uma totalidade, pois isso faria com o que o sujeito viva procurando um Outro em que possa se ancorar, lhe oferecendo amor e segurança, que na prática incorreria na mera substituição de

algo que ocupe o lugar do Outro, outra dependência que impede a subjetivação de concluir a identidade do indivíduo. Essa dependência é distinta da demanda do amor que é construída, como um outro, circunscrito pela imagem de ordem simbólica sim, porém da ordem do real, que ajuda a lidar com a falta constitutiva do indivíduo, ou seja, com a construção da sua identidade.

## Conclusão

Se a questão da soteriologia é destituída de sua formulação platônica que a desloca para o aspecto escatológico no cristianismo primitivo, ao adotar uma postura investigativa indutiva se abre o terreno da subjetividade e o papel da *poiesis* enquanto releitura da cultura clássica e do cristianismo.

Deste modo, o método indutivo rahneriano aponta para a subjetividade como um *locus theologicus* em sua tarefa de constituição identitária a partir do desafio ético contemporâneo da alteridade, e o papel da lógica poética como lógica de conhecimento existencial como uma crescente interação com a realidade a fim de transformá-la eticamente. Os aportes levinasianos ajudam a resgatar a primazia da *caritas* sobre a *veritas*, e tal dinâmica evoca o substrato semântico teológico cristão em sua pertinência praxiológica, como bem menciona o próprio Rahner sobre a finalidade das questões abstratas que devem ser de clarear a “transcendência da questão” para a “vida concreta”, pois não se deve esquecer que as “questões abstratas” não deixam de ter “consequências práticas”, ou seja, o dogma deve estar diretamente ligada à “teologia prática” na vida, sendo esta desdobramento, bem como os conteúdos teológicos devem se tornar uma *realidade vivencial* (Rahner, 1958, pp. 74-162), e portanto, significativa.

Também os aportes lacanianos ajudam a conceber a vida como ausência de garantias ilusórias atribuídas a formas de eleição e predileção. Nisto converge também a perspectiva do teólogo alemão:

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”. (Rahner, 2004, p. 56)

Um bom exemplo da contribuição do aporte laciano está no trabalho de Rieger com o intuito de “mapear e especificar” mecanismos de cegueira, a partir da noção de “real” do psicanalista francês, e a verdadeira posição de “autoridade”, como aquilo que integra o real no simbólico. No encontro o Outro da linguagem pode levar a produzir um novo processo de subjetivação enquanto constituição da “vida interior”, além da fixação e do autocentramento preso na luta imaginária com seu outro, mas aberto a acolher a alteridade (Rieger, 2009, pp. 31-75).

Há que se considerar também o resgate da intuição viquiana que possibilita uma releitura da questão de uma soteriologia sapiencial que passa por outra relação entre linguagem e ética, permitindo olhar para a literatura clássica grega e tradição cristã com outras perspectivas. Como bem apresenta Werner Jaeger a concepção de *paideia* tem início com os Asclepiades e seu membro mais famoso,

Hipócrates, ao promover uma literatura que funciona como medicina preventiva, evocando as quatro divindades presentes no juramento de hipocrático (Jaeger, 2013, pp. 1011-1071).

Os asclepiádes constituíam uma espécie de comunidade religiosa de sacerdotes médicos que transmitiam sua doutrina de pai para filho, mas que passaram em algum momento a iniciados não familiares. Tais sacerdotes habitavam em santuários conhecidos como Asclépeion, dedicados ao deus da cura. Tais santuários e o culto a Asclépio se iniciam no século V a.C. e perduram até o século IV d.C., chegando ao fim com o Cristianismo Imperial de Teodósio. Tais cultos aplicam o epíteto *Soter* a Asclépio – de modo que tal literatura preventiva é vista como aquela que promove uma “nooterapia”, “pensamentos santos” e a “metanóia” para se obter saúde. A soteriologia asclepiáde implicava assimilar um modo de ser, sendo a piedade ritual uma forma de sabedoria: Com Apolo a cura é concebida como resultado do “conhece-te a ti mesmo”; Asclépio, deus médico “filantropíssimo”, que como médico ferido promovia a consciência de tratar de seus pacientes com compaixão; Panaceia despertara a esperança de encontrar a cura para todas as doenças e com Hígyeia, pelo qual a saúde tem início com os ritos de higienização, a saúde é um valor universal. A concepção de soteriologia asclepiáde parte da reverência aos deuses da teologia dos poetas. Nestes a concepção de soteriologia é sapiencial e promove uma educação do olhar para o reconhecimento da presença de um Mistério apresentado pelos poetas [*thaumasein*] que resulta em sabedoria prática (Villas Boas, 2016b, pp. 89-121).

Até à perseguição de Teodósio, o Cristianismo primitivo coexiste pacificamente com o helenismo, assume a cultura para si e dilata tais valores. O debate soteriológico não estava abrigado a uma forma de predileção confessional, mas aos aspectos que impactavam antropologicamente. Agostinho não sem reconhecer a contribuição de Hipócrates, aponta para a única doença que Asclépio *Soter* não curava, era a arrogância, algo que o *Christus medicus* poderia curar como *magister humilitas* (Augustinus, *Sermones*, 22,1).

A incorporação da tarefa platônica no substrato semântico soteriológico levou a percepção desta como idealização de processos que salvassem da ambiguidade humana, com a ideia de purificação da *psique* e da *pólis*. Nesta relação entre filósofos platônicos e poetas homéricos, estes expulsos pelos primeiros, também resulta em uma concepção de soteriologia platônica que desloca a questão do sapiencial para o escatológico, em detrimento da soteriologia como sabedoria, e corroborou com formas de totalitarismos políticos em função dos pretensos detentores de salvação.

Revisitar a cultura clássica e a cultura cristã como *paideia* alternativa e não como *paideia* dominante, permite resgatar também a sabedoria da lógica poética como forma de lidar com a ambiguidade humana com uma responsabilidade aberta a alteridade. A Literatura ajuda a percepção do humano marcado pela ambiguidade em uma dialética que não se elimina entre *hybris* e *diké*, ajudando a compreender a condição não idealizada do ser humano capaz de terror e compaixão, por sua capacidade de maldade e crueldade, mas também de bondade, superação e reconciliação. O tema da graça cristã pode ser re-situado nesta tensão, como insistência com o humano a partir das experiências de excesso de sentido. Tal dimensão humana pede uma outra lógica, que comporte a ambiguidade

existencial em sua tarefa nunca acabada de caminho de salvação da desordem em torno da valorização dos mitos, e que vê nos mitos cristãos a continuação de uma cultura humanista, de um Deus ferido, que promove a consciência de um *cogito ferido* que reconhece a *alteridade ferida*. A poesia, nesse sentido é *meta-soteriológica*, pois como exercício espiritual tem o dever de salvar a questão de Deus do racionalismo.

## Referências bibliográficas

- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (2006). *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Aurelii Augustini. *Opera Omnia*. Nuova Biblioteca Agostiniana. Roma: Città Editrice. Disponível em <<http://www.augustinus.it/>>.
- Blanchot, M. (2005). *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes.
- Diez, F. M. (1997). *Teologia da Comunicação*. São Paulo: Editora Paulinas.
- Dunker, C.I.L. (1996). *Tempo e Linguagem na Psicose da Criança* (Doctoral dissertation, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo).
- Ferry, L. (2006). *Aprender a Viver: Filosofia para os novos tempos*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Fiorenza, F. (1994). Karl Rahner and the Kantian Problematic (Introduction) In Rahner, Karl. *Spirit in the World*. New York: The Continuum Publishing Company.
- Gsché, A. (2005). *O Sentido* – col. Deus para Pensar – vol. 7. São Paulo: Paulinas.
- Heidegger, M (1980). *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 6ª. ed.
- Kant, I. (1999). *Crítica da Razão Pura*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1975). *De la Psicose paranoïque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1986). *Seminário 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1999). *O Seminário. Livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (2002). *O Seminário. Livro 6: O desejo e sua interpretação*. Publicação não comercial. Circulação interna da Associação Psicanalítica de Porto Alegre.
- Lacan, J. (2003). *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (2005). *O simbólico, o imaginário e o real. Em Nomes-do Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Levinas, E. (1997). *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Col. Hermeneia, 26. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2010). *Entre Nós: Ensaio sobre Alteridade*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Levinas, E. (2012). *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Loneragan, B. (1972). *Method in Theology*. New York: Herder and Herder.
- Platon. (1966). *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- Rahner, K. & Höfer, J. (1954). *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, eintrag “Existencial, übernatürliches”.
- Rahner, K. (1958). *Das Dynamische in der Kirche*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder KG.
- Rahner, K. (1962). *Das Wort der Dichtung und der Christ In Schriften zur Theologie: Band IV- Neuere Schriften*. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln.
- Rahner, K. (1964). *Geist in Welt: Zur metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. München: Kösel-Verlag.
- Rahner, K. (2004). *Von der Not und dem Segen des Gebetes*. Sämtliche Werke: Band 7. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Rieger, J. (2009). *Lembrar-se dos pobres: O desafio da teologia no século XXI*. São Paulo: Edições Loyola.
- Tomás de Aquino. (2001). *Suma Teológica*. Vol. I: I Parte (questões 1-43). São Paulo: Edições Loyola.
- Vico, G. (2005). *A Ciência Nova*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Villas Boas, A. (2016a). *Teologia em diálogo com a Literatura: origem e tarefa poética da teologia*. São Paulo: Paulus.
- Villas Boas, A. (2016b). *Em Busca de Uma Teologia Pública da Saúde*. Horizonte, 14 (41), 89-121. DOI: 10.5752/P.2175-5841.2016v14n41p89.

## Resumo

O propósito deste trabalho é apontar elementos para uma soteriologia sapiencial que possa ser significativa para as questões contemporâneas, superando uma visão de religião intolerante e dominadora. O tema da salvação aparece desde muito cedo na tentativa Ocidental de compor uma semântica do Mistério. Contudo a soteriologia sapiencial presente nos poetas sofre um deslocamento semântico a partir da filosofia platônica que impacta em uma salvação política por via do logos que rejeita o papel da soteriologia tematizada pelos poetas. No cristianismo isso resulta em uma excessiva escatologização da soteriologia, que perde seu vínculo com a realidade, questão que recebeu críticas severas devido às suas consequências sociais e políticas, bem como pelo acento excessivo em um conhecimento objetivo matematizado. O presente trabalho visa apontar alguns elementos para a ressignificação da soteriologia em seu aspecto sapiencial, a começar pelo enfrentamento da questão transcendental kantiana, por Karl Rahner, de pensar um método teológico indutivo. Tal inversão, crítica ao pensamento de representação, abre espaço para a tematização da alteridade, abordada por Emmanuel Lévinas e Jacques Lacan. A conversão destes três autores se dá exatamente no papel que a literatura tem na contemporaneidade, especialmente pela pertinência nos processos de subjetivação. Deste modo, pensar a religião como cultura alternativa, superando pretensões totalitárias e colonizadoras, implica recolocar a questão do diálogo do cristianismo com a cultura clássica, e nesse sentido recuperar o sentido mais profundo de soteriologia, a de salvar a vida do absurdo.

## Abstract

The aim of this work is to point out elements for a sapiential soteriology or a soteriology with focus in a form of wisdom that can be meaningful to contemporary issues, surpassing an intolerant and domineering religion's vision. The theme of salvation appears since very early in the western attempt to compose a semantics of Mystery. However, this kind of sapiential soteriology present in the poets suffers a semantic displacement from the Platonic philosophy that impacts on a political salvation by the logos that rejects the role of soteriology themed by the poets. In Christianity, this results in an excessive eschatological emphasis on soteriology, which loses its link with reality. This question has been severely criticized because of the social and political consequences and also because of an excessive emphasis on a mathematically objective knowledge. The present work aims to point out some elements for the soteriology ressignification in its wise aspect. Such a task had beginning with the confrontation of the Kantian transcendental question, by Karl Rahner, of thinking an inductive theological method. This reversal thinking, critical to the thought of representation, allows the focus on the theme of Alterity, approached by Emmanuel Lévinas and Jacques Lacan. The conversion of these three authors takes place exactly in the role that literature has in contemporaneity, especially due to the relevance of the subjectivation processes. Thus, thinking religion as an alternative culture, surpassing totalitarian pretensions and colonizers, implies readdressing the question of the dialogue of Christianity with classical culture, and in this sense to regain the deeper sense of soteriology, that of saving life from the absurd.