



Entre a Teografia e a Teologia

PALAVRAS-CHAVE: teografia, patrografia, teologia e literatura.

KEYWORDS: theography, pathography, theology and literature.

Contudo o SENHOR mandará a sua misericórdia de dia e
de noite a sua poesia estará comigo, uma oração ao Deus da minha vida.

(Sl 42,8)

As *Teografias* ou as Escrituras Sagradas constituem papel preponderante e fundamental no desenvolvimento das religiões, e sua importância se dá para muito além do que o registro e a documentação de idéias e/ou práticas religiosas, mas se propõe a revelar um *Mistério* [theós] a partir de suas *marcas* [grafos] inscritas no *pathos* humano, ou seja, são vividas como experiências marcantes, como *patografias*. Tais marcas são transmitidas em *caracteres* que compõem não somente o texto mas o próprio *character* de quem escreve. Diria, então, que a *teografia* primeiramente não é realizada por um escritor, mas antes o torna escritor, na medida em que *ins-creve* na vida do escritor aquilo que irá se tornar escrita. Sendo assim, o modo como uma teografia é escrita revela-se como um modo de ser em que algo é assimilado de um modo de ser da divindade descrita, e a este processo chamaremos aqui de pensamento poético teológico.

1. Religiões e Revelação

O que fundamenta uma religião, ou seja, o que lhe dá fundamentos é essencialmente a sua compreensão de Revelação e que constitui sua identidade mais profunda. Esta é essência que funda o modo de agir, pensar e sentir proposto por uma tradição religiosa a seus adeptos. Praticamente todas as grandes religiões de que temos conhecimento e que perpassam os séculos registraram sua apreensão do Mistério em forma de Literatura, se entendermos que são compostas por vários gêneros literários. Assim se deu com os Vedas do Hinduísmo, o Wu Ching (Cinco Livros Sagrados) do Confucionismo que conta inclusive com o Shi

Ching (Livro de Poesia), o Zend Avesta do Zoroastrismo, o Tiripaka do Budismo, a TaNaK do Judaísmo, o Corão do Islamismo, bem como o Novo Testamento do Cristianismo. Desde muito cedo houve na compreensão das fontes que fundamenta as religiões a ideia de que o Mistério divino se revela em forma de Literatura, e portanto, pensa, age, sente de modo poético teológico.

Entretanto, há que se perguntar, o que é Revelação, ou melhor, para a sensibilidade moderna, como ela acontece?

A categoria *Revelação* é fundamentalmente ligada a uma pessoa em que esse *Mist-ério* se dá a conhecer, ou seja, o *míst-ico*, do qual tal experiência deixa sua marca [*carisma*] alterando a própria significação da vida do místico, de modo que se percebe como *ligado* a esse Mistério, na medida em que O mesmo se desvela em meio a situações concretas da vida do místico em sua busca de sentido. Sobretudo nos momentos em que o sentido se esvai, e assim se vê *re-ligado* ao mistério primeiro de que apesar de caótico, pode se encontrar um sentido para se viver. Re-ligar, raiz semântica de *religião*, diz respeito a voltar a conectar-se, re-estabelecer novas leituras, unindo a leitura dos efeitos sofridos a novas causalidades complexas, ou ainda, a novas causalidades que emergem dos efeitos ocorridos, e descobrir mesmo outros efeitos para além daqueles sofridos pelas causas fatídicas. Assim, os grandes fundadores são místicos em primeiro lugar.

Deste modo, *religião* é uma releitura do mundo que insiste em buscar sentido mesmo quando a vida não faz sentido, e insiste porque descobre esse grande Mistério de que a vida faz sentido apesar de toda falta de sentido. Se apresenta, assim, a religião como esperança de sentido, mas também como tarefa da construção de uma vida mais significativa. Destarte, a religião está vinculada diretamente a *patodicéia* do místico, isto é, a busca de *responder* [*diké*] àquilo que a vida se lhe *afeta* [*pathos*] (Villas Boas, 2011: 127-174).

2. Revelação e busca de Sentido

O *pathos* é a dimensão pática do ser humano, ou ainda, sua *condição afetiva* como alguém capaz de perceber-se *afetado* pelos acontecimentos, ou seja, ele interioriza os eventos sentindo-os e tendo seu estado interior alterado por eles. Desta condição de mobilizado por um evento é que nasce a *diké* como um juízo que vai se desenvolvendo na medida em que passa a pensar aquilo que lhe afeta de modo a elaborar conexões complexas de causas e efeitos, e tomando decisões a partir do que sente e/ou pensa sobre o que sente, exteriorizando o sentido elaborado daquilo que lhe foi interiorizado. Assim sendo, não somente [re] age em uma dinâmica de estímulo-resposta, tal qual a natureza animal e vegetal, mas pode elaborar suas respostas em busca do que dê mais sentido a sua vida. Assim, a patodicéia é a busca de sentido àquilo que a vida provoca, especialmente a provocação de buscar um sentido quando a vida não mais parece fazer sentido. Porém ainda pulsante, a própria vida nos faz essa pergunta pelo sentido, pessoalmente e em situações concretas. Aqui constitui o núcleo revelacional da experiência do místico, o momento em que supera suas limitações, o

momento em que transcende suas finitudes das quais o ser humano toma consciência que não é “livre de” seus condicionamentos, mas sim “livre para” responder para além de seus limites (Frankl, 1978) em função da descoberta de algo que lhe dê um sentido maior para se viver.

Para o místico, a experiência de Deus acontece como experiência de sentido em meio às experiências da vida revelando/inspirando a decisão de que outra vida é possível, de modo a lhe provocar a [re]invenção da existência, ou seja, a poesia de si.

Daqui nasce a significação religiosa, da tentativa de “nomear” esse [misterioso] processo (Ricoeur, 1977). Não raro, os signos religiosos nascem de suas liturgias (Pastor, 1982), ou seja, da consciência de reverência desse Mistério nas situações concretas, e assim não são apenas *teografias*, mas fundamentalmente *patografias* porque os signos religiosos dizem respeito à respostas concretas àquilo que *afetou* [*pathos*] a vida (Schrecker, 1975: 67-82), cuja inspiração veio misteriosamente [*theos*]. O que faz o escritor atribuir essa inspiração à divindade é exatamente perceber que houve em sua experiência de finitude um caminho/processo de superação que o místico tem consciência de sua impossibilidade histórica, e da reinvenção causada [*poiesis*] na própria história ao seguir tal inspiração. A Teografia é a escrita da re-significação inscrita no seu mais íntimo, que chamaríamos consciência como integração do desejo e o caminho do desejo alcançado a partir dessa inspiração, ou ainda, uma *teopathografia*.

Ao mapear o caminho de dar sentido à sua vida, o místico entende que a experiência feita em sua subjetividade [*pathos*] pode ser refeita por outrem, e assim redige não sua *teopathografia*, mas sim uma *teografia*, pois mapeia o caminho de acesso ao que permite outros fazerem “sua” *teopathografia*, pois sabe-se ciente de que sua experiência é pessoal e única. Deste modo, os signos literários, e portanto poéticos, de uma teografia não se fixam unicamente em seus significados, mas fundamentalmente na densidade de significantes que o signo religioso carrega.

O “nomear” comporta vários níveis de densidade semântica. Em um primeiro nível, o signo é um componente da gramática, que carrega um significado, mas sem significante, em que se sabe que “João” é um substantivo aplicável a nomes de pessoas, por exemplo. Em um segundo nível, ocorre uma preponderância do significado ao significante, na medida em que o significado exerce uma função de sinalizar o significante como aquilo que dá sentido ao significado. O nome que deixa de ser mero substantivo para ser o nome “de alguém”. Portanto, João pode ser o nome de um aluno, ao qual o professor se dirige para anotar sua presença ou fazer apontamentos, ou ainda para lhe perguntar/responder algo, isto é, torna-se possível conhecer a pessoa do João. Em um terceiro nível, há uma densidade de significância maior que o significado pode comportar, ou seja, esse João passa a ser amigo, e todas as vivências significantes não são possíveis de serem comunicadas no signo “João”, pois seu nome não traduz tudo o que passou a significar dadas as experiências significantes na experiência interpessoal. Assim, no primeiro nível, temos um significado in-significante, no segundo um significado que aponta caminhos hermenêuticos para o significante, e um

terceiro nível em que o significante implode toda tentativa de ser explicado em um significado, por ir muito além do que é possível dizer, gerando até mesmo novos significados que correspondem a um único significado em sua totalidade (Ricouer, 1977: 190). Por isso, e de modo especial, faz uso da linguagem “paradoxa”, pois não é possível uma ortodoxa *de-finitiva* na experiência do místico que desloca significados, na medida em que vai interconectando significantes *in-finitos* com seus novos deslocamentos. É o olhar do apaixonado que desloca signos da paixão em todo o seu universo simbólico, dada a experiência de sentido que reorienta sua leitura de mundo. A rosa já não é mais uma flor da família *Rosácea* ou a flor que está no jardim, mas a flor preferida da pessoa amada, que despertou nela a alegria do dia em que foi dada, e a correspondência do amor torna a rosa sinal [*sacramentum*] da experiência do amar e ser amado. Só esta pessoa conhece o sabor destas rosas, e não é possível dizê-las.

Essa experiência de excesso de significante constitui a experiência primária fundante da religião que é própria do místico (Martelli, 1995: 171-206), e a linguagem literária lhe é escolhida para des-velar toda a densidade de significância de sua teopathografia, que é vivenciada como a *narrativa* [*grafia*] de uma *paixão* [*pathos*] *Misteriosa* [*theos*], que dá sentido à vida, ou ainda um *Logos* (Frankl, 2004).

3. A categoria do *pathos* no desenvolvimento da Filosofia e da Teologia

Para o filósofo, o *pathos* foi elaborado de um modo diferente do místico. Já nos pré-socráticos, há uma pergunta provocada pelas coisas de modo a encontrar nelas uma *ousia* (substância) atuante como *arché* (princípio) nas mesmas como Tales de Mileto (624-556aC) ou ainda Pitágoras (570-496aC), em que procura ouvir o *logos* que é melhor perceptível pela *mousiké* por sua capacidade de provocar a percepção da essência das coisas por sua beleza (Tomás, 2002). A tentativa de perscrutar o *logos* como elemento que dá sentido ao *kosmos* [mundo], por Heraclito (540-470aC) e Parmênides (530-460aC) precisa integrar o papel do *kaos* presente 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 a experiência trágica de si e de outrem. Por isso, a *diké* é vista como “justiça” como compreensão [*logos*] das paixões humanas [*pathé*] que provocam uma desordem na sociedade. A *diké* é que fundamenta a criação do *nomos* da lei, enquanto procura criar uma cultura estabelecendo limites à conduta humana, em que tais paixões são vistas como condição humana de ambigüidade [*hybris*]. Porém, não somente as leis são suficientes para manter a ordem da justiça, mas é necessário a *educação de uma cultura* [*padiéia*] para a *excelência de vida* [*areté*], como busca de *sabedoria* [*sofia*] para saber lidar com a ambigüidade humana. Tal sabedoria nasce do *pathos* enquanto a pessoa é capaz de perceber aquilo que lhe inquieta e/ou perturba perguntando-se pela sua razão [*logos*], ou seja, nas palavras do dramaturgo Ésquilo (525-456aC), é possível *aprender com as paixões* [*pathei mathos*], que, assim como o também dramaturgo e poeta Sófocles (497-405aC), procuram por meio do

Teatro *sensibilizar a percepção* [*catharsis*] dos sentidos anestesiada pelas paixões. Heródoto (485-420aC) em sua historiografia pretende atentar 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*]¹ 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, ou seja, nas virtudes [*areté*] que a cultura fomenta para se viver a justiça, como resposta adequada às *vicissitudes sofridas* [*pathémata*] pelo fatídico [*moira*] e/ou pelas paixões [*pathos*], que agem como um terremoto, provocando uma perturbação na vida e na sociedade. O “espanto” ou a “admiração” é o *pathos* por excelência do filósofo², que deveria procurar uma sabedoria para as pessoas e converter primeiramente o rei, enquanto déspota à tal sabedoria, a fim de atingir toda a sociedade [*pólis*]. Contudo, Platão se depara com a dificuldade de que a *sofia* enquanto *logos* do *pathos* da condição humana pode ter muitos discursos [*logoi*], de modo a manipular os *afetos* ou a *sensibilidade perceptiva* [*pathos*], como é caso dos “*artistas*” que alienam os cidadãos com comédias e tragédias, ou como é o caso dos *sofistas*, como Górgias, na opinião do filósofo, que diverge no modo como deve ser a sociedade, de modo que não há *empathia* no *logos* dos filósofos, devido às *opiniões* [*doxa*] divergentes (Popper, 1974). Deste modo, é necessário encontrar uma *opinião mais correta* [*ortodoxia*] para se obter uma *atitude mais adequada* [*ortopraxia*]. Há divergência entre os discursos porque as pessoas são afetadas de modo diferente pela vida, e por isso, se faz necessário uma espécie de “*ortopathia*”, ou seja, um certo alinhamento dos afetos em relação ao que a razão se lhe esclarece, que seria possível pela contemplação perspicaz daquilo que permite descobrir uma ordem nas coisas, ou seja, aquilo que está no plano da ordem perfeita, quer dizer, Deus [*Theós*]. Deste modo, o filósofo deve ser um *teólogo* de modo a *contemplar* [*theoria*] o *sentido de Deus* [*théos logos*] para agir de *modo semelhante a Deus* [*homoiousios tou Theou*]³, e portanto, a verdade seria *des-velada* [*a-letheia*] não pela verdade das coisas [*phísis*] mas para aquilo que está para *além das coisas* [*metaphísis*] como plano perfeito de modo que encanta e atrai por sua beleza e, então, encantados, é possível um *diálogo* [*dia ton logos*] em que possa se chegar a *empathia* e ao consenso político. Contudo, no *Banquete* Sócrates, por mais hábil que fosse 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 seja *antipático* a tudo que contraria seus interesses, e por isso o sábio mestre que ajudava as pessoas ao *parto da sabedoria* em meio às suas paixões, é convidado a tomar cicuta.

Aristóteles (384-322aC), discípulo de Platão, empreende um novo projeto de modo que, a partir da “teologia platônica”, Aristóteles formula a questão de Deus como aquele que, estando acima de todas as coisas, em tudo pode causar mudança [o “motor imóvel”

¹ *República*, IV, 439d.

² Id. *Teedeto*, 155d 1-3.

³ Id. *Teedeto*, 176b.

por excelência], mas não pode ser mudado por elas, ou seja, o *Theós apathiké*⁴. Entretanto, 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 [*doxa*] é que permite uma formulação mais precisa da mesma realidade [*ortodoxa*], 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. Como tal, há uma relação paciente/agente integrada na relação potência/ato, de modo que sua dinâmica se inicia no *pathos*, ou seja, na receptividade da ação do “motor imóvel”, provocando o movimento das coisas. O fato de as paixões serem experimentadas em união com o corpo, e na dependência dele, é que une a Física com a Psicologia aristotélica⁵. 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” [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 daquilo que afeta a percepção, em que o movimento se completa na deliberação [*proaieris*] que pode ser a de anuência ao movimento, ou bloquear o movimento, bem como “influir” na pessoa a necessidade de um novo juízo sobre a realidade, e estabelecerá assim 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”⁶. Para designar esse processo pelo qual alguém sofre a ação (paciente) de um agente externo, Aristóteles cria o neologismo *pathésis*, como correlato de *poiésis* ou *práxis*⁷, que o “orador” e o “poeta” devem ter em mente enquanto são agentes da “purificação das paixões”⁸ de modo a unir o desejo do Belo [*kalón*] ao “objeto de desejo” [*agathon*] por meio da “reta razão” [*orthós logos*], e fazer da ética a “arte de viver”, incutindo um *habitus* [*ethismós*] correspondente. O modo como o filósofo peripatético entende essa *poética*, enquanto artes para se conduzir a vida, é de experimentar a “paixão” [enquanto processo que afeta e conduz a um movimento] de um modo “apático”, ou seja, sem se entregar ao que afeta, dando assim certa medida aos desejos [*metriopathia*]⁹.

Como foi dito acima, 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 (341-271aC) busca a *imperturbabilidade da alma* [*ataraxia*] como resposta ao *pathos* que sofre com o *caos* da *polis*. Zenão de Citio (340 - 264aC), fundador

⁴ Aristóteles. *Metafísica*, XII, 1073.

⁵ Id. *De anima*, I, I, 403 a 1-7.

⁶ Id. *De anima* I, 1378^a 19-210.

⁷ Id. *Física*, III, iii, 202.

⁸ Id. *Poética*, 6, 1449b 24-28; *Política*, Q 6, 1341 a 21-24.

⁹ Id. *Ética a Eudemo*, II, II 1220 b 10.

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, entendendo que a investigação 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 para permitir a ordem do universo. Assim rompem com a especulação platônica para uma aproximação do empirismo aristotélico, tendo como primeira característica diferencial que a tradição platônica abria questões e os estoicos estão preocupados em encerra-lás. Com efeito, ao assumir a *empíria*, o estoicismo passa da *metriopatia*, para assumir a *apathia* como principal virtude do filósofo, reelaborando a questão de Deus. A *apathia* é a 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 opera 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 desta 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 Sexto Empírico, que distingue sempre um objeto de todos os demais. A física estoica tem a preocupação de representar, pela imaginação, um mundo totalmente dominado pela razão, sem nenhum resíduo irracional, de modo que nada dependa do azar ou da desordem, mas está incluído na ordem universal e, porque movido pela razão, cada movimento é um ato e não uma passagem ao ato. A racionalidade do mundo já não consiste na imagem de uma ordem imutável que se reflita nele tanto quanto a matéria permite, mas na atividade de uma razão que tudo submete a seu poder, onde através do sopro material (*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 e falamos das coisas contrárias à natureza somente relativas a um ser particular separado do conjunto, numa espécie de “teodicéia” onde o mal, por ser o contrário, é que permite existir o bem. É um mal necessário que, dentro da sabedoria divina, que quer naturalmente o bem, para chegar a ele, se vê obrigado a empregar meios, que, tomados em si mesmos, são inconvenientes, de modo que só com a *apathia*, uma espécie de resignação em virtude da 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” e 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, que de natureza passageira e instável sob influência do meio social, predispõe a uma conduta exagerada e desmedida, como é próprio de uma razão conduzir para a direção que indica, transformando 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, predispondo a escolhas espontâneas para a conservação no bem. Dito de outro modo, viver segundo a razão é viver segundo o conhecimento “científico” das coisas que se medem de acordo com a natureza. Este conhecimento 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 a 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 lhe opor ao bem universal, 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], seguir Deus [Razão que rege o universo e os fatos]. Contudo, não se deve pensar que esta psicologia estóica leva a uma passividade, mas a uma moral de ação, depreendida da contemplação da ordem da natureza, e que por isso mesmo é uma ação que visa manter a ordem estabelecida das coisas, indiferente a saúde ou doença, riqueza ou pobreza. Ainda que o *pathos* lhe indique um juízo de bem, a *apathia* é que permite tratar as coisas preferíveis como não-preferíveis e vice-versa, desde que desejada pelo destino que a Razão impôs [Deus] (Bréhier, 1948).

Por conseguinte, de uma posição neutra da “teologia aristotélica” passa-se a uma visão negativa do *pathos* do ponto de vista da psicologia estóica, tida como contrária à sã razão, passando por uma releitura médio-platônica, especialmente de Filon de Alexandria (25aC–c.42dC) que revisita a metafísica platônica, mantendo várias características da psicologia estóica, como aproximação hermenêutica da sabedoria hebraica. Ao tentar harmonizar Moisés, Platão e Zenão, assume um traço de dualismo platônico entre matéria e espírito, de superar o mundo sensível em virtude de se alcançar o mundo inteligível, que salvaguarda sua Revelação que contrapõe o homem protagórico como “medida de todas as coisas” com o Deus Criador que é “medida de tudo”. Ele também assume o traço de Zenão de que somente pelo *Logos* [Razão] se conheceria a Deus e a realidade de todas as coisas, e é pelo *Logos* [usado para a *dabar* ou Palavra de Deus] que se conhece a Deus e todas as coisas porque Deus é tão

“gigantesco” que o *logos* humano não pode conhecê-lo em profundidade se ele não se revelar pelo Seu *Logos* eterno. Entretanto, pode ainda o ser humano 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 se alcançar o Deus que se revela em seu *Logos* [palavra] como um Deus perfeito, ou seja, não suscetível às mudanças [movimentos], sinônimos de imperfeição, no sentido de ainda não ter completado o movimento de atualização. Assim a *apathia* é vista como sinônimo de fé perfeita, que, uma vez aceita, não muda o seu caminho de libertação do “corpo”, essa “prisão infamante” que tem como carcereiros os prazeres e desejos, caracteres pertencentes ao *pathos*, aos “sentidos” que atraem para os desejos e da “linguagem” [*logos*] que nos engana com a aparente beleza dos nomes, que mais escondem que revelam a beleza real das coisas (Bréhier, 1950; Bigg, 1968).

O pensamento de Fílon influencia o cristianismo de Alexandria e inicia-se aí uma *apathéia* cristã primeiramente com Clemente (140/150 – c.215/216) que coloca no livro III do *Stromáta*¹⁰ um discurso sobre a relação da “ética” e da “gnose” cristã, tendo como o ideal a *apathéia* estoica, nitidamente dissociando *pathé* do *agape*, vendo inclusive a *metriopathéia* aristotélica como um estágio anterior da perfeição da ética cristã, semelhante ao modo de agir de Deus, que para Clemente que depende de Fílon, de um agir que não é movido por nada, e que move todas as coisas pelo *Logos*. Para Clemente, portanto, para seguir o movimento do *Logos* não é suficiente a moderação das afeições, mas a indiferença absoluta 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 Fílon e Clemente como ausência de afetação [*apatheia*], também é defendida por Orígenes em sua teologia espiritual, dizendo que o cristão deve alcançar “sentidos interiores” para libertar-se das “paixões” [*pathé*]. Orígenes interpreta o amor do *Cântico dos Cânticos*, como um *ágape* desapaixonado e espiritualizado¹¹. Evagrio Pôntico, relê a *apathia* como catarsis 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” [tranqüilidade proveniente da recusa dos bens e do matrimônio tida como *amerimnia*] e na *hesichía* “interna” [a tranqüilidade proveniente da recusa das paixões, tida como *apathéia*]. Tal como Deus é imutável, a perfeição do monge é encontrar o *repouso* [do verbo *hesichazo*, tranquilizar, repousar, deixar imóvel]¹². Ao mesmo tempo que esse é um traço fundamental da virtude mística, também constitui historicamente no monaquismo uma tentação de procurar estar acima do mundo, sem considerar que se está dentro do mundo.

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 lhe afeta, ou seja, às

¹⁰ Clemente de Alejandria. *Stromata II y III*. Cf. ainda II, 59,6; 131,5; PG 07.

¹¹ Cf. PG 16b, VIII, 6.

¹² Evagrio Pôntico. *Obras espirituales*.

suas paixões, para valorizar o pólo da objetividade, como resposta já dada pela ciência e pela proposição filosófica e percorre a história do pensamento ocidental. Descartes (1596-1650) propõe, como *remédio* da 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 se atingir o *habitus*, que 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 neo-estoicismo onde tudo deve ser subordinado à Razão, e 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 polissêmica subjetividade, e ao reduzir a legitimidade da filosofia à forma de ciência, submeteu todas as dimensões da vida à lógica da razão analítica [*ratio*], distinto do *Logos* grego que é maior que a lógica, contemplando 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 *patodicéia* por um projeto teológico em que a resposta aos terremotos da vida é dada de acordo com a *justiça de Deus [théos-diké]*, e portanto, de acordo com sua vontade, que só ela é suficientemente abrangente para entender o porquê do mal no mundo, a ser entendido pelo ser humano no final dos tempos, de modo que a *justiça de Deus [teodicéia]* convida o sofrimento humano a resignar-se à vontade de Deus, e assim a *teodicéia* é vista como uma espécie de *antipatodicéia*, que anestesia a necessidade do indivíduo de responder à tragédia na vida, engendrando uma *apatia social*.

Voltaire é um dos críticos mais veementes da Teodicéia, assim como Albert Camus, que mostra um cristianismo que vê a tragédia como “tudo bem” e assim se furta à solidariedade e ao compromisso da justiça, em nome da providência, ou ainda, julga a tragédia da vida como *castigo divino* a fim de que se convertam (Voltaire, 2003: 22). A *vontade de Deus* como ponto nevrálgico da Teodicéia chega mesmo a ser uma sofisticada *hybris* que submete toda a razão científica à verdade bíblica, tida agora não mais como *lugar literário* mas como *locus theologicus* por excelência que revela a vontade de Deus e, por isso mesmo, fonte de *toda* a verdade. Bertold Brecht, em sua obra *Galileo*, mostra como São Roberto Belarmino se torna ícone da fé que julga possuir a verdade para além da própria *empíria*, quando escreve seu livro *Itinerário da mente em Deus* em que revela a beleza da criação, mostrando no primeiro capítulo como o sol gira ao redor da terra, no mesmo tempo em que chega à tese heliocêntrica de Galileo para avaliação do Santo Ofício, do qual o santo é um exímio consultor, apesar da inegável santidade (Brecht, 1956).

Quando Nietzsche anuncia que “Deus morreu”, é esse Deus da *Teodicéia* que foi morto pela própria piedade dos cristãos, que foi progressivamente orientando o sentido da existência para o *pós-vida*, e não tendo *nada* de bom nessa vida, foi alimentando um *nihilismo*

[*nihil* = nada], um câncer na cultura de não se responsabilizar pela vida, porque não mais se sentia assombrado pelos acontecimentos [*pathos*] da vida, mas imputava tudo para o além da vida onde lá, então, ficaria claro o porquê do sofrimento. O Cristianismo teria anestesiado o efeito da tragédia na vida de ter que dar uma resposta a partir da idéia de um Deus apático, em que a sua vontade rege todas as coisas. Sendo, então, todas as coisas regidas pela vontade de Deus, não há nada que o ser humano possa fazer, pois “Deus sabe o que faz”; contudo, sua suposta ação causal de todas as coisas tornou-se insuportável com as dimensões de injustiça das Guerras Mundiais, dos campos de concentração e das injustiças econômicas. Deus morre porque, no fundo, ninguém o escuta mais, uma vez que o *pathos* foi silenciado.

Na filosofia, a patodicéia tornou-se teodicéia como resposta teórica ao problema do mal, ou seja, uma discussão de significados, não raro, insignificantes, e aqui a Teo-logia, entrou em um regime da lógica, empreendendo batalhas homéricas pela precisão do significado como “tratado” ou “estudo” de Deus e, em muitos momentos, em detrimento do significante.

4. A categoria do *pathos* no desenvolvimento da *Teografia*

Para o místico, o significado, enquanto mero substrato teórico conceitual, é insignificante, de modo que não pensa somente a partir da definição da *orto-doxa*, mas do significado que leve ao significante, à *para-doxa*.

O *Logos* da *Teografia* que é o *Logos* do místico deixa de ser mera ideia de “tratado” ou “estudo” “de Deus” para ser redescoberto como hermenêutica de uma experiência significativa, e portanto, que nessa experiência se pergunta pelo “*sentido de Deus*” [*theos-logos*] na vida humana. Tomaremos, por exemplo, a idéia de revelação na cultura hebraica que está longe de ser um ditado do alto, mas é apresentada nas categorias de *dabar* e *ruah* que des-velam o silêncio do Mistério. Por *dabar*, em seu substrato semântico, está contida não somente a idéia de palavra, mas, antes mesmo, diz respeito ao fato histórico ao qual a palavra se reporta; portanto, o fenômeno lingüístico da palavra está em dependência com a história que a palavra narra, ou seja, na história já há uma Revelação. Ademais, se acrescenta em *dabar* o sentido de criação, ou seja, a Revelação de Deus se dá na história e no sentido deixado pela experiência histórica que [re]cria a vida com outro sentido. Entretanto, para que esse sentido histórico se dê a conhecer como vontade de Deus, é preciso considerar que em tais eventos históricos se possa perceber o movimento da *ruah* como do *ar* que nos envolve, mas que também adentra o nosso interior e ali se torna *vento*, como ar em movimento e direção, que, de seguida, ganha intensidade de uma tempestade que por onde passa nada fica como era antes. Deste modo, na idéia de revelação, há um processo marcado pelo sentido e pela experiência em que um evento histórico deixa sua marca, permanecendo Deus um mistério impronunciável¹³, apesar de comunicável.

¹³ O nome de Deus por excelência na literatura bíblica é YHWH, do qual não há tradução certa cf. *Biblia Sacra – Utriusque Testamenti – Editio Hebraica et Graeca*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

Na literatura neotestamentária, tal *Palavra* [*dabar*] se revela na história de um povo que ganha um novo sentido com a presença de Jesus nessa história, recriando a própria história. Tal sentido transcrito no Jesus Cristo do Evangelho em forma *literária* visa revelar que tal *ruah* no substrato semântico do *ar respirado* é o amor que vai adentrando o interior como presença sentida, na imagem do *vento*, dando-lhe direção na medida em que o amor vai dando nova consciência, e como *tempestade*, no mesmo substrato semântico, transformando-o radicalmente por essa experiência de encontro, pois a tempestade por onde passa nada fica como era antes. Esse Deus, que era tido por mistério silencioso e inacessível, é apresentado, como também sendo um Deus que se pode aproximar dele como *Abba*¹⁴, como uma criancinha de colo, ou seja, podemos nos aproximar confiantes que estará de braços abertos e nada pode fazer com que Deus nos deixe de amar. A primeira forma teológica de revelar esse mistério se dá, portanto, como Literatura e, portanto, está preocupada em revelar Deus, e não defini-Lo conceitualmente. Como narrativa construída, está em função de provocar a *vontade* de conhecer a Deus, ou ainda, uma paixão na qual provoca uma identificação com Aquele que conhece, como descoberta de que Nele está o que se buscava. Como Literatura, a Teologia das Escrituras contém uma mistagogia poética apropriada a uma experiência que [re]cria a vida humana. Há com isso uma *poesia* de Deus, uma ação criativa e criadora que provoca o que a Literatura Bíblica chama de *coração*, como centro das decisões.

5. Institucionalização do Carisma e Processo Civilizatório: o problema das Teocracias

Se a experiência significativa do místico é primária e fundante da Religião, na medida em que ocorre uma Revelação do Mistério, a Teografia já é, de algum modo, parte da institucionalização da experiência do místico, como experiência secundária, que se desdobra da primária a fim de instituir [fundar] um caminho para que outrem reavive a experiência primária significativa, criando significados presentes nas Teografias de forma literária e que justamente assim constitui um reservatório simbólico para todos os significados daí derivantes, a saber, um desenvolvimento de uma sabedoria, entendida como doutrina a medida que vai se constituindo como significativa; a criação de um rito; de uma espiritualidade que alicerce essa sua relação com o mundo e o Mistério; regras que garantam o método mistagógico (por exemplo, na cultura hebraica bíblica, as regras garantem a justiça das relações, condição para conhecer a Deus) e práticas sociais re-significadas a partir da nova consciência. A institucionalização do caminho como refazer da experiência significativa é como que a alma de uma instituição religiosa.

As religiões do mundo antigo acabaram por ocupar um papel importante no Processo Civilizatório, em seu desejo de dar ao gênero humano princípios de conduta que carreguem um maior sentido. Por exemplo, a inclusão do rito do “beijo” na liturgia cristã continha o significado de uma consciência que alterava as relações sociais, ainda que sem força para

¹⁴ Rm 8,15.

mudar a estrutura escravocrata do Império Romano. O beijo [*osculum*], dado entre patrícios e elevado a gesto ritual no espaço celebrativo não restrito a patrícios, mas também aos demais de uma casa, a saber escravos, revela a consciência de igual dignidade entre cristãos patrícios e escravos dos mesmos, sob o significado de “irmãos”, filhos da experiência significante de descobrir-se “amado” por um único Pai (Villas Boas, 2009).

Contudo, tal dinâmica de instituir como criar caminhos mistagógicos vai sendo cooptada como regras de conduta disciplinares da sociedade que passa a adotar uma religião oficial, ocupando assim um espaço entre a política e a lei (Schrecker, 1945). O exemplo mais clássico de Teocracia para a sociologia das religiões é o da Cristandade, em que a autoridade política é revestida de autoridade divina, na medida em que a religião cristã se torna imperial. Seus princípios ganham o *status* de norma civil, e progressivamente a classificação religiosa deixa de ser uma identificação como o caminho para estar vinculada ao nascimento em um território geográfico sob a classificação de cristão. Assim, na Cristandade, não se precisa fazer a experiência do místico, mas basta nascer no território (reino, país, império...) tido por cristão. Acrescenta-se o fato da expansão territorial das Teocracias, que conquistam “instituído” a religião com seus hábitos e costumes originários, carregados de significados para o povo conquistado. Nesta experiência terciária da religião, os significados insignificantes acabam sendo reduzidos a meros costumes culturais, nos quais a imposição levou a uma “aceitação” inquestionada, reforçada por uma Teodicéia que lia tal processo civilizatório em sua totalidade como “vontade de Deus”. Desse processo nasce o dogmatismo, o ritualismo, o espiritualismo, o moralismo reduzido a uma participação social sem reviver o conteúdo da experiência primária que dá sentido aos significados religiosos (Martelli, 1995). O processo civilizatório, na medida em que necessita de coesão social e se fundamenta em uma legitimação religiosa, acaba por receber na Instituição não somente pessoas em busca da experiência, mas inclusive e sobretudo, pessoas que emergem desse universo cultural da religião para ocuparem os espaços de influência política. E aqui então ocorre uma rigidez das regras como princípio de normatização da sociedade, e uma vez que os valores religiosos só têm sentido como desdobramento de uma busca [*diké*], acabam por ser reduzidos ao cumprimento das normas. Instituição religiosa de um caminho para a experiência passa a ser disciplina de uma sociedade, seja lá quem for que o ocupe a sua frente, todos irão fazer uso da religião, com interesses nobres ou escusos. Não só na Cristandade, mas nos demais regimes de Teocracia (Islâmico, Hindu, Helênico...), as Teografias são impedidas de se ter acesso, por seu potencial de produzir místicos.

6. Místicos, Teografias e Teocracias

Se as Teocracias fazem uso das Teologias para se legitimarem, as Teografias acabam por provocar um elemento crítico na estrutura estabelecida: o místico. Pois a Teografia é provocativa da experiência essencial, fornecendo assim critérios de discernimento das estruturas estabelecidas a partir da experiência essencial e as classifica como dotadas de sentido

[significantes] ou não. O místico carrega um desejo de *densidade significativa in-significada* que pede por significados que traduzam sua busca, e na medida em que não os encontra rompe, não exatamente com a instituição, mas com um modo de ser instituído, inaugurando uma reforma, já iniciada em si mesmo, como depuração de significados insignificantes presentes em práticas sem sentido profundo. E mais ainda, por sua experiência nascer do mesmo universo significativo, passa a ser crítico da subversão desse universo que para ele é símbolo do inefável e em outrem é símbolo de legitimação escusa.

Para o místico, a Teografia é expressão significativa da Teopathia em que o *pathos* divino se apresenta idêntico ao *ethos* como carregado de significante. Por exemplo, na poética da literatura profética hebraica, o *pathos divino* se manifesta no *pathos* do profeta como *comovido* pelo sofrimento do povo, em grande parte resultado da monarquia corrompida pelo espaço que ocupa:

La preocupación por la justicia, la pasión con que los profetas condenaron la injusticia arraiga en su simpatía con el **pathos** divino. La característica principal del pensamiento profético es la primacía de la participación de Dios en la historia. La historia es el dominio con el cual se ocupan las mentes de los profetas. Ellos están conmovidos por una responsabilidad para con la sociedad, por una sensibilidad para con lo que el momento demanda [...] (Os profetas são) aquellos que proclaman el **pathos** divino, hablando no a favor de la idea de justicia, sino a favor de la justicia de Dios, en favor de la preocupación divina recordada con simpatía constituye la materia de la cual se hace la profecía [...] El **pathos**, la preocupación por el mundo, constituye el **ethos** divino. La sensibilidad ética de Dios – no lo ético en y para sí mismo – se ve reflejada en las declaraciones de los profetas. (Heschel, 1973: 110-111)

Na Cristandade Católica dos séculos XV-XVI, auge da inquisição, não foi somente Lutero condenado, mas também figuras que posteriormente foram reconhecidas como altamente significativas para a Instituição como Santa Teresa D'Avila e Santo Inácio de Loyola, em constantes conflitos com a Teocracia. A complexa tecitura social de uma Teocracia faz com que inclusive o místico seja cooptado por interesses políticos, pois tanto os espaços de decisão política, como o próprio místico fazem uso de uma única e mesma linguagem.

Um exemplo clássico é a expressão *Ad Majorem Dei Gloriam*. Esta era utilizada por Santo Inácio de Loyola como *consigna*, como um lema de vida 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 Monserat, também montado em uma mula. Conversa sobre “Nuestra Señora” com o mouro que, em sua condição de sobrevivente da reconquista de Granada, era obrigado a uma “conversão insincera”, de modo que conhecia e vivia os ritos e os dogmas católicos como costumes culturais e por uma questão de sobrevivência, mas vivia mesmo sua fé islâmica. Vendo ele, então, no santo alguém que poderia discutir, confessa sua dificuldade em entender a virgindade

mariana. Confessa o santo mistagogo a sua *situação pática* [*pathos*] diante da incredulidade do mouro culturalmente católico, que se adianta um pouco à frente depois da *disputata*¹⁵:

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 en 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 destes 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:

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. (García-Villoslada, 1991: 197)

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*] à 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, procederia 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” 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 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» [aspas baixas são nossas] de la fe, él se determinaria a morir por ellas, solamente por lo que há visto”¹⁶. Em outras palavras, se não houvesse Teografia cristã, havia uma teopathografia da experiência mística da pessoa e história de Jesus Cristo na pessoa e história do místico, de modo que desejar, pensar e agir como aquele, levava este a cada vez mais 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” (Rahner, 1984: 123-131). Inácio compõe suas *Regras de Discernimento*¹⁷, para melhor acolher essa autocomunicação do Mistério, e que necessariamente age para o bem do ser humano, devendo discernir-se os movimentos dos afetos internos do ser humano, sabendo quais se deve seguir e quais se deve “agir contra”. O conhecimento de Deus passa necessariamente pelo conhecimento de si, ou seja, só há *teografia* dentro de uma *patografia*. Rahner entende que esta comunicação

¹⁵ Ignacio de Loyola. *Autobiografía*, II, 15-16.

¹⁶ *Ibid.*: 27.

¹⁷ Ignacio de Loyola. *Ejercicios Espirituales*, nn. 313-336.

do Mistério é *poética* (ibid.) e que há uma *protopalavra* silenciosa ou “*palavras primordiais do coração*” que escapam a toda definição [*Urwort*] e, diríamos, com *densidade significativa* que provocada pelo próprio Mistério divino, por uma epifania do desejo, encontra seu *significado* no anúncio do Evangelho como tradução externa de um processo interior. O Evangelho, então, como teografia lança luz à patodicéia, mas não como mero significado, mas sim como *grafos* que “nomeia” o *Logos* do *pathos* em forma de consciência [*diké*], e assim tal palavra silenciosa inscrita ilumina a consciência ao ser lida como *significado significativo* porque permite nascer o *significado do significante*. Nesse sentido, o místico não somente sabe o que aconteceu com o protagonista da Teografia [Jesus no Evangelho], mas ele mesmo vivenciou algo daquilo em seu interior [*pathos*] que o provoca a viver do mesmo modo [*poiésis/práxis*] pelo sentido [*logos*] descoberto que o leva a ser mais [*magis*]. A *práxis* é um agir consciente e conscientizado pela palavra que traduziu o desejo provocado a ser mais, ou seja, a *práxis* é *poiésis* porque emerge da nomeação do desejo ordenado pela palavra ao melhor caminho a ser seguido. Não é somente uma teografia, mas a teografia em forma de patografia, ou ainda, a teopathografia. Em outras palavras, Deus interfere na história humana sem subtrair a liberdade e responsabilidade humana, mas inspirando-a, pro-vocando-a ser “livre para a liberdade” e poder escolher pelo melhor, e aqui está o agir “para a maior glória de Deus” [*ad majorem Dei gloriam*] como recepção estética da concepção patrística de que a *glória de Deus é o homem vivo* [*Gloria Dei homo vivens*]¹⁸. 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 para¹⁹:

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 próprias²⁰ pois tal entendimento é *verbi gratia*²¹ e, sendo assim, deve se deixar que “el mismo Criador y Señor se comunique a la su anima devota abrazándola en su amor”²², de modo que o entender inaciano corresponde a também e necessariamente “sentir y gustar de las cosas internamente” porque só o “mucho

¹⁸ Irineu de Lião. *Adversus Haereses*, IV, 20, 7.

¹⁹ Inácio de Loyola, n. 22.

²⁰ Ibid., n. 17.

²¹ Id. *Autobiografía*, IX, 89,;

²² Id. *Ejercicios Espirituales*, n. 15.

saber” não “harta y satisface al anima”²³ e 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 do caminho do amor e do bem nas escolhas, de modo que possa “sentir la historia”²⁴ e assim Deus inspira sua vontade pessoalmente, de modo que ninguém pode decidir pelos outros²⁵. O princípio da graça, na visão do místico, é capacitar a liberdade a ser livre, de modo que esteja pronto para seguir qualquer caminho em direção daquilo que discerniu como o melhor caminho, aquele horizonte de sentido que atrai a sua vontade mais profunda, e seguir esta vontade livre e ciente do melhor caminho constitui o núcleo da questão da vontade de Deus, de modo que a teografia do místico, a saber 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*.

Entretanto, 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, se 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 em Dostoievski, e recriminado por não oferecer “princípios sólidos que tivessem tranqüilizado para sempre a consciência humana” [Teologia] acaba por apresentar “noções vagas, estanhas, enigmáticas” [Teografia] (Dostoievski, 1971)²⁶:

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 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 tranqüilizado 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

²³ Ibid., n. 2.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., n. 14.

²⁶ Parte II, Livro V, Capítulo V.

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, e nelas os homens se crêem livres ao “depositarem-na humildemente a nossos pés”, conclui o velho inquisidor. Por outro lado, Zosima, o místico [*stáriets*] é apresentado como ícone de Cristo e como alguém que vive a liberdade para uma verdadeira humanidade por sua comunhão celestial (Castelli, 1987: 54-56). Em sua leitura, a Revelação de Jesus geraria a liberdade, e isso mataria a todos. Portanto, o homem é livre para concordar, e tão somente, e previa assim, no século XIX, a crise das instituições que Bauman chamaria um século depois de “Mal-estar da pós-modernidade” (Bauman, 1998).

Conclusão: Entre a Teografia e a Teologia – a proposta de um pensamento poético teológico

A Teologia, na medida em que concentrou suas discussões em sua confusa percepção na tecitura ambígua e complexa da Teocracia, tendeu a focar a sua atenção a uma certa objetividade do significado, eliminando a subjetividade, ou seja, o *pathos* do pensamento. Em categorias específicas, a Teodicéia ocupa o lugar da patodicéia, de modo que o sujeito elimina sua vontade em resignação à vontade de Deus, não raro legitimadora de estruturas injustas, por falta de consciência histórica.

Com o advento desta consciência histórica e social, o indivíduo moderno passa a rejeitar não somente as Teocracias com suas Teodicéias, mas também a patodicéia que inauguraram as religiões e suas respectivas Teografias, contudo se lhe impõe a tarefa de dar sentido à vida. Entretanto, há que se distinguir tais categorias, em que as Teografias se revelam como verdadeiras Teopatodicéias (Villas Boas, 2011), em que na busca de sentido da vida face ao fatídico algo se des-vela com um excesso de sentido, com uma densidade significativa que responde ao desafio de existir e constituir um *ethos*. Aqui, o *logos* não é conceituação racionalista, mas o que dá sentido à vida, uma *logopatía* que responde ao sentido que se esvaiu e reinventa a vida. Há não somente a percepção de uma poesia de si, mas ainda de uma poética divina, uma Teopoética na qual sua presença provoca [inspira] a reinvenção de si, em que o pensamento poético e mistagógico coincidem, no grande mistério de que, apesar de todo o caos autoevidente da existência, há um grande mistério no fato de encontrar-se um sentido para se viver, apesar de tudo. *Poiésis* não somente é *grafos* mas ainda *práxis*, que se exprime na grafia sagrada como indicativo de uma vida que pode alcançar sentido e dar sentido a um *ethos* comum.

Na Teografia, não somente a *ortodoxa* é suficiente para superar as *doxas* (opiniões superficiais legadas pelo produto do meio), mas fundamentalmente há que se ter uma *ortopatía*, em que o desejo humano é dilatado a um desejo mais profundo de sentido no qual passa a viver em dinâmica de consumação, ou ainda, passa a viver com uma vocação. A ortodoxia é o significado da densidade de significante da ortopatía, no qual transborda-se para uma ação de dar sentido ao entorno, uma ortopraxis. Graça aqui não é a detenção de algo mágico que

“salva a alma”, mas o movimento provocado para ser “livre para a liberdade”, e, sendo assim, não somente funda o horizonte de sentido em que a vida passará a se reorientar, mas também, por sua estruturação afetiva, composta por resistência às afecções incompatíveis ao projeto de vida concebido, bem como, intensificação afetiva para acompanhar o sentido percebido, a fim de que seja, não só percepção, mas efetivação, e assim concretizar o complexo processo de tomada de atitudes em busca da consumação ao que dá sentido à existência. A Teografia é uma teologia de significantes, porque porta em seus significados densidades significantes inspiradoras, que acolhem a expiração do Mistério que impulsiona a dar sentido a vida. As Teografias são pensamentos poéticos-teológicos por excelência, e constituem-se como *authoritas* por sua capacidade de *communicatio idiomatum*, ou seja, por comunicar o modo de ser divino nas respostas que o ser humano precisa dar, de modo apaixonante, identificando-se no espelho das Escrituras.

As Teografias receberam ainda, muitos intertextos que dificultam lê-las, na medida em que foram utilizadas para legitimar mentalidades. Deste modo, acabam por falar o que não dizem na boca de outrem, e essa preocupação incidiu diretamente sobre a preocupação histórico-crítica da história de suas redações, ainda em fase de desenvolvimento. Mas há que se ater que a depuração dos significados não pode matar a densidade dos significantes, pois, antes de um livro que registra movimentos sociológicos, este é um elemento fundante para recuperar na Teografia um Mistério de Sentido.

Portanto, a composição de um pensamento poético-teológico em um projeto de *teopato-dicéia* intenta-se o projeto de um pensamento poético-teológico a fim de ampliar o corredor estreito da *ratio* clássica, pois o “Logos é maior que a lógica”, sendo, conseqüentemente, perceptível pelo *pathos* e mais bem percebido pela *poesia* como *ouvinte do pathos*, pois é capaz de ouvir o que apaixona a vida humana e transmiti-lo veiculando a beleza, *co-movendo* quem dela se aproxima para novas formas mais belas de um novo projeto de eu, dilatando a capacidade de humanizar o próprio humano. A busca de sentido, como procura do que é significativo para a vida, pode ser entendida como uma vida poeticamente vivida, com a minúcia de encontrar a melhor combinação da existência, a forma mais bela, uma recusa insistente à mediocridade rumo à excelência na procura do “humano do humano”. É esse epicentro antropológico das letras que permite um encontro da Teologia com a Literatura, pois o *Logos* fundamental da Teologia é esse que se fez “humano do humano” um mistério teândrico. Portanto, além de ter um discurso antropológico fundamental, também comporta até mais: o “dizer” de um Deus que ama o humano, o que confere à teologia uma missão *ontofânica* (Geffré, 2004: 39), não de “explicar” o ser de Deus ao ser humano, mas de apresentá-lo como um ser que o ama e participa de sua realidade desde o mais profundo até o mais concreto. Essa centralidade antropológica de ambas é que as distingue de uma mera “logologia” teológica, de um labor de “palavras a respeito de palavras” (Manzatto, 1994: 40-41) mas, antes, constituem, por sua intenção antropológica, um discurso poético, evocando aqui seu substrato semântico mais profundo: o de *criar* [do grego *poetéo*] um humano mais belo, ajudando-o a interpretar

a si mesmo, seus diferentes momentos e seu entorno, encontrando-se na *poiesis* da palavra *teopoética*. Assim, fazem como que um espelho, onde o humano se identifica na arte do *corpus* literário de cada uma dessas tradições teológica e literária, e de modo todo especial no encontro das duas, que engendra uma esperança de salvação da própria história. A ideia de um pensamento poético-teológico, presente nas Teografias, e desejado nas Teologias modernas, corresponde ao enfoque da *perspectiva* e não da epistemologia científica; portanto, de uma teologia hermenêutica. Um pensamento poético-teológico, tal qual a mistagogia-teológica não teme a liberdade, mas antes a promove a ser livre de suas desordens e ambigüidades rumo a um sentido de vida que nos humanize. Deste modo, a Teografia como produzida em uma patografia, tem sua verificação de pertinência [*Veritas*] na revelação advinda da práxis, e da percepção que de fato, tal verdade nos faz mais humanos, de fato e não somente em seu discurso. O *sensus fidei* é também consciência da *práxis* como *transparência da experiência* (Bingemer, 1990: 307-318) porque na encarnação a fé de Deus no humano é *sensus humanum*, do contrário mesmo a rica herança [de fé] pode ser subvertida pela prodigalidade de filhos em miopias e arrogâncias corporativos de donos da verdade.

Assim, poesia é uma expressão externa do processo interno da reinvenção de si mesmo. Poesia é ação que reinventa, mas também e antes mesmo oração que inspira e intensifica a comunhão de vida e de ideal. Re-significar Deus é próprio da poesia humana. Re-significar a vida é próprio da poesia de Deus. Re-significar o mundo é próprio do encontro dessas duas poéticas. Poesia é capacidade de escuta dos apelos do coração e da realidade. Teologia é escuta da poesia de Deus que sabe escutar o coração humano. A Teografia é um re-velar da poesia escutada como descoberta de sentido.

Bibliografia

- ARISTOTLE (1984). *The complete works of Aristotle – the revised Oxford translation*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- BAUMAN, Zygmunt (1998). *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- (1993). *BÍBLIA SACRA. Utriusque Testamenti – Editio Hebraica et Graeca*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- BRECHT, Bertold (1956). *Galileo Galilei*. Buenos Aires: Ediciones Losange.
- BRÉHIER, Émile (1948). *Histoire de la Philosophie – Tome Premier – L'Antiquité et le Moyen Age*. Paris: Presses Universitaires de France.
- (1950). *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin (Études de philosophie médiévale: 8).
- BIGG, Charles (1968). *The Christian Platonists of Alexandria: the 1886 – Bampton lectures*. Oxford: Clarendon Press.
- BINGEMER, Maria Clara Luchetti (1990). *Em tudo amar e servir – mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola*. Col. Fé e Realidade, n. 28. São Paulo: Edições Loyola.
- CASTELLI, Ferdinando (1987). *Volti di Gesù nella Letteratura Moderna – vol. I*. Torino: Edizione Paoline.
- CLEMENTE DE ALEJANDRIA (1998). *Stromata II y III – Conocimiento religioso y continencia auténtica*. Col. Fuentes Patrísticas 10. Madrid: Editora Ciudad Nueva.
- DOSTOIEVSKI, Fiodor (1971). *Os Irmãos Karamazov*. São Paulo: Editora Abril.

- EVAGRIO PÔNTICO (1995). *Obras espirituales*. (Biblioteca de Patrística: v. 28). Madrid: Editorial Ciudad Nueva.
- FRANKL, Viktor Emil (1978). *Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- (2004). *A Presença Ignorada de Deus*. 8 ed. São Leopoldo: Editora Sinodal; Petrópolis: Editora Vozes.
- GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo (1991). *Santo Inácio de Loyola – Nova Biografia*. São Paulo: Edições Loyola.
- GEFFRÉ, Claude (2004). *Crer e Interpretar – A virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes.
- HESCHEL, Abraham Joshua (1973). *Los Profetas – Vol. II – Concepciones Históricas y Teológicas*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- MANZATTO, Antonio (1994). *Teologia e Literatura – Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Editora Loyola.
- MARTELLI, Stefano (1995). *A Religião na Sociedade Pós-Moderna – entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas.
- PASTOR, Félix Alexandre (1982). *Semântica do Mistério – A Linguagem Teológica da Ortodoxia Trinitária*. Col. Fé e Realidade. Rio de Janeiro: PUC-Rio/São Paulo: Edições Loyola.
- POPPER, Karl (1974). *A Sociedade Aberta e seus Inimigos: O Fascínio de Platão*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Editora Itatiaia Limitada.
- RAHNER, Karl (1967). – Das Wort der Dichtung und der Christ – . In *Schriften zur Theologie – Band IV – Neure Schriften*. Zürich: Benzinger/Köln: Einsiedeln.
- (1984). *Grundkurs des Glaubens – Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg-Basel: Herder.
- RICOEUR, Paul (1996). “Entre filosofia e teologia II: nomear Deus”. In *Leituras 3: nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Edições Loyola.
- SAN IGNACIO DE LOYOLA (1982). *Obras Completas*. Col. BAC, n. 86. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- SCHRECKER, Paul (1975). *La Estructura de la Civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TOMÁS, Lia (2002). *Ouvir o logos: música e filosofia*. São Paulo: Editora UNESP.
- VILLAS BOAS, Alex (2010). “A Categoria do pathos para apreensão da realidade no labor teológico a partir da metáfora do beijo”. In *23º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião SOTER*. São Paulo: Paulinas. Vol. 1, 473-488.
- (2011). *Teologia e Poesia – A busca de sentido em meio às paixões em Carlos Drummond de Andrade como possibilidade de um pensamento poético-teológico*. Sorocaba: Ed. Create.
- VOLTAIRE (2003). *Candido*. São Paulo: Martins Fontes.
- (1967) “Préface du Poème sur Le désastre de Lisbonne”. In *Ouvres Complètes*. Paris: Garnier/Nendel; Kraus Reprint. Vol. IX.

.....

RESUMO

A importância das *Teografias* se dá para muito além do que o registro e a documentação de idéias e/ou práticas religiosas, mas se propõe a revelar um *Mistério* [theós] a partir das *marcas* [grafos] inscritas no *pathos* humano, ou seja, são vividas como experiências marcantes, como *patografias*.

ABSTRACT

The importance of *Theographies* goes far beyond the record and the documentation of ideas and/or religious practices, but intends to reveal a *Mystery* [théos] from *marks* [graphs] engraved in the human *pathos*, or lived as remarkable experiences, as *pathographies*.

.....