



# *A santidade em metamorfose* entre a Teologia e a Literatura

**PALAVRAS-CHAVE:** santidade, metamorfose, Odisseia, teologia e literatura.

**KEYWORDS:** Holiness, Metamorphosis, Odyssey, Theology and Literature.

“A teologia não é outra coisa que a poesia de Deus”

BOCCACCIO. *Trattatello in Laude de Dante*.

## 1. A santidade hilemórfica

A santidade é um tema que ultrapassa o universo da religião. Platão, inclusive, não relaciona a santidade com “fazer coisas aos deuses”, mas sim ao grau elevado de justiça<sup>1</sup>, e Tomás de Aquino só identifica santidade com religião, na medida em que esta é vista como uma virtude<sup>2</sup>. Daí o caráter de inviolabilidade de Kant, atribuindo à “lei moral”, o qualitativo de “santa”, dada a condição de possibilidade de progresso “infinito” da perfeição moral, contudo apreendida em um ponto limite<sup>3</sup>, na condição humana. A santidade, portanto, atinge tanto o céu como a terra, e desta relação se desdobra tanto para a teologia como para a literatura, uma metamorfose.

A questão da justiça inaugura uma discussão na filosofia que se prolonga na história da teologia, a partir da *forma* antropológica de Protágoras, de que o “homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são enquanto são, das coisas que não são, enquanto não são”<sup>4</sup>, dentro de sua teoria do conhecimento, porém lido como relativismo moral por Platão e Aristóteles. Este o acusa de *alogismo*, ou seja, de insuficiência teórica em estabelecer um princípio de não-contradição, a fim de ascender do fenomênico ao desvelamento de uma essência ontológica. A crítica aristotélica entende que para Protágoras tudo é acidente, sem

---

<sup>1</sup> *República*, X, 615b; *Leis*, II, 663b.

<sup>2</sup> *Suma Teológica*, II, 2, q. 81, a. 8.

<sup>3</sup> *Crítica à Razão Prática*, I, II, cap. II, § 5.

<sup>4</sup> *Teeteto*, 149e – 151d.

desocultar uma *essência* ou *substância* como “aquilo que um ser não pode não ser”<sup>5</sup>, resistindo ao movimento perpétuo de que algo possa ser e não ser, ou seja, a uma infinidade relativista de significações. Para o Estagirita, não se trata de negar essa tensão de significado, mas de situá-las no eterno movimento de *vir a ser*, recusando assim uma posição indecifrável da realidade, como movimento infinito de significação<sup>6</sup>, para se dirigir para uma primeira instância de um movente não movido. Assim, tudo está em situação de potência, portanto, possui algum sentido, mas que tende para um *Pleno Sentido* na medida em que desvela sua essência determinante de seu Sentido, ou em linguagem aristotélica, o Ato Puro.

A essência ou *quididade*<sup>7</sup> é o que permite que algo seja ele mesmo, e está no íntimo de cada ente, caracterizando sua realidade em devir. Na redescoberta do *corpus aristotelicum* pela Escolástica, o filósofo judeu Ibn Gabirol (1020-1069), chamou a *substância* ou *essência* de *matéria* [*hilos*] (Macedo, 2007, 132-148). Assim, a forma *substancial* oferece à existência, a última atualização da essência (*actus essendi*), sua matéria, ou seja, sua medida, enquanto forma que permite a inteligência penetrar na essência. Sendo a matéria a medida da existência, na medida em que a ontologia grega se identifica com a metafísica cristã, Deus passa a ser a medida da existência, unindo a perspectiva filosófica à perspectiva bíblica, em que para aquela, Deus é o Motor Imóvel, e para esta só Deus é santo. Contudo, sendo o Motor Imóvel, o *Theós Apatiké*<sup>8</sup>, a apatia a medida da santidade, a forma que permite a inteligência buscar a imitação da natureza divina, e que encarna o *santo* de *Assim Falava Zaratustra* (Nietzsche, 2009: 06):

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

O hilemorfismo, sobretudo da escolástica tardia, levou a um distanciamento da beleza das formas poéticas da teologia bíblica, para adoção de uma teologia de fórmulas (Villas Boas, 2012a: 110-114), enquanto formas lógicas da apatia divina (Lewis, 2002: 17)<sup>9</sup>, retroalimentando as idiossincrasias teocráticas. Na *metamorfose* kafkaniana, por exemplo, o pai filicida agradece a Deus [“louvado seja Deus”] (Kafka: 32), por finalmente seu filho, transformado em inseto, ter morrido. Em sua condição de inseto, é destituído processualmente da condição de filho, pela incapacidade da família de lidar com o diferente, resultando na subtração da condição de par. Se Gregor Samsa vai se alienando da sociedade, está é muito

<sup>5</sup> *Metafísica* IV, 4, 1007-21.

<sup>6</sup> “[se] os significados são infinitos, então é evidente que não seria possível uma linguagem significativa, pois não significar algo de determinado é não significar nada, e se as palavras não significam nada é impossível estabelecer o diálogo com os outros e, certamente, consigo mesmo” cf. *Metafísica*, IV, 4, 1006b, 5.

<sup>7</sup> Da pergunta “O que é isto ou aquilo?” (quid sit?).

<sup>8</sup> *Metafísica*, XII, 1073. Cf. ainda Villas Boas, 2011a: 267-287.

<sup>9</sup> Para Lewis a “imagem” em “termos de afeto” fora descartada pelo racionalismo da escolástica tardia.

mais alienada, por não se incomodar com a reificação, sequer de um ente familiar. Mesmo seu extermínio, onde a cena da morte, marcada pela persignação apática dos presentes, indica a crítica da metamorfose kafkaniana a uma sociedade tradicional, baseada na autoridade heterônoma que repousa sobre os pilares da família e da religião, estando presente nesta o otimismo estético (Harnack, 1964:112)<sup>10</sup>, dada a metamorfose da família que encontra paz e crescimento econômico com a destinação da imagem do filho ao exílio do esquecimento. Franz Kafka (1883-1924) escreve *A Metamorfose* em 1912, visando provocar um efeito de horror em perceber a metamorfose da sociedade apática, mediante uma visão ingênua da condição política, como que profetizando sua capacidade de autodestruição e manipulação, por sua incapacidade de pensar criticamente, resultando na Primeira Guerra Mundial. Por isso mesmo, a *metamorfose* da literatura, crítica do *hilemorfismo* da sociedade apática que materializa o comportamento de um Deus igualmente apático e incapaz de sofrer, deve transformar o olhar do leitor para despertá-lo de sua letargia social (Kafka, 1904):

Se o livro que estamos lendo não nos acorda com uma pancada na cabeça, por que o estamos lendo? Por que nos faz felizes, como você escreve? [...] Mas nós precisamos de livros que nos afetam como um desastre, que nos magoam profundamente, como a morte de alguém a quem amávamos mais do que a nós mesmos, como ser banido para uma floresta longe de todos. Um livro que tem que ser como um machado para quebrar o mar de gelo que há dentro de nós. É nisso que eu creio.

## 2. Do hilemorfismo à metamorfose: revisitando a santidade.

A adoção de pensamento poético indica uma *metamorfose*, ou seja, uma transformação de dentro para fora, como busca da *forma* [poética] como *Forma* [substancial], recuperando assim a profunda intuição tomásica de pensar a essência não como “ente enquanto ente” [*ens inquantum ens*], mas enquanto “Ser que subsiste em si mesmo” [*ipsium esse per se subsistens*] e que perpassa toda a realidade, como adequada à compreensão de Deus<sup>11</sup>, o que Giambattista Vico chamaria de metafísica dos particulares (Vico, 1988:152), funcionando a poesia em sentido lato, talvez, como corretivo ontológico.

Ovídio (43aC-17/18dC) talvez seja o primeiro a correlacionar a poesia a *Metamorfoses*, em seu trabalho homônimo, tematizando sobre o amor e o ódio, *Eros e Tanatos* e suas consequências *transformadoras*, por meio de uma estratégia narrativa arquitetando lendas de metamorfoses, entrelaçando os mitos gregos e romanos, em uma unidade proposital (Santos, 2010:188). A metamorfose é uma lei do universo e a tarefa da poesia é desvelar a

<sup>10</sup> Por “otimismo estético” (“ästetisch Optimismus”), Harnack faz referência à contemplação do mundo que privilegia, mesmo em seu aspecto sinistro, a Providência divina advogando uma maestria para a condução de um jogo de conflitos, em que o “menos bom” está em “consonância com o melhor” de modo que “até o imperfeito contribue para a perfeição” da “beleza do universo”.

<sup>11</sup> cf. *Suma Teológica*, I, q. 11, a.4.

*discors concordia* como origem da transformação de tudo, por meio da união dos elementos discordantes e/ou das forças antagônicas, como força geratriz, de modo que a desorganização na narrativa elucida uma característica constante da metamorfose, a *variatio*, como reinvenção da vida, pois a transformação das coisas é que permite que não pereçam: “todas as coisas são mudadas, nada perece”<sup>12</sup>. O que perdura na transformação é a consciência da realidade (*mens manet*), que vai se concretizando a partir das qualidades imaginativas, apresentadas pelos elementos discordantes, em busca de uma apreensão da *concordia*, apontada por um “elo narrativo” (Brito, 2011:1-6), a saber o amor, que em sua variação narrada no mito, mantém um traço essencial. Em Ovídio o amor é a causa da metamorfose das coisas, pois ele transforma a insensibilidade e sua ausência leva homens e deuses à loucura. Sua presença cria a beleza, e sua ausência cria o sofrimento e a morte.

A poesia ou teologia do Mito visa atingir não a *ratio*, mas o *pathos*, e mais precisamente a *metamorfose* do *pathos*, enquanto mobilizam a vontade para a virtude. O mito antropomorfiza um nexos lógico (Jellamo, 2005:16), de modo que o sentimento moral é para o homem homérico um saber (Nestle, 1987:35). Mesmo na teologia homérica pode se perceber um traço da metamorfose assumida por Ovídio, tendo em vista que na teologia da *Íliada*, os deuses homéricos recebem um caráter humano (Aubreton, 1968:223s), tendo uma moral do desejo, marcada por um sentimento, para com os humanos, de ciúme, o que leva a um pessimismo e uma moral de resignação (prestar culto, respeitar as leis, praticar os ritos do culto, submeter-se às suas exigências, e nunca se julgar superior a eles), pois todas as ações humanas estão misturadas com a dos deuses, de modo que não existe ação humana possível sem a intervenção divina, e isso independe do mérito e do talento dos mortais. A piedade não é garantia de sucesso ou de proteção divina, o poder dos deuses não impede de cometer os piores erros, nada impede que as autoridades sejam desprovidas de virtude, sorte não é sinônimo de respeito aos deuses ou de coragem humana, e o sucesso, às vezes, é dado aos menos hábeis, bem como a proteção divina não é necessariamente dispensada aos melhores. Na teologia da *Iliada*, a única força de equilíbrio no Olimpo é a vontade de Zeus. Deste modo, são os heróis que encarnam a *metamorfose* do desejo da virtude, e estes procuram a *amizade dos deuses*, evidenciando neles, as virtudes fundamentais da *humildade*, diante do sucesso, e da *piedade* como sensibilidade aos impulsos divinos, pois o herói deve estar atento às manifestações divinas, de modo que nada é possível sem a prece, sendo que as ideias também são fruto de um deus que inspira o que devem fazer, dando assim, a atenção também à virtude da *prudência* da ação.

Por sua vez, na teologia da *Odisseia*, é Atenas que guia Ulisses, auxiliando com seus conselhos, inserindo assim uma mudança, a de que o ser humano na *Odisseia* pode merecer a proteção divina, sofrendo um deslocamento semântico da responsabilidade (*diké*) pela ordem do mundo, da vontade de Zeus para a responsabilidade humana<sup>13</sup>:

<sup>12</sup> “omnia mutantur, nihil interit”. Cf. Ovídio, *Metamorfoses*, XV, 165.

<sup>13</sup> *Odisseia*, I, 32-34.

Ah!, os mortais inculpam deuses pelos males  
 que contra si impingem, sem se aperceberem  
 de a dor ser fruto de sua tolice,  
 sofrem dores além de seu destino.

Dada a mudança do substrato semântico teológico dos deuses, as grandes provas são permissões dos deuses, como guardiões morais, àqueles que amam, por acreditarem em suas virtudes. Ademais, os heróis bélicos são também heróis cotidianos, que além de guerreiros, são o esposo, a esposa e o filho, bem como o trabalhador, o hospitaleiro, o homem de palavra, enfim o virtuoso. Esse deslocamento leva a uma visão otimista do mundo, em que os esforços humanos não entram em conflito com os deuses, pois a virtude reconcilia o céu e a terra. O fato dos deuses serem inferiores aos homens quanto ao valor moral, poderia se pensar em um elemento de glorificação do homem, sendo a *Odisseia* um poema moralizador (Aubretton, 1968:246-253).

O elemento interessante nas *Metamorfoses* de Ovídio, que recolhe a tradição homérica, é o amor, e deste nasce tanto a virtude como a loucura, não sendo o mundo nem pessimista, nem otimista, mas antes vulnerável ao amor. Neste ponto, coincidem a *areté* grega com a *santidade* cristã, pois tanto o *herói* quanto o *santo* nascem da paixão pela divindade<sup>14</sup>, e o amor empenhado na existência é que determina o *caos* ou o *cosmos*. Sendo a santidade algo próprio de Deus, a alma vai se tornando amante das virtudes teologias pelas *migrações* de sentido-imagem, tematizada como *theósis* pelo Oriente, e primeiramente como *theopoiésis* por Clemente de Alexandria, indicando que a santidade é graça, ou seja, ação de Deus, que a alma vai acolhendo na medida em que vai assimilando os movimentos provocados internamente, como imitação da imagem de Deus, na *forma* de filho no Filho, imagem de Deus por excelência. A *theopoiésis* se desdobra na busca da *iluminação* como indicação da verdade pela via da “contemplação de Deus” e das suas “ações santas”, não dissociando *gnose* e *agapia*. Diante então da procura de sabedoria e justiça, a saber a *santidade*, o *cristão* deve contar com a providência (*pronoian*) para iluminar seu modo de pensar e agir, buscando o “discernimento” (*dianoia*) do sentido (*logos*) inspirado pela *theopoiésis*, e que é percebido como experiência “estética” (*aisthésis*)<sup>15</sup> do *Logos* escondido nas Escrituras. Essa *iluminação* visa, então, a purificação das paixões (*pathos*) que se dá pela depuração das *imagens* que representam os desejos humanos, a saber, sua *fantasia*<sup>16</sup>. Em Clemente o *pathos* é “sem sentido” (*alogos*)<sup>17</sup> e necessita de *imagens* para “conhecer a si mesmo”<sup>18</sup>. Essa “imagem das paixões”<sup>19</sup> se aproxima da alma periféricamente, e assim se esquiva da atenção da consciência até seduzi-la para o consentimento, resultando em um “distanciamento” da verdade<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> Platão, *Crátilo*, 398c.

<sup>15</sup> *Stromata* II, 11, 50,2.

<sup>16</sup> *ibid.* 20,111,4.

<sup>17</sup> cf. *ibid.* 14, 61,2.

<sup>18</sup> cf. *ibid.* 15, 70,5

<sup>19</sup> cf. *ibid.*

<sup>20</sup> cf. *Pedagogo* I, 8, 64,4.

Assim, as imagens do Evangelho “exercitadas”<sup>21</sup> na contemplação, produzem a “docilidade da escuta” da Palavra como modo de Deus se fazer “presente”, por meio da inspiração<sup>22</sup> de uma imagem que desvela Alguém que “ama intensa e ternamente”<sup>23</sup>. Quando, então, o cristão se torna “receptivo”<sup>24</sup>, se torna “imitador”<sup>25</sup> do sentido destas imagens e passa a “cooperar”<sup>26</sup> com a inspiração da *theopoiésis*. Apesar da influência estoíca de ver a apatia como virtude fundamental, é Clemente quem primeiro sistematiza uma teologia dos *quatro sentidos* (Lubac, 1959: 171-177)<sup>27</sup>, como modo de pensar a *theopoiésis*, mais tarde transformada em *theósis*, pela teologia capadócia, especialmente em Gregório de Nazianzo, que substitui a *apatia* do estoicismo cristão, pela serenidade [*hesichia*] (Villas Boas, 2012b: 264-290). Contudo, em ambas é a imagem poética que predestina o homem para a santidade.

No ocidente, a santidade foi tematizada como visão beatífica, e também em Agostinho, o conceito de *iluminação* é marcado pela “quadriformis ratio” (Lubac, 1959:182), afirmando uma “inteligência contemplativa” que permite a cooperação (*opus operantum*) com a graça dada previamente (*opus datum*) para o progresso moral, enquanto encontra neste um sentido mais profundo, manifestando uma “lógica interna do mistério cristão”, uma “celestes filosofia das Escrituras” operando como razão mimética pela qual as “realidades cristãs” estão “objetivamente prefiguradas” nos “fatos bíblicos”, a fim de conduzir o “amor humano” à “caridade divina” e ao “espírito de amigo de Deus” (Lubac, 1959: 187-197). Por isso alegoria cristã está em função de que “Deus deve ser procurado e invocado, no mais profundo da alma, no *interiore homine* onde Cristo habita<sup>28</sup>. Deus não tem necessidade de nossas palavras para atender nossos desejos, mas as palavras na oração são “sinais externos” que permitem conhecer a própria vontade na medida em que o “significado” delas permite a “mente penetrar” na vontade mais profunda<sup>29</sup> avançando em “degraus de acordo com a fragilidade da nossa marcha”<sup>30</sup>, atingindo a consciência em forma de “confissão” do *cor inquietum*<sup>31</sup>. A *confissão* é fruto da iluminação que dissipa a palavra dissimulada da cegueira do autoengano<sup>32</sup> passando a reconhecer com maior transparência a própria condição de finitude, condição para acolher a Verdade interior e a ação do Espírito, pelo qual se difunde a *caritas* no coração humano<sup>33</sup>.

<sup>21</sup> cf. *Stromata* II, 6,26,4.

<sup>22</sup> cf. *ibid.* 6,26,1.

<sup>23</sup> cf. *ibid.* 16,75,2

<sup>24</sup> cf. *ibid.* 6,26,1.

<sup>25</sup> cf. *ibid.* 20,124,3.

<sup>26</sup> cf. *ibid.*

<sup>27</sup> cf. ainda *Stromata* I, 28, 179,3-4.

<sup>28</sup> “In interiore homine habitare Christum” cf. *De Magistro* I,2,5

<sup>29</sup> “significantur mentis penetralia” cf. *ibid.*

<sup>30</sup> cf. *De Magistro*, VIII, 21.

<sup>31</sup> *Confessionum*, I, 10.

<sup>32</sup> “dissimile sicut a nobis” cf. *De Trinitate*, Livro XV, 15, 24.

<sup>33</sup> “per quem diffunditur caritas in cordibus nostris” cf. *De Spiritu et Littera*, XVI, 28.

Todavia, há que se advertir para o “olhar debilitado para contemplação”<sup>34</sup>, que se dá por uma recusa a ler com transparência a realidade. Sendo assim, não basta o conhecimento do significado (*signum*) da coisa (*res*), mas o conhecimento da coisa propriamente dita que torna o signo *significativo*<sup>35</sup>.

Reafirma-se aqui o ponto convergente entre o pensamento poético teológico homérico e a teologia cristã dos quatro sentidos, uma vez que se trata de um modo de pensar a partir da poesia, vendo a *poiésis* como chave de leitura das Escrituras (cabe aqui recordar que a obra homérica fora chamada de “bíblia grega”, em sua capacidade mântica de revelar aos homens o mistério dos deuses) (Nestle, 1987:33-38), pois o “*fim da poesia é ensinar deleitando*” (Lowth, 1995:181) e assim produzir o saborear da “*natureza íntima do poema*” que se realiza no profundo do *espírito* humano, estruturando as experiências vividas e unindo suas aparentes discontinuidades, pois a “*articulação interior é a raiz de toda a linguagem*” e portanto, “comum a todas as linguagens humanas”. Ambas as poéticas desvelam da divindade, uma forma de apreensão que contém um dado significativo. E o desvelamento mais esclarecedor da divindade escondida é atingida pela contemplação das *imagens* ou *signos* literários que constituem a “superfície das Escrituras” como espelho das “formas sensíveis do mundo”, e assim a Escritura é como que o “sacramento” e “símbolo” da criação, pois ambas carregam um *character* divino, um “aspecto visível e sensível”. Nesse sentido, a *anagogia* da exegese medieval é melhor entendida como experiência sensível de comunhão, ou seja, experiência *afetiva* que permite acolher o sentido efetivo dos fatos contidos no sentido literal das Escrituras, uma experiência de sentido *unitivo* com Deus. E aqui está a “fecundidade da Escritura” (Lubac, 1959:123) que de acordo com o autor, desde Bernardo, depois de Orígenes, Santo Hilário, entre outros que defendem essa *multiplex intelligentia* que “engendra” um sentido de “*diversas maneiras de compreender, acomodada às disposições e as necessidades diversas da alma*” (inclusive o desvelamento do horror, nas meditações do pecado, para lembrar a metamorfose kafkaniana) de modo que a Escritura é capaz de a todos reluzir, o que exige uma aproximação da letra com uma “douta ignorância” e não com um pretense saber definitivo e de sentido exclusivo, para lembrar, *ovidianamente*, Nicolau de Cusa (Lubac, 1959:206).

### 3. As teografias como modo de pensar teologicamente a metamorfose

Cabe recordar aqui o que já fora dito a respeito das *teografias* (Villas Boas, 2011:285):

As teografias são pensamentos poéticos teológicos por excelência, e constituem-se como *auto-rictas* 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.

<sup>34</sup> “imbecillitate cernentis” cf. *ibid.* XII,40.

<sup>35</sup> *ibid.* IX, 28.

E como pensamento poético, vale a afirmação de Rúperez (2007:67-68):

es el pensamiento que se deriva de las percepciones marcadas por un profundo e intenso sentimiento. O mejor: es el pensamiento implícito en esse sentimiento o, más que el pensamiento mismo, el conocimiento que él es capaz de generar (pues todo sentimiento profundo es también un profundo acto de conocimiento) [...] Los pensamientos que surgen en su interior como consecuencia de las percepciones alumbradoras son pensamiento poético.

Deste modo, ao falarmos de pensamento poético teológico estamos falando da poeisa como *forma* privilegiada de desvelamento de *sentido*, por ser este um desdobramento da categoria ontológica da *Veritas*, como busca do sentido *verdadero* (Nunes, 1978: 18), e se constitui, assim, um transcendental, que juntamente com o *bom* e o *belo*, desvelavam os caracteres do Ser, na ontologia grega e de Deus na metafísica clássica, não se opondo entre si uma polissemia [*variatio*] ôntica. Forma essa que exige, por sua tarefa de ser um *pensamento* capaz de gerar um *sentimento profundo*, a construção de uma *teopatodiceia*, na qual a teologia é vista como pergunta pelo sentido [*logos*] de Deus [*Theós*] na busca de sentido humana, tendo por base uma *lógica de conhecimento existencial* advinda das imagens poéticas, mas que recusam um otimismo estético, como atenuante da tragédia. As teografias, portanto, enquanto poéticas que desvelam um sentido teológico a partir de uma experiência teopática, como reminiscência afetiva [*pathos*] de um evento desvelador, constituem uma forma privilegiada de teopatodiceia.

Para Boccaccio, por exemplo, Dante é teólogo, pois “a teologia não é outra coisa que a poesia de Deus”, e ainda “não somente a poesia é teologia, mas ainda a teologia é poesia”, e por isso os poetas são os “primeiros a fazer teologia”, pois Deus fala pelas “alegorias” nas Escrituras, que não são senão “ficções poéticas” (Boccaccio, 1995:20). Em Dante a metamorfose da alma, é atraída sempre a um desejo maior, e assim a busca por Beatriz resulta na busca da “glória de Deus”<sup>36</sup>. Há um movimento divino que perfaz a existência enquanto princípio e finalidade como processo de busca da *Veritas* do Amor, que podemos chamar então de teopatodiceia, no qual o desvelar afetivamente do sentido de Deus provoca o movimento de atração.

O mesmo acontece com as *Novelas de Cavalaria* que podem ser lidas como na mesma dinâmica da razão literária da teologia medieval dos quatro sentidos, não sem semelhanças com a teologia homérica, em que o herói é de algum modo envolvido pela paixão. Há uma recepção criativa do paradigma da vida religiosa para a vida cavaleiresca, em que esta passa a ser vista como um dever espiritual em que o ideal do amor apaixonado por Deus é transposto para uma dedicação apaixonada. O sentido teológico da *novela de cavalaria*, na medida em que sensibiliza a excelência de uma vida virtuosa, dispõe para a abertura às virtudes teológicas, fonte dos grandes feitos. Uma novela que tem grande recepção é *Amadis de Gaula* datado de finais do século XIII e início do XIV em que o personagem principal é equiparado ao forte Heitor, ao famoso Aquiles, ao esforçado Troilos, e ao valente Ajax, ou seja, como alguém

<sup>36</sup> Cf. *Paráiso*, Canto XXXIII, 140-145.

que faz “coisas admiráveis fora da ordem da natureza” (*Amadis De Gaula*, 1992:2). Como um herói ungido por Deus, enfrenta as forças do mal, encantadores e bruxas, os bestiários de época, como Endriago que é derrotado na Ilha do Diabo, fruto dos amores incestuosos do gigante Bandaguido com sua filha (Lopes, 1992:207-213). O herói, como sinal da unção divina, é vencedor de inúmeros duelos, realizador de façanhas extraordinárias e possuidor de um sentimento fraterno para com seus companheiros (*ibid.*: 134).

Também se repete esse modelo na novela cavaleiresca de *Curial e Guelfa* no século XV, que apresenta o cavaleiro em uma espécie de *José do Egito* medieval. Expulso do reino por intriga de outros dois cavaleiros, regressa a Montferrat para um torneio a fim de conquistar Guelfa em casamento, vencendo Boca de Far, o melhor cavaleiro do torneio. Curial representa o ideal de cavaleiro do século XV, nomeado capitão do exército cristão a fim de combater contra os turcos em defesa do Império, dotado do exercício das armas, em busca de conhecimento, virtudes e polidez no bom trato. Assim é definido Curial: “O melhor e mais valente dentre todos os cavaleiros, e o maior de todos os poetas e oradores que existem hoje”<sup>37</sup>. Neste tipo de literatura, no “alvorecer da Modernidade” há um “sentido poético da vida” (Costa, 2012:539-549) em que os personagens manifestam seus sentimentos de um modo intenso e profundo. Dante, Amadis e Curial representam um ideal cavaleiresco que une a dimensão antropológica e teológica, e que irá inspirar o teatro vicentino, de que o “amor tudo vence” (“Amor vincit omnia”) (*Amadis De Gaula*, 1992:145-146).

Contudo, em determinado momento, há um descrédito do modelo cavaleiresco, vinculado às crises da nobreza, especialmente quando o fundamento da ordem da cristandade entra em crise, havendo um redespertar da vida religiosa sob a bandeira de reforma, e passa a ser o santo “místico” e “virtuoso”, por sua intimidade com Deus, que vai compor a ideia de heroísmo religioso, a saber, o que empreende a reforma (Rossi, 1979:59):

Os tempos requerem um retorno ao misticismo: é necessário elaborar antídotos para os tóxicos excessos da paixão literária mais em voga, a do romance de cavalaria. Ou, para melhor dizer, explora-se também aquela verdadeira e autêntica mania, que agrupa príncipes e pobres diabos na exaltação dos heróis preferidos, para novamente se propor o espírito originário da *Queste*, o místico; narram-se as gestas dum herói ainda mais puro que Galaaz, demasiado preso aos seus torneios: o castíssimo José.

Em Santo Inácio de Loyola, por exemplo, a leitura da novela de cavalaria resulta em desolação, ao passo que a *Vita Christi* de Ludolfo da Saxônia lhe inicia um caminho de consolação na *lectio-meditatio-oratio*. O *Dom Quixote* de Cervantes (1547-1616) é a primeira imagem de mudança de época, na silenciosa revolução (Vaz, 2000:149-163) da criação do indivíduo. Christian Wehr estabelece um interessante paralelo entre Cervantes, dada a formação jesuítica deste e Inácio de Loyola (2012), em que o grande escritor espanhol “cenifica” os paradigmas teológicos de uma maneira análoga aos gêneros implícitos de seu romance,

<sup>37</sup> Livro III.35

pois a busca da autocompreensão se dá posta em “cena” na espiritualidade inaciana. Há uma identificação entre a narrativa de Dom Quixote e a autobiografia do Mestre dos exercícios espirituais na medida em que têm como ponto de partida a novela de Amadis de Gaula em suas narrativas. Na *Autobiografia* de Inácio, há uma “antropologia literária”, pois há uma “autorrepresentação biográfica” de si mesmo como “literatura vivida” na medida em que faz uso do imaginário literário da novela cavaleiresca presente no vocabulário poético e na chave hermenêutica da própria conversão, como “alegorização do discurso cavaleiresco” transposta na analogia implícita entre “cavaleiro” e “peregrino”, em que o passado de “guerreiro” é uma “prefiguração mundana”, como um “estágio prévio” a uma “posterior plenitude cristã”.

Quando Inácio narra sua experiência de deixar a sua espada e seu punhal no altar de Nossa Senhora de Montserrat (uma nobre dama) para se vestir “alegoricamente” das armas de Cristo<sup>38</sup> (seu novo Rei) cenifica a mudança de identidade baseando-se nos efeitos identificatórios que o estilo das novelas de cavalaria deixa no santo, como uma “novela de cavalaria vivida”. Também em *Dom Quixote*, a cavalaria se transforma em “metáfora” como “cifra retórica” para uma narrativa do *Amadis* de modo identificatório. Esse “princípio de interiorização identitária”, segundo Wehr, é tributado à “narração inaciana” dos Exercícios Espirituais. Enquanto *narrativa de interiorização identitária* a finalidade dos *Exercícios* é atingir uma configuração autodirigida de um “novo eu” através da identificação com modelos cristãos, em vista de superar assim um eu “antigo e pecaminoso”. Em sua estrutura fundamental, o exercício inaciano visa uma ativação precisa da imaginação, a fim de “aumentar a intensidade da percepção interna de tal maneira que o sujeito e o objeto de representação se confundam”. Destarte, o exercício da imaginação de quem o pratica “se funda com o cenário evocado, assim como as pessoas que participam”, em uma “conversão imaginária”, das “percepções e sensações” das figuras centrais da literatura bíblica. Wehr acentua ainda que Inácio vê na “imaginação” a *evidentia* da retórica clássica como “presença do representado” em forma de “visão interior” e funciona como uma “visão da imaginação” que deve colocar dinamismo na imagem estática do cenário, convertendo-a a uma “sucessão dramática de cenas”. Deste modo através dos “diálogos em estilo direto” e “outros meios dramaturgicos” a *visão interior* “obtem o caráter de uma verdadeira ação teatral”, ou seja, uma representação que produz algo como uma ilusão de ótica. A “finalidade do efeito da imediatez sensorial” clarifica a “meta paradoxal da atividade representativa” de “transcender o *status* virtual de seus objetos e desta maneira proporciona à ficção uma ação verdadeira”. O que Inácio chama de “faculdades da alma”, Wehr apresenta como três fases da *narração inaciana*: a fase da *memória* é subordinada à percepção sensível e, portanto, onde se encontra a visão dos objetos, em que se passa em revista os objetos da meditação; na fase da *inteligência* tem lugar a investigação e a compreensão do observado por meio do entendimento; e a fase da *vontade*, “a mais alta das três capacidades da alma”, de acordo com Agostinho, em que estão subordinados os afetos,

<sup>38</sup> “Autobiografia”. In *Obras Completas*, 67-160; 97.

de modo que transcendendo as percepções sensoriais e o juízo do intelecto sobre elas, “se transformam em uma vivência puramente afetiva”.

Nesta “metamorfose” [sic], o “representado” obtém o *status* de “acontecimento verdadeiro”, de modo que quem exercita a meditação tem uma “vivência da representação interna” tal qual uma “testemunha imediata”, se “convertendo textualmente” em “mártir” e “o cenário representado se eleva por cima do mundo exterior”, de modo que a “experiência externa cotidiana se funde de modo permanente com o mundo sagrado da percepção interna”, resultando no fato de que “quem medita vive constantemente com e na história sagrada”. Deste modo, as “técnicas meditativas” inicianas são responsáveis por dois temas estruturais em Dom Quixote: a “troca de papel da figura principal” em que o leitor/exercitante passa a participar da cena, e consequentemente a isso, ocorre uma “contínua fusão do mundo cotidiano com o cosmos fictício” das novelas de cavalaria, como “meio de uma permanente identificação com o papel do cavaleiro”.

Assim, na narrativa do primeiro cavaleiro moderno, a literatura desempenha um papel de noviciado, ou seja, de interiorização do mundo contido nas letras, em que as leituras funcionam como uma “espécie de iniciação” que desperta no cavaleiro sua vocação (2011:59-60):

Enfim, tanto ele se engolfou em sua leitura, que lendo passava as noites de claro em claro e os dias de sombra a sombra; e assim, do pouco dormir e muito ler se le secaram os miolos, de modo que veio a perder o juízo. Encheu-se-lhe a fantasia de tudo aquilo que lia nos livros, tanto de encantamento como de contendas, batalhas, desafios, ferimentos, galantarias, amores, borrascas e disparates impossíveis; e se assentou de tal maneira na imaginação que era verdade toda aquela máquina daquelas soadas sonhadas invenções que lia, que para ele não havia no mundo história mais certa [...] Então, já rematado seu juízo, veio a dar com o mais estranho pensamento com que jamais deu algum louco neste mundo, e foi que lhe pareceu conveniente e necessário, tanto para o aumento de sua honra como para o serviço de sua república, fazer-se cavaleiro andante e sair pelo mundo com suas armas e seu cavalo em busca de aventuras e do exercício em tudo aquilo que lera que os cavaleiros andantes se exercitavam.

A alegoria teológica dos Exercícios inicianos é portadora do processo de identificação literária, que está presente em Cervantes em sua estrutura narrativa, e nesse sentido é que o *Dom Quixote* apresenta traços de uma *figura Christi* em uma transferência secularizada, porém salvaguardado enquanto forma de pensar (Marx,2008). Nesse mesmo sentido, a poesia escrita é uma expressão exterior e literária da poética interna da existência, em que a forma poética se dá como forma de nomear e provocar experiências internas.

#### 4. A transubstanciação da existência na *Odisseia kazantzakiana*

Na *Odisseia* de Nikos Kazantzákis (1883-1957) os elementos da estrutura épica (personagens, cenários, mitos) são recuperados, porém incorpora os dramas modernos como o niilismo, a falta de esperança, a falência das instituições e o anseio de sentido de modo que há uma alteração definitiva no itinerário de Odisseu, pois volta a navegar quando constata

que Ítaca já não há, os valores já não são os mesmos, e tampouco os homens de Ítaca. Seus filhos agora vivem, pensam e agem como escravos de seus próprios interesses, e não se sentem impelidos ao dever da luta. Permanece o discurso, as leis, mas não o espírito dos gregos. Mesmo Penélope já não é a mesma, de duvidosa fidelidade, sendo agora, não a razão de sua volta, mas antes um motivo a mais para voltar a navegar, não podendo Ulisses responder ao insistente idealismo de Telêmaco. A ilha tão desejada tornara-se estreita e sufocante, um ícone niilista do passado, das ilusões e do desejo que morrera.

Voltar a *Navegar* em Kazantzákis pode ser lido como a aventura do indivíduo contemporâneo de encontrar um norte e dar sentido à própria vida, e ao mesmo tempo um elemento depurador das instituições em suas formas anacrônicas. A navegação é entrar no movimento do niilismo, como superação da forma com que os valores tradicionais levaram a Sociedade ao caos, até a consciência criativa. Este movimento é uma verdadeira *ascese* no qual Deus vai se mostrando, a fim de que se atinja o *übermensch*, o “humano do humano” (Kazantzákis, 1997, 35)<sup>39</sup>. A jornada de Ulisses é antes de mais nada uma travessia interior entre o mistério abissal da origem até o mistério do fim da vida: “Viemos de um abismo de trevas; findamos num abismo de trevas: ao intervalo de luz entre um e outro damos o nome de vida”. Neste intervalo de luz que é vida, há duas forças antagônicas, a de nos fazer nascer a cada instante e a de nos fazer morrer a cada instante. A força da vida é “ascendente, rumo à síntese, à vida, à imortalidade”, a segunda é “descendente, rumo à dissolução, à matéria, à morte”, porém nenhuma das duas “correntes antagônicas” podem ser eliminadas, pois são “sagradas”. A poesia e a mística têm a missão de criar uma síntese da fragmentação da vida: “Cumpre-nos, então, ascender a uma visão que articule e harmonize estes dois prodigiosos impulsos sem princípio nem fim, e por ela regular o nosso pensamento e a nossa ação” (*ibid.*: 38).

O Ulisses *kazantzákiano* é um místico e seu périplo é um verdadeiro caminho de ascese. Em paralelo à composição de *Odisseia*, Kazantzákis escreve *Ascese – os Salvadores de Deus* (1927) onde está o itinerário espiritual da *Odisseia*, ou por assim dizer, a *Odisseia* interior, a *jornada interior* (Campbell, 1986: 27)<sup>40</sup> que inspira a *Odisseia* textual. A *Ascese* é a preparação para a disposição interior necessária para se reencontrar com o seu ponto de origem como *ethos* próprio, o seu modo de habitar o mundo, ou como diriam os medievais: “Tornar-te o que tu és”.

A *Preparação* para a viagem é constituída de três exercícios espirituais: 1) Ordenar a desordem; 2) Enfrentar a angústia; 3) Libertar-se da esperança simplória, para então, se pôr em *Marcha*, sendo guiado pela escuta do *Grito* de Des que o põe em movimento: “Alguém em mim, que está em perigo, ergue a mão e grita: “Salva-me!”. A *marcha* do poeta o transforma

<sup>39</sup> Optamos aqui em traduzir o *übermensch* nietzschiano normalmente apresentado como “além do humano”, para “humano do humano”, entendendo que *über* tem a idéia de pergunta pela essência, como “meta-humano”.

<sup>40</sup> “quando você abandona o mundo exterior e adentra o reino dos seres espirituais. Eles identificam cada pequeno estágio com uma transformação espiritual. Em suma, estão num lugar sagrado”.

em místico peregrino/navegante no desejo de responder ao Grito que vai sendo escutado de lugares cada vez mais abrangentes (eu, raça, humanidade, Universo) e identificado como voz de Deus, que emerge desses locais todos. A voz é um apelo de Deus que em tais lugares, agora teológicos, pede que o poeta se aproxime intimamente e ali manifesta um pedido: “Esmaga a ideia, liberta-O! Dá-lhe uma outra ideia, mais espaçosa, para morar”. A poesia tem a missão de salvar Deus do enclausuramento dos conceitos, estéreis ao egoísmo, ao conflito entre raças, impotente para unir a humanidade e insuficiente para identificar-se com o Universo (Kazantzakis, 1997:59-92). O poeta, por sua vez, por ouvir os apelos das profundezas da vida, é já um místico e consegue ouvir efetivamente o Grito de Deus no eu mais profundo, no clamor da história de seu povo, na humanidade que subsiste para além das diferenças e no Universo que pede seu reconhecimento como aquele permite existir a vida. No último estágio, o poeta contempla a *Visão* deste profundo Mistério. Ali contempla a luta entre a morte e o sofrimento que empurra para baixo e o amor que o incita a subir, continuando a jornada: “Deus luta dentro de cada coisa”. A essência de Deus é a “dor”, mas também e mais ainda a “LUTA” [sic], como combatente da corrente antagonista da vida, pois a dor não é um “Monarca absoluto”, e pode ser vencida. O poeta e o místico, fundidos em um só, são os *salvadores de Deus* porque permitem a visão de um Deus que nunca se ausenta ou cessa de nos impulsionar a lutar. O poeta deve *transsubstanciar* Deus em poesia: “Aquilo que vives durante o êxtase jamais o poderás pôr em palavras. Não obstante, esforça-te o tempo todo. Com mitos, comparações e alegorias, com palavras comuns ou raras, com gritos e rimas, procura dar-lhe carne, exprimi-lo!” (*ibid.*: 105).

A poesia é a preparação para a *salvação de Deus* que ocorre plenamente na ação concreta consciente da luta antagonista, pois “a forma última, a forma mais sagrada da teoria é a prática”:

A ação é a porta mais larga para a libertação. Somente ela pode dar resposta às perguntas do coração. Ela encontra o caminho mais curto entre as muitas e tortuosas voltas da mente. Não apenas encontra como abre caminho, vencendo à direita e à esquerda a resistência da lógica e da matéria (*ibid.*: 109-110).

A salvação de Deus pede a salvação humana “lutando, criando, transfigurando a matéria em espírito”, não sendo a essência da ética salvar o ser humano, mas salvar Deus no ser humano, deixá-Lo livre para agir e inflamar a *Chama*, pois “não combateremos nossas paixões sombrias com virtudes tranquilas, anêmicas, neutras, acima delas. E sim com paixões ainda mais violentas”. Para isso é necessário “ajudar Deus”, sufocado no coração humano, “a libertar-se”, esse “Sopro gigantesco que escravizado, luta por libertar-se”. Os exercícios espirituais do poeta místico devem *transsubstanciar* a força antagonista da ilusão da matéria em consciência e esta, em liberdade. Quanto maior a consciência maior a possibilidade da liberdade. A transsubstanciação é quando o “eu” e “Deus” se tornam um. Salvar Deus é salvar o amor, a justiça, a bondade, a solidariedade, os desejos mais profundos do abismo do coração humano.

*Navegar* é transsubstanciar a existência, e purificar-se do esquecimento daquilo que dá sentido à vida. Ao sair de Ítaca, se dirige ao Egito, navegando pelo Nilo para ali fazer então

seu retiro espiritual; anseia fundar a “*Cidade ideal*”, porém mal acaba de erguê-la um terremoto a desaba, sem encontrar um terreno sólido, pela condição de *Fratricídio* da Cristandade (Kazantzákis, 1964: 244):

Você me pergunta quem eu sou? Eu te digo tudo em um pequeno instante; Eu sou ansioso para atingir o principal! Eu era diácono-para-bispo. Eu fui educado em direção de episcopar a mim mesmo. Mas eu vi muitas coisas – minha mente se abriu. A palavra de Cristo foi degradada, Sua mensagem sobre a terra foi enfraquecida, nós seguimos somente as pegadas de Satanás deixadas na lama – As palavras de Cristo foram invertidas:

Bem-aventurados os enganadores do espírito, para eles é o Reino dos Céus

Bem-aventurados são os violentos, para eles será a herança da terra.

Bem-aventurados são eles que têm fome e têm sede depois da injustiça

Bem-aventurados são os sem misericórdia

Bem-aventurados são os impuros de coração

Bem-aventurados os fazedores de guerra.

Esses são os que eu chamo de cristãos hoje.

De lá, se dirige para a África, e com o sofrimento do povo vai se libertando das ilusões de como entendia a fé, as virtudes, a justiça e o modo como lia a vida. Encontra dois pescadores negros, um mais velho, amargurado com os homens e já não acredita que possa ser feito algo no mundo, símbolo da cristandade decadente, e um novo, como expectativa de um novo cristianismo e tem como imperativo amar os demais, sem se importar se será correspondido ou não, mas deve simplesmente amar, como se deve simplesmente lutar na *Ascese*. A jornada do Ulisses kazantzakiano encerra no Pólo Sul, e parece seguir os passos da *Ascese* desejando tornar-se um com Ele, viver a comunhão, indo ao encontro da última transubstanciação que é a morte. A morte é o modo como Deus toca o humano, pois só Deus pode transubstanciar a morte em vida. O Toque de Deus convida a morte da ilusão para a liberdade da consciência e a transubstanciação de tornar-se um com ele, desprendendo-se da matéria. A busca do significativo para além do significado da *Aletheia* – a verdade des-velada do véu do significado (Dombrowski, 1997: 27-39): “Bem-aventurados os que te libertam, unem-se a ti e dizem: Eu e Tu somos um!” (Kazantzákis, 1997: 150). E assim conclui sua viagem quando o Sol se intensifica e não permite enxergar o Iceberg em que colide. Mas antes disso, já está livre das mediações para se encontrar diretamente com Ele, libertando-o talvez da última ideia: “Eu não quero tomar o vinho, nem comer o pão – hoje eu vi meu amado desaparecer como um pensamento encolhido” (Kazantzákis, 1967, Epilogue, XXIII).

## Conclusão

A *teologia dos quatro sentidos*, como chamou Henri de Lubac, é portadora de um pensamento poético teológico, em que o sentido anagógico, está contido no elemento literário (sentido literal), transposto para uma outra forma de “poema-imagem” a fim de que permaneça sua *marca*

*de beleza* [caligrama] em outro universo simbólico, permitindo assim que o modo de agir seja significativo, pois o belo manifesta a então “incompreensível bondade”, que assumida conduz à dimensão unitiva, que consolida a *imitatio* da divindade. Esse caminho do sentido visa a “contemplação da profundidade” do Mistério, enquanto desdobra-se em um infinita variedade de formas, sem deixar de participar da forma substancial do *Logos* devido ao seu *excesso de sentido*, e sendo assim de Sua natureza mistérica, pois “a Escritura é como o mundo: indecifrável em sua plenitude e na sua multiplicidade de sentidos”, uma “floresta de significado infinito”, “verdadeiro labirinto”, “céu profundo”, “abismo insondável”, “mar imenso”, “velas enfunadas”, “oceano de mistério” porque as Escrituras em sua forma literária são “capax Spiritus Dei” (Lubac, 1959:119-121).

Tal visão não contrasta com a necessidade de uma imagem de Deus que não seja contraditória. Nesse sentido o pensamento poético pode ser um corretivo ontológico, sobretudo para o *sic et non*<sup>41</sup> da escolástica tardia, desde que se admita que o *Logos é maior que a lógica*, e que admite uma *discors concordia* que só se resolve no infinito, ou ainda, em Deus, podendo expressar a Beleza única na multiforme epifania de sentido, orientada para a justiça e para o amor. A ordem projetada na abstração metafísica, nasce ao contrário, nas teografias, do dissídio (Jellamo, 2005:139), de modo que exatamente no conflito, se exige uma mudança de *pathos* para se atinja uma mudança de práxis, sendo o mito uma *exempla* ou *forma* do *pathos*. A santidade, chamada glorificação na teologia ortodoxa, atinge seu ponto de encontro na dimensão teândrica da densidade do *Logos* cristão, enquanto a glorificação de Deus acontece pela glorificação do humano: *Gloria Dei, homo vivens*. Assim, a *Odisseia* kazantzakiana parecer corrigir a crítica levinasiana na medida que o mito de Ulisses kazantzakiano ocupa o movimento do mito de Abraão, de não voltar ao mesmo [Ítaca], mas se aventurar aos apelos da vida, face ao rosto desconhecido do outro, como caminho de transcendência (Levinas, 1974:43-45), no qual a poesia é a virtualização do outro, como exercício da autêntica santidade, uma vez que “somente é autêntica poesia lá, onde o ser humano se depara radicalmente com o que é ele mesmo”, e é deste modo que “o autêntico cristianismo e a autêntica poesia possuem uma afinidade íntima” (Rahner, 1962:451)<sup>42</sup>.

## Bibliografia

### 1. Livros

ALIGHIERI, Dante (2010). *A Divina Comédia*. Texto bilíngue. São Paulo: Editora 34.

AMADIS DE GAULA (1992). Col. Textos Literários. Lisboa: Serra Nova.

ARISTÓTELES (2002). *Metafísica*. Texto em grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 3 v.

AUBRETON, Robert (1968). *Introdução a Homero*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

BOCCACCIO, Giovanni (1995). *Trattatello in Laude de Dante*. Collana: Ed. Garzanti.

<sup>41</sup> Trad. do latim: “exatamente assim [sic] e não assim [non].”

<sup>42</sup> Cf. “wirklich großes Christentum und wirklich großes Dichtung haben eine innere Verwandtschaft”.

- CAMPBELL, Joseph (1986). *O Poder do Mito*. Editora Palas Athena.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE (1931). *Les Stromates* I. Col. Sources Chrétiennes, vol. 30. Paris: Editions du Cerf.
- (1954). *Les Stromates* II. Col. Sources Chrétiennes, vol. 38. Paris: Editions du Cerf.
- (1960). *Le Pédagogue* I. Col. Sources Chrétiennes, vol. 70. Paris: Editions du Cerf.
- CURIAL E GUELFA (2011). *Anônimo do Século XV*. Tradução e notas de Ricardo Costa. Santa Barbara: University of California/eHumanista Editorial.
- HARNACK, Gustv Adolf (1964). *Lehrbuch der Dogmengeschichte – Vol III*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- JELAMO, Anna (2005). *Il Camino di Dike: L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*. Roma: Donzelli Editore.
- KAFKA, Franz (s.d.). *A Metamorfose*. Belém: Universidade da Amazônia.
- (1904) “Carta a Oscar Pollak”. In (1983) *Obras Completas*. Lisboa/Madrid: Editorial Teorema-Visión Libros.
- KANT, Immanuel (1959). *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Brasil Editora.
- KAZANTZÁKIS, Nikos (1964). *Fratricides*. New York: Simon and Schuster.
- (1997). *Ascese – Os Salvadores de Deus*. São Paulo: Editora Ática.
- (1967). *The Odissey – A Modern Sequel*. New York: Simon and Schuster.
- LEVINAS, Emmanuel. (1964). *En Decourrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin.
- LEWIS, C.S (2002). *The Discarded Image – An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LOWTH, Robert (1995). *Lectures on the sacred poetry of the Hebrews*. Routledge: Thoemmes Press.
- LUBAC, Henri de (1959). *Exégèse Médiévale – Les quatre sens de l'Écriture - Première Partie* I. Aubier: Editions Montaigne.
- MARX, Walter (2008). *Transfer des Sakralen - Die Säkularisierung christlicher Denkformen, Motive in Cervantes' Don Quijote*. Frankfurt: Lang.
- MIGUEL DE CERVANTES (2011). *O engenheiro fidalgo D. Quixote de La Mancha*. 6ª ed. texto bilíngue. São Paulo: Editora 34.
- NESTLE, Wilhelm (1987). *Historia del Espíritu Griego: Desde Homero hasta Luciano*. Barcelona: Editorial Ariel.
- NIETZSCHE, Friedrich (2009). *Also Sprach Zarathustra – Ein Buch für Alle und Keinen*. Norderstedt: GRIN Verlag.
- NUNES, Ruy Afonso C. (1978). *A Ideia de Verdade e a Educação*. São Paulo: Editora Convívio.
- OVÍDIO (2003). *Metamorfoses*. Trad. Vera Lucia L. Magyar. São Paulo, Madras.
- PLATON (1966). *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- ROSSI, Luciano (1979). *A Literatura Novelística na Idade Média portuguesa – Col. Biblioteca Breve, nº 38*. Amadora: Instituto de Cultura Portuguesa/Oficinas Gráficas da Livraria Bertrand.
- RÚPEREZ, Ángel (2007). *Sentimiento y Creación – Indagación sobre el origen de la literatura*. Madrid: Editorial Trotta.
- SAN IGNACIO DE LOYOLA (1982). *Obras Completas*. Col. BAC, n. 86. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- SCHÖKEL, Luis Alonso (1963). *Estudios de Poética Hebrea*. Barcelona: Juan Flors, Editor.
- TOMÁS DE AQUINO (2001). *Suma Teológica*. Vol. I: I Parte (questões 1-43). São Paulo: Edições Loyola,.
- (2006). *Suma Teológica*. Vol. VI: II Seção da II Parte (questões 57-122). São Paulo: Edições Loyola.
- VICO, Giambattista (1988). *Princípios de uma Ciência Nova – Acerca da Natureza Comum das Nações*. Col. Pensadores. São Paulo.

## 2. Artigos ou Capítulos de Livros

- COSTA, Ricardo da (2012). “Uma joia medieval no alvorecer do Humanismo: a novela de cavalaria *Curial e Guelfa* (século XV)”. In MONGELLI, Lênia Márcia (org.). *De cavaleiros e cavalarias. Por terras de Europa e Américas*. São Paulo: Humanitas, 539-549
- LOPES, Graça Videira (1992). “Geografias Imaginárias: Espaço e Aventura no *Amadis de Gaula*”. In GODINHO, Helder (org.). *Imagens do mundo na Idade Média*. Lisboa: ICALP, 207-213.
- RAHNER, Karl (1962). “*Das Wort der Dichtung und der Christ*”. In *Schriften zur Theologie: Band IV – Neuere Schriften*. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln.
- VILLAS BOAS, Alex (2011). “Entre a Teografia e a Teologia”. In *Teografias I – Sentimento Religioso e Cosmologia Literária*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 267-287.
- (2012a). “O pecado das origens e a busca de sentido – antropologia comparada da narrativa de Adão e Eva entre a perspectiva de Machado de Assis e a Literatura Javista”. In *Teografias II – Gramáticas da Criação: Adão e Eva e outros mitos*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 109-129.

## 3. Artigo publicado em revistas científicas

- MACEDO, Cecília C. C. (2007). “Neoplatonismo e Aristotelismo no Hilemorfismo Universal de Ibn Gabirol (Avicébron)”. *Veritas* 52, 3, Porto Alegre: PUC-RS, 132-148.
- SANTOS, Elaine Cristina Prado dos (2010, jul.-dez.). “Estrutura narrativa, o estado da questão: nas *Metamorfoses* de Ovídio”. *Todas as Musas* 02, 01, 188.
- BRITO, Leyla Thais (2011). “Mors et A-mor: a dualidade Amor-Morte nas *Metamorfoses* de Ovídio”. *Diversidade Religiosa* 1, 1. Paraíba: UFPB.
- VILLAS BOAS, Alex (2012b). “A ideia de *poiésis* na Teologia Cristã”. *Teoliteraria* 2, 4.
- VAZ, Henrique C. Lima (2000). “Esquecimento e Memória do Ser: Sobre o futuro da Metafísica”. *Síntese – Revista de Filosofia* 27, 88. Belo Horizonte: FAJE, 149-163.
- WEHR, Christian (2012). “Imaginación – Identificación – Imitación: Don Quijote, Ignacio de Loyola y la espiritualidade jesuítica”. In *IV Colóquio Internacional de Literatura e Teologia*, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo (CD-ROM).

.....

### RESUMO

O presente trabalho tem como *objeto material a busca de sentido da vida* a partir da construção de uma *teopatodiceia*, no qual a teologia é vista como pergunta pelo sentido [*logos*] de Deus [*Theós*] na busca de sentido humana, por meio daquilo que chamamos de pensamento poético teológico, como forma de desvelamento de sentido, ou ainda, o elemento existencial das fórmulas teológicas, por um empréstimo de pensamento da Literatura.

### ABSTRACT

The aim of this present research is to examine *the meaning of life* as a Theopathodicy. This theoretical construction results from the Theology's openness to issue understanding as *theo-logy* in the query about the *meaning* [*logos*] of God [*Theós*], in the human search for meaning, and thus resulting in what we call poetic theological thought as a way of uncovering meaning, as well as a proper way to make explicit the existential element of theological formulas for a thinking loan of Literature.

