

# Revisitando a Tradição a partir do diálogo entre Teologia e Literatura

## Revisiting the Tradition from the dialogue between Theology and Literature

*Alex Villas Boas\**

**Resumo:** O propósito deste presente trabalho é apresentar algumas afinidades entre Teologia e Literatura, que já estão presentes na Tradição, e assim identificadas pode servir de um referencial para a superação da crise de linguagem teológica que privilegiou as fórmulas em detrimento da experiência de fé, a saber, o elemento material e fundacional do discurso da fé e da práxis.

**Palavras-chave:** Teologia e Literatura, Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, Tradição, Pensamento Poético Teológico.

**Abstract:** The aim of this paper is to present some affinities between Theology and Literature, since the Theological Tradition. Also, it intends to be a referential to crisis's theological language, that focus the formulas rather than the experience of Faith, namely the material and foundational element from faith and praxis discourse's.

**Keywords:** Theology and Literature, Augustine, Tomas Aquinas, Tradition, Poetic Theological Thought.

---

\* Professor do Departamento de Teologia Prática da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor da Graduação em Teologia e do Programa de Estudos Pós-graduados em Teologia da PUC/SP. Coordenador do GT de Religião, Arte e Literatura da Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião (SOTER).

## Introdução

A questão entre Teologia e Literatura longe de ser uma novidade se encontra desde as origens da tarefa teológica da procura de uma inteligência da fé e volta a ganhar relevância a partir da “crise de linguagem”<sup>1</sup> da teologia escolástica no que diz respeito ao distanciamento entre o elemento *material* e o elemento *formal* do discurso teológico, ou ainda a polarização de um destes dois elementos que levou ao “cisma de linguagem”<sup>2</sup> a partir do distanciamento entre o experiencial, enquanto matéria da fé e a formulação dogmática. Deste modo, o diálogo entre Teologia e Literatura, enquanto aqui se pensa em uma recuperação de um pensamento poético teológico, pode corroborar para o resgate do elemento antropológico que explicita as fórmulas teológicas, identificando na própria tradição teológica fundamentos que alicerçam a dinâmica performativa da busca da inteligência da fé, recuperando o exercício da contemplação, próprio da *poiésis* bíblica e não meramente informativa. Para tal empreitada elegemos aqui dois grandes nomes desta tradição, a saber, Agostinho de Hipona e Santo Tomás de Aquino.

### 1. A crise da linguagem teológica

A visão de descontinuidade do *logos* em relação ao *mithos* proposta por Platão, faz com que mesmo a *Poética* de Aristóteles fosse estudada como obra de lógica no Ocidente,<sup>3</sup> e conseqüentemente, fora tributária do *Organon* em que a *Gramática Geral* é uma extensão da *Lógica Formal*, e, portanto, a verdade das coisas deve se submeter a um princípio de não contradição de modo que “o discurso é aquele

<sup>1</sup> CF. REFOULÉ, F. *Palavra de Deus e Linguagem dos Homens*. In: REFOULÉ, F.; GEFFRÉ, C.-J.; POHIER, J.-M.; DUQUOC, C. *Futuro da Teologia*. São Paulo: Duas Cidades, 1970, p. 11-42.

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

<sup>3</sup> MALLEA, Ana. *Peregrinaje de la Poética de Aristóteles – Su recepción y valoración por los siríacos, árabes y latinos medievales*. In: DE BONI, L. A; PICH, R. (org.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*, p. 27-38.

em que reside o verdadeiro ou falso”. O discurso é formulado por dois elementos proposicionais, a saber, a *matéria* e sua *forma* relacionando-se entre si os termos. Ao termo que se refere como *matéria* se chama *sujeito* e ao termo que atua como *forma* da *matéria* se chama *predicado*. Assim o *elemento material* é aquilo de que se fala e o *elemento formal* é aquilo que se afirma do sujeito. Logo, a matéria/sujeito diz respeito à natureza ou coisa e a forma/predicado à *quiddidade* ou a essência, abstrata, que se atribui a matéria/sujeito de modo que a proposição afirmativa [verdadeira] diz respeito à relação entre matéria e forma e a uma proposição negativa [falsa] demonstra como um termo pode estar distanciado da realidade do outro. Só há verdade se houver cópula entre os termos e isso constitui a qualidade essencial da *veritas*. Para o Estagirita o sentido do ser radica nos predicados [objetividade] e é o modo de compreensão do sujeito,<sup>4</sup> diferente de Avicena que a entendeu *poética* como “discurso imaginativo” que se compõe de “premissas que evocam imagens” a fim de apreender o verdadeiro e o falso.<sup>5</sup> Tal leitura do Ocidente tende a polarizar as questões dogmáticas em seu elemento formal, cristalizado conseqüentemente em uma teologia de fórmulas como uma espécie de “gramática normativa” e não raro em detrimento do elemento material, a saber, da experiência da fé como ato primeiro, e seu dado existencial, ponto em que a literatura moderna procura trabalhar como *gramática reflexiva*,<sup>6</sup> e que provoca a pensar *sobre* e *a partir* da narrativa/poesia.

Com efeito, Vernant, já havia apresentado o surgimento do *logos* enquanto categoria discursiva se deu a partir do *mithos*, pois é por meio de Homero que o grego aprende a navegar, trabalhar, a fazer guerra, e sobretudo a viver em sociedade.<sup>7</sup> Deste modo, Gusdorf, vê já no mito uma pré-ontologia, enquanto tentativa de busca de sentido no mundo.<sup>8</sup>

Na Teologia, entretanto, essa relação entre *poiésis* e *logos* sempre foi vista em chave de continuidade, ou mais precisamente, de

<sup>4</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1017a.

<sup>5</sup> Ibidem, *Peregrinação de la Poética de Aristóteles*, p. 35.

<sup>6</sup> TAVAGLIA, L. C., *Gramática: ensino plural*, p. 30.

<sup>7</sup> VERNANT, J-P. *As origens do pensamento grego*, p. 14.

<sup>8</sup> GUSDORF, G. *Mito e Metafísica*, p. 42-52.

interpenetração. A *poiésis* é um modo privilegiado de apreensão do Mistério na vida desde a teologia bíblica e sua *poética de imagens* teológicas, como modo de articular a experiência interior de Deus e seu desdobramento concreto na práxis. Tal *poiésis* bíblica se desdobra na *teologia dos quatro sentidos* do período patrístico e medieval incorporando a ideia dos gregos do *conhece-te a ti mesmo*, como modo de conhecer a Deus presente na própria vida e assimilar um modo de ser marcado pela busca do amor autêntico, núcleo da *Veritas* cristã.

Na *teologia dos quatro sentidos*, como chamou Henri de Lubac em sua *Exégèse Médiévale*<sup>9</sup> a respeito da maneira de interpretar a literatura bíblica pela teologia patrístico-medieval, dentro de certa *razão literária* no desenvolvimento do labor teológico em que o sentido anagógico, tido como espiritual está já contido no elemento literário (sentido literal), de modo que é transposto para uma outra forma de “poema-imagem”<sup>10</sup> (sentido alegórico) a fim de que permaneça sua *marca de beleza [calígrama]* para outro universo simbólico, permitindo assim que o modo de agir seja significativo, pois o belo manifesta a então “incompreensível bondade” (sentido tropológico), que uma vez desejada e assumida conduz à dimensão anagógica. Lubac mostra como esta dimensão anagógica sofreu várias interpretações ao longo da história, desde o sentido espiritual, para o teológico, e ainda o escatológico, variando seu sentido como “razão” ou “espírito” das Escrituras. Contudo, esse caminho do sentido visa atingir uma *mira profunditas*, uma “contemplação profunda” do Mistério, pois “as Escrituras estão plenas de um profundo sentido místico”<sup>11</sup> e sendo assim de natureza misteriosa, em que “a Escritura é como o mundo: indecifrável em sua plenitude e na sua multiplicidade de sentidos”,<sup>12</sup> uma “floresta de significado infinito”, “verdadeiro labirinto”, “céu profundo”, “abismo insondável”, “mar imenso”, “velas enfunadas”, “oceano de mistério”

<sup>9</sup> “*Littera gesta docet, quid credas alegoria/Moralis quid agas, quo tendas anagogia*”, cf. *Exégèse Médiévale*, vol. I, Premier Partie, p. 23.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 120-122.

<sup>12</sup> “*L’Écriture est comme le monde: est comme le monde: ‘indéchiffrable dans sa plénitude et dans la multiplicité de ses sens’*”, cf. *ibidem*, p. 119.

porque as Escrituras em sua forma literária são “capax Spiritus Dei”<sup>13</sup> e seu sentido mais profundo, a saber o místico, se manifesta com uma “teofania” pois apresentam aquilo que a criatura experimenta.<sup>14</sup> Esta luz mais esclarecedora da divindade escondida é atingida pela contemplação das *imagens* ou *signos* literários que constituem a “superfície das Escrituras” como espelho das “formas sensíveis do mundo”, e assim a Escritura é como que o “sacramento” e “símbolo” da criação, pois ambas carregam um *character* divino, um “aspecto visível e sensível” de modo que ambas, a *Escritura* e a *criação*, são como que as vestimentas de Cristo, que podem ser lidas na experiência sensível da letra que contém o Espírito, ou seja, pela contemplação. Nesse sentido, a *anagogia* da exegese patrística e medieval é melhor entendida como experiência sensível de comunhão, ou seja, experiência *afetiva* que permite acolher o sentido *efetivo* dos fatos contidos no sentido literal das Escrituras, uma experiência de sentido *unitivo* com Deus. E aqui está a “fecundidade da Escritura” que de acordo com o autor, desde Bernardo, depois de Orígenes, Santo Agostinho, Santo Hilário, entre outros que defendem essa *multiplex intelligentia* que “engedra” um sentido de “diversas maneiras de compreender, acomodada às disposições e as necessidades diversas da alma” de modo que a Escritura é capaz de a todos reluzir, o que exige uma aproximação da letra com uma “douta ignorância” e não com um pretensão saber definitivo e de sentido exclusivo, para lembrar Nicolau de Cusa.<sup>15</sup>

Tal poética não se caracteriza pela harmonia ou métrica, mas pela “força e solidez” de cunhar uma “visão de mundo”,<sup>16</sup> não de modo meramente informativo, mas de modo performativo em que o sentido é apreendido como algo “do próprio coração”<sup>17</sup> que se *apropria* do “sentido de Cristo” por se manifestar *apropriado* a si mesmo configurando-se nele uma identidade. Este sentido em sua dimensão

<sup>13</sup> “*infinita sensuum silva*”, cf. ibidem, p. 120-121.

<sup>14</sup> “*Scriptura explicat quae creatura probat*”, cf. ibidem, p. 125.

<sup>15</sup> “*Inexplicabilis divinae Scripturae fecunditas per diversos diverse explicatur, ut in varietate tanta ejus infinitas clarescat; unus tamen est divinum verbum in omnibus relucens*”, cf. idem.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 161.

<sup>17</sup> “*de corde próprio*”, cf. ibidem, vol. I, Seconde Partie, p. 100.

objetiva é o “sentido das Escrituras”<sup>18</sup> porém na dimensão subjetiva,<sup>19</sup> como sentido apropriado às suas *disposições* e *necessidades* interiores, é um “sentido dado pelo Espírito” que tem como efeito uma *intelligentia spiritualis*.<sup>20</sup>

A Escritura, assim dizendo, contém a “inteligência da vida espiritual”<sup>21</sup> enquanto é “grávida” do *Espírito de Cristo*, mas é este, por sua vez, que permite a “realização” do significado do Evangelho na vida da pessoa, pois “vivifica” o sentido, como que tornando-o vivo na medida em que passa a assimilar a *espiritualidade* de Cristo como *novo* modo de vida na consciência de ser filho amado pelo Pai, e disposto a viver em uma comunhão de vontades com Ele na busca do Reino de Deus que opera como “princípio interior” da leitura de si, em relação com outro e seu entorno.

Para a Patrística o objeto essencial das Escrituras é o Cristo, mas que é assimilado subjetivamente como movimento interior na dimensão do *pathos*, afetando o modo de viver, a percepção da vida e do agir paulatinamente configurando não à imitação padronizada, mas que inspira uma reinvenção da própria vida, nessa comunicação idiomática (*communicatio idiomatum*), ou seja, dos caracteres próprios do modo de ser. Esse sentido ainda que em um dinamismo subjetivo, não está dissociado da objetividade que contém o Cristo como elemento essencial do qual emerge o sentido e, portanto, há uma “dialética cristã”<sup>22</sup> que contempla essa performance da *inteligência espiritual* entre o *Tempo* e o *Agir*. O *sentido de Cristo* marca a existência e com a percepção de um novo projeto existencial, no qual vislumbra algo de seu devir. Na novidade do Evangelho há um sentido de *Homo novus venit* que provoca a reflexão de si no Tempo, *passado* como compreensão

<sup>18</sup> Ibidem, vol. I, Premier Partie, p. 355.

<sup>19</sup> Lubac apresenta como a dimensão subjetiva pode ser entendida como “sentido próprio”. Porém a dimensão subjetiva foi lida em chave de “heresia” por alguns autores que atribuíram a inadequação do discurso a um sentido ortodoxo tido como referencial de objetividade, como Jerônimo, por exemplo, ocasionando em um pré-conceito desta dimensão antropológica, contida na experiência de fé na qual se desenvolve a inteligência espiritual. Cf. ibidem, vol. I, Secondie Partie, “*Subjetivisme et Intelligence Spirituelle*”, p. 99-113.

<sup>20</sup> Idem.

<sup>21</sup> “*spiritualis vitae intelligentiam*”, cf. ibidem, p. 356.

<sup>22</sup> Ibidem, vol. I, Secondie Partie, p. 144-146.

mais profunda de si, *futuro* como nova possibilidade existencial, e *presente* como atitude a ser tomada em direção a uma *imitação* de Cristo. O passado e o futuro delineiam o instante de apropriação do *ato* no qual se manifesta o instante do *kairós* em que ocorre a *passagem* da realização do signo. Neste instante no ato da decisão em direção a Cristo, é o ato de Cristo que produz tal páscoa, e esse ato se dá na ação do Espírito, que é tornada consciente pelas Escrituras, bem como alimenta a vontade para esse momento.<sup>23</sup> Deste modo, a teologia dos quatro sentidos está orientada para essa *passagem* unitiva para com Deus e com seu povo, tornando-se – *um* com Ele em Seu Espírito, em que a *imitatio Christi* é possibilitada pela *mimesis* da *poiésis* do Evangelho. Essa indissociação entre *logos* e *poiésis*, ou ainda de um modo de pensar poético-teológico, pode ser encontrado em grandes autores como Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino.

## 2. A retórica da “alma poética” de Agostinho de Hipona

Evidentemente não há uma obra poética em Agostinho, contudo Grein identifica a influência da retórica nazianzena na retórica agostiniana, ao afirmar que no raciocínio de Agostinho há uma “alma de poeta”, influência essa que fica patente ao estabelecer paralelos entre a *Carmina de vita sua* de Gregório de Nazianzo e as *Confissões* de Agostinho, mas também a distinção entre a *substância* e o *fenômeno* transposto em Agostinho na relação *res* e *signum*, sendo este último não raro apresentado em “metáforas poético filosóficas”,<sup>24</sup> uma “*figurate intelligenda*”<sup>25</sup> que compõe a “alegoria cristã”, como “*mystica ratione*” em forma de razão literária que é composta pela “*quadriformis ratio*”.<sup>26</sup> Há uma inteligência espiritual na alegoria, “inteligência contemplativa” que permite a cooperação (*opus operantum*) com a graça dada previamente (*opus datum*) para o progresso moral, enquanto encontra no sentido moral um sentido mais profundo, manifestando

<sup>23</sup> Ibidem, p. 146.

<sup>24</sup> Ibidem, *La Vie et le Poésies de Saint Gregoire de Nazianze*, p. 236-243.

<sup>25</sup> Ibidem, *Exégèse Médiévale*, vol. I, 1<sup>a</sup> Partie, p. 179.

<sup>26</sup> De Lubac extrai essa expressão de Beda. Cf. ibidem, p. 181-182.

uma “lógica interna do mistério cristão”, uma “celeste filosofia das Escrituras”,<sup>27</sup> operando como razão mimética pela qual as “realidades cristãs” estão “objetivamente prefiguradas” nos “fatos bíblicos” a fim de conduzir o “amor humano” à “caridade divina” e ao “espírito de amigo de Deus”.<sup>28</sup>

Por isso a alegoria cristã está em função de que “Deus deve ser procurado e invocado no mais profundo da alma racional que se chama ‘homem interior’ e ‘templo divino’”.<sup>29</sup> No *interiore homine* Cristo habita.<sup>30</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>31</sup> avançando em “degraus de acordo com a fragilidade da nossa marcha”<sup>32</sup> atingindo a consciência em forma de “confissão” do *cor inquietum*.<sup>33</sup> A *confissão* é fruto da iluminação que dissipa a palavra dissimulada da cegueira do autoengano<sup>34</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>35</sup>

O *signum* serve para ensinar e recordar, mas quando a atenção se detém somente no significado a mente é “iludida pela lei da razão gravada em nossas mentes”,<sup>36</sup> pois “pelos palavras não aprendemos

<sup>27</sup> As expressões *spiritualis intelligentia allegoriae, intelligentia contemplativa, moralitas gratia* são parte da *typica investigatio* de Gregório Magno. Cf. *ibidem*, p. 187-194.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p.197.

<sup>29</sup> “*Deus autem in ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior vocatur, et quaerendus et deprecandus est; haec enim sua templa esse voluit*”, cf. *De Magistro* I,2,5. (para as traduções próprias nos baseamos na obra latina e na versão italiana In: AURELII AUGUSTINI OPERA OMNIA. Nuova Biblioteca Agostiniana. Roma: Città Nuova Editrice. Disponível em <<http://www.augustinus.it/index2.htm>>.

<sup>30</sup> “*In interiore homine habitare Christum*”, cf. *Idem*.

<sup>31</sup> “*significantur mentis penetralia*”, cf. *idem*.

<sup>32</sup> “*ipsa veritate, gradibus quibusdam infirmo gressui nostro accommodatis perducere cupiam*”, cf. *De Magistro*, VIII, 21.

<sup>33</sup> *Confessionum*, I, 10.

<sup>34</sup> *De Trinitate*, Livro XV, 15, 24.

<sup>35</sup> “*per quem diffunditur caritas in cordibus nostris*”, cf. *De Spiritu et Littera*, XVI, 28.

<sup>36</sup> “*vigilantiam tuam mentibus nostris indita ipsa lex rationis evicit*”, cf. *ibidem*, *De Magistro*, VIII,24.

senão palavras”.<sup>37</sup> Ademais não se pode “sequer atribuir às palavras o papel de exprimir o pensamento daquele que fala, uma vez, que não é seguro que esteja certo do que diz”, e ainda “as palavras que são pronunciadas não correspondem às que foram pensadas” podendo produzir um efeito “contra nossa vontade”. E mesmo “quando aquele que fala significa fielmente o que pensa [...] para ele próprio ou para alguns” resulta ainda que “as palavras não tem a mesma significação” para outros, por isso “muitas palavras não a ouvimos bem e entramos em disputas intermináveis”, de modo que “o que se faz ouvir não são os signos daquilo que temos na alma”, devido ao fato de que “as palavras não só cobrem o interior da alma, como o ocultam”,<sup>38</sup> e, portanto, é *vulgar* a compreensão de quem acredita que “entre o momento da palavra e o do conhecimento não existe nenhum intervalo” e “imaginam ter aprendido exteriormente por meio daquele que falou”.<sup>39</sup>

Sendo assim o “saber procurado pelo signo deve ser anteposto ao próprio signo”,<sup>40</sup> de modo que a inteligência deterá a atenção sobre *aquilo* que o *signum* significa<sup>41</sup> uma vez que “o conhecimento das coisas significadas antepõe-se aos signos, embora não ao do conhecimento dos signos”,<sup>42</sup> pois nada se ensina somente pelos signos constituindo assim o que Agostinho chamou de *interiorem veritatem* que permite a intuição que se consolida no conhecimento.<sup>43</sup> Esta *verdade interior* é um pressuposto teológico uma vez que a *Veritas* “Deus revela no seu interior”.<sup>44</sup>

Entretanto, “nenhum conhecimento é possível sem signo” e mesmo “não se pode ensinar sem signos”,<sup>45</sup> o que se faz necessário a mediação das palavras.<sup>46</sup>

<sup>37</sup> “*Verbis igitur nisi verba non discimus*”, cf. ibidem, XI, 36.

<sup>38</sup> Ibidem, XIII, 42-45.

<sup>39</sup> Ibidem, XIV, 46.

<sup>40</sup> Ibidem, IX, 25.

<sup>41</sup> Ibidem, VIII, 23.

<sup>42</sup> Ibidem, IX, 28.

<sup>43</sup> “*interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes*”, cf. ibidem, XIV, 45.

<sup>44</sup> “*Deo intus pendente, manifestis*”, cf. ibidem, XII, 40.

<sup>45</sup> Ibidem, X, 32-33.

<sup>46</sup> Ibidem, XIV, 16.

As palavras são apenas um apelo à instrução e que dificilmente a locução revela outra coisa que não seja o pensamento daquele que fala [...] Mas a verdade daquilo que é dito, somente no-la ensina. Aquele que, por intermédio dos que nos falam de fora, pelas suas palavras exteriores, nos faz recordar que ela habita no nosso interior. E com a ajuda da sua benevolência, eu O amarei tanto mais ardentemente quanto mais progressos faça na aprendizagem.

A revelação da *verdade interior* ocorre quando aquilo que é dito pela palavra de alguém é recebido pela *própria contemplação*.<sup>47</sup> Todavia, há que se advertir para o “olhar debilitado para contemplação” que se dá quando há uma recusa a ler com transparência a realidade, ou mesmo quando não admite ser interpelado por ela. O retórico hiponense identifica esse *olhar débil* como “quando alguém é interrogado, começa por negar o que, instado por outras perguntas, é forçado a admitir”.<sup>48</sup> Essa debilidade do olhar tende a *tomar por conhecido* o que lhe é *desconhecido*<sup>49</sup> tomando decisões precipitadas por não “ouvir o Mestre interior” (*intus magistrum*)<sup>50</sup> mas sim as “imagens impressas” que carrega na alma e já não a realidade (*res*) mesma,<sup>51</sup> pois Sua sabedoria “não se revela senão segundo a capacidade que cada um tem de a acolher, em razão de sua boa ou má vontade”.<sup>52</sup> Sendo assim, não basta o conhecimento do significado (*signum*) da coisa (*res*), mas o conhecimento da coisa propriamente dita que torna o signo *significativo*.<sup>53</sup>

Destarte, o exercício de fortalecimento do olhar contemplativo, uma vez que a debilidade tem a ver com a incapacidade de “apreender nessa luz da alma a questão no seu todo” deve fomentar a “percepção” das “coisas sensíveis” e das “coisas inteligíveis”,<sup>54</sup> “degrau a degrau”, recordando e interrogando “sobre as partes que constituem esse todo e

<sup>47</sup> “*sua contemplatione, non verbis meis*”, cf. ibidem, XII, 40.

<sup>48</sup> Ibidem, XII, 40.

<sup>49</sup> “*ita incognita pro cognitis habere periculosum*”, cf. ibidem, X, 31.

<sup>50</sup> Ibidem, XII, 40.

<sup>51</sup> “*imagines ab iis impressas memoriaeque mandatas loquimur*”, cf. ibidem, XII, 39.

<sup>52</sup> “*sive malam sive bonam voluntatem potest*”, cf. ibidem, 11, 38.

<sup>53</sup> Ibidem, IX, 28.

<sup>54</sup> “*omnia quae percipimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intellegibilia*”, cf. ibidem, XII, 39.

que não se conseguia ver no seu conjunto”,<sup>55</sup> de modo que tanto quanto se compreende se “norteia interiormente a nossa mente”<sup>56</sup> alargando o sentido das coisas como sentido pessoal, que em Agostinho se chama *verbo interior*.<sup>57</sup>

O nosso verbo [interior] aquele que é desprovido de som e de representação, e que é expressão da realidade de nossa visão, e que o dizemos interiormente – esse verbo não pertence a nenhum idioma e é de algum modo semelhante, como em um enigma, ao Verbo de Deus, que também é Deus.

O *enigma* do *verbo interior* ou do *logos* enquanto *sentido interno*, e, portanto, pessoal, se dá quando a *vontade* repousa no *conhecimento*, ou ainda quando a *concepção* explicita melhor a *vontade* dando a entender “por palavras” não só a palavra que sai dos lábios, mas também a “invisível”, a do “pensamento” e do “coração”,<sup>58</sup> pois uma coisa são “palavras articuladas em sílabas” e outra é “a palavra ou o verbo impresso na alma”. Esse *enigma* impresso na alma se manifesta como vontade de amor que precisa ser discernido enquanto vontade de conhecer o “objeto” desse amor:<sup>59</sup>

O verbo que agora queremos discernir ou insinuar, é, pois o conhecimento unido ao amor. Eis porque, quando a mente se conhece e se ama, seu verbo junta-se a ela com amor. E visto que ela ama seu conhecimento e conhece seu amor, o verbo está no amor e o amor no verbo. Um e outro naquele que ama e diz.

Pergunta então o filósofo africano: “O que é, pois, o amor? Não será a imagem?”.<sup>60</sup> A *imagem* significativa conforma a alma à sua imagem, pois ela tem em si alguma “semelhança” com a ideia que conhece, e uma vez identificada passa a desejar a busca daquilo que concretize a vontade de amor.<sup>61</sup>

<sup>55</sup> Ibidem, XII, 40.

<sup>56</sup> Ibidem, XI, 38.

<sup>57</sup> *De Trinitatis*, Livro XIV, 15,24.

<sup>58</sup> Ibidem, Livro IX,9,14.

<sup>59</sup> Ibidem, 10,15.

<sup>60</sup> “*Quid ergo? Amor non erit imago?*”, cf. ibidem, 12, 17.

<sup>61</sup> Ibidem, 12,18.

Quanto ao desejo que inspira a busca, ele procede daquele que procura, mas não encontra repouso senão quando o objeto de sua busca é achado e se uniu àquele que procurava. Ainda que esse desejo, essa busca, pareça não ser amor (pois o amor faz amar o que já se conhece e aqui não se trata senão de tendência a conhecer), todavia é alguma coisa do mesmo gênero.

A esse desejo do amor, Agostinho chama “vontade”<sup>62</sup> e carrega em si uma *imago Trinitatis*, enquanto a alma humana é entendida como núcleo interior da existência composta pela *inteligência* para discernir esse desejo do amor, bem como para se conhecer quem deseja acessando sua *memória* em busca de realizar essa *vontade*, que precede aos demais. Na medida em que essa vontade da alma é vontade de amor, a sua busca a assemelha a Deus, passando a ser a alma constituída de “inteligência, memória e amor”.<sup>63</sup> Deste modo, uma coisa (*res*) é a Trindade em si mesma e outra a imagem da Trindade em outra realidade, aquela que se torna o objeto do amor, e se dá a conhecer como “espelho” e “enigma”, “essa imagem que vêm pela contemplação”,<sup>64</sup> e que vai configurando a alma na medida em que ilumina seu discernimento (inteligência), sua compreensão de si (memória) e melhor esclarecimento da vontade em direção ao que ama.<sup>65</sup>

Há, pois um desejo que precede o que a mente vai parir [...] esse mesmo desejo que aspira ao conhecimento torna-se amor do conhecimento quando obtém e estreita a si essa prole na qual se compraz, isto é, no conhecimento, e o une ao princípio que o gerou. Realiza-se, de fato, certa imagem da Trindade: a própria mente; seu conhecimento, que é sua prole e verbo gerado dela mesma; e um terceiro elemento, o amor. Esses três formam uma única unidade e são da mesma substância.

Na medida, então, em que o amor vai ganhando *forma* por meio da *verbi gratia*<sup>66</sup> vai se esclarecendo o enigma da *imago Trinitas*, enquanto há um vestígio dela na própria alma e por isso vai se tornando

<sup>62</sup> “*Nam voluntas iam dici potest*”, cf. idem.

<sup>63</sup> Ibidem, Livro XV, 22,42.

<sup>64</sup> “*per quod tamen speculum et in quo aenigmate*”, cf. ibidem, 23,44a.

<sup>65</sup> Ibidem, Livro IX,12,18

<sup>66</sup> Ibidem, 9,14.

“modelo ao nosso ser”<sup>67</sup> de modo que quando mais se conhece a Deus, tanto mais se torna semelhante a Ele,<sup>68</sup> recordando e entendendo o que deve rejeitar ou apetecer, ou seja, passa-se a “amar inteligentemente”.<sup>69</sup> Para Agostinho quem conduz a essa inteligência da caridade é o Mestre interior que ensina o ser humano a participar dessas coisas divinas:<sup>70</sup>

Por meio dos homens e de signos exteriores, impele-nos a voltar-nos interiormente para Ele, e a receber as Suas lições. Amá-Lo e conhecê-Lo [é que] significa a vida feliz que todos proclamam buscar e que muito poucos se podem regozijar de ter encontrado.

Tal inteligência da *caritas* diz respeito ao modo como o cristianismo formulou o “conhece-te a ti mesmo” dos gregos, descobrindo no interior de si, um interlocutor que se manifesta por aquilo que afeta a alma (*animae affectiones*)<sup>71</sup> movendo a entender-se nesses afetos significando-os para clarear sua vontade mais profunda, traduzindo assim seus apelos interiores. Por isso “aquele que as pode contemplar, é interiormente discípulo da verdade, e exteriormente juiz daquele que fala, acima de tudo, de suas próprias palavras”.<sup>72</sup>

Da percepção desse agir que provoca a condução ao amor inteligente é que a fé nasce, muito mais como confiança em Alguém, do que compreensão de algo, como confessa o filósofo cristão: “o que compreendo, também o acredito; porém não compreendo tudo o que acredito”.<sup>73</sup> Deus se conhece em um relação que emerge da busca deixando na alma as marcas desse encontro, enquanto resposta aos desejos que Ele mesmo provocara, e assim na alma vai sendo *grafado a imago Trinitas*.<sup>74</sup>

<sup>67</sup> Ibidem, 7,12.

<sup>68</sup> Ibidem, 11,16.

<sup>69</sup> “*intelligenter amat*”, cf. ibidem, Livro XV, 22,42

<sup>70</sup> Ibidem, *De Magistro*, XIV, 46.

<sup>71</sup> Ibidem, *De Vera religione*, 50,99.

<sup>72</sup> “*quisquis autem cernere potest, intus est discipulus veritatis, foris iudex loquentis, vel potius ipsius locutionis*”, cf. ibidem, *De Magistro*, XIII, 41.

<sup>73</sup> “*Quod ergo intellego, id etiam credo: at non omne quod credo, etiam intellego*”, cf. ibidem, *De Magistro*, XI, 37.

<sup>74</sup> Ibidem, *De Trinitatis*, Livro XV, 23,43.

Nesse mesmo sentido é que recebe o nome de imagem a tela e ao mesmo tempo o que nela está pintado. A tela, porém, recebe o nome de imagem tão somente por causa da pintura nela existente.

O que para Clemente de Alexandria é a *gnose* e para Gregório de Nazianzo é a *noésis* para Agostinho é a *intelligentia spiritual* enquanto caminho de participação e assimilação da inteligência do amor na Trindade, que é sua essência. E aquilo que Clemente chamou de *apatheia* e Gregório preferiu como *hesichia*, Agostinho chama de *Libertas christiana*.<sup>75</sup>

Em Agostinho a essência da liberdade é a *caritas* constituindo-se como seu princípio e seu fim, ou seja, sua condição de possibilidade e ao mesmo tempo sua razão de ser. E sendo a essência da liberdade, a *caritas* enquanto *agapia* mobiliza a vontade para alcançá-la, na medida em que descobre um “objeto” desse amor para sua realização concreta (*beata vita*). O caminho para despertar o amor como desejo da vontade é uma epifania que advém da *catharsis* da literatura bíblica, no qual se manifesta um *sentido* portador de um significado pessoal pelo qual se abre um *enigma* e desencadeia a cooperação com a *verbi gratia*. As Escrituras são uma escola para desvendar o *cor inquietum* e “aquilo” que o move, a ser desvendado como “Aquele”.

Deste modo, a leitura racionalista dos maniqueus se revela insuficiente diante da experiência de sentido pessoal em determinada situação de busca, como uma *intuição* – *Tolle, lege!* – que seguida se manifesta como descoberta mais profunda do desejo [*infuse cordi*] que realiza verdadeiramente [*veritas*] a vontade predispondo-a [*libertas*] a ir ao seu encontro:<sup>76</sup>

Assim falava, e chorava oprimido pela mais amarga dor do meu coração. Mas eis que, de repente, ouço da casa vizinha uma voz, de menino ou menina, não sei, que cantava e repetia muitas vezes: “Toma e lê, toma e lê”. E logo, mudando de semblante, comecei a buscar, com toda a atenção em minhas lembranças se porventura esta cantiga fazia parte de um jogo que as crianças costumassem cantarolar; mas não me lembrava de tê-la ouvido antes. Reprimin-

<sup>75</sup> VILLAS BOAS, A. *A ideia de poiésis na Teologia Cristã*, p. 264-290.

<sup>76</sup> *Confessionum*, VIII, 12, 29.

do o ímpeto das lágrimas, levantei-me. Uma só interpretação me ocorreu: a vontade divina mandava-me abrir o livro e ler o primeiro capítulo que encontrasse. Tinha ouvido dizer que Antão, assistindo por acaso a uma leitura do Evangelho, tomara para si esta advertência: “Vai, vende tudo o que tens, dá-lo aos pobres, e terás um tesouro no céu; depois vem e segue-me” – e que esse oráculo decidira imediatamente sua conversão. Depressa voltei para o lugar onde Alípio estava sentado, e onde eu deixara o livro do Apóstolo ao me levantar. Peguei-o, abri-o, e li em silêncio o primeiro capítulo que me caiu sob os olhos: “Não caminheis em glotonarias e embriaguez, não nos prazeres impuros do leito e em leviandades, não em contendas e rixas; mas revesti-vos de nosso Senhor Jesus Cristo, e não cuideis de satisfazer os desejos da carne”. Não quis ler mais, nem era necessário. Quando cheguei ao fim da frase, um *sentido esclarecedor (luce securitatis) se manifestou internamente*<sup>77</sup> (*infusa cordi meo*), dissipando todas as trevas de dúvida.

O racionalismo maniqueísta é substituído pela “conversão bíblica ao Deus bíblico” mediada pela alegoria da retórica de Ambrósio de Milão, alterando a compreensão da *imago Dei* que resulta na mudança de consciência da imagem de humano. A recusa da dialética racionalista maniqueia para se compreender Deus e a experiência de sentido [anagógica], pela qual se apreende em uma relação que implica a elucidação da vontade em Deus, mediada pela imagem divina da alegoria e tropologia ambrosiana, tributária da *imago* das Escrituras, levam Agostinho a empreender um “projeto bíblico-existencial”<sup>78</sup> em que a manifestação de sentido se dá como epifania da *caritas*, e esta constitui a concepção de um sentido anagógico sendo ela mesmo o sentido mais profundo, porque penetra na essência de Deus, *Summum Bonum*, e ao ser desvelada se concretiza em uma forma concreta da existência de quem a busca, um traço visível de um Mistério invisível, sendo a imagem bíblica um *sacramentum* do amor. Portanto, o critério hermenêutico das Escrituras é a *duplex caritas*, seu *princípio fundamental* (anima) e sua *finalidade*: “A plenitude e o fim de todas

<sup>77</sup> Tradução e grifo nosso. A opção da tradução apesar de *trair* a grafia procura *traduzir* o substrato semântico da iluminação interior do cogito agostiniano.

<sup>78</sup> MARGERIE, Bertrand de. *Introduction à l'Histoire de l'Exégèse – III. Saint Augustin*, p. 20-25.

as Escrituras é o amor”.<sup>79</sup> Entender o *amor* como “alma das Escrituras” denota a compreensão de um princípio mimético vital, no qual a *poiésis* das Escrituras geram vida nova na medida em que provocam o *amor* como objeto de desejo da vontade, de modo que se o *bonum* é adequado à *inteligência*, o *pulchrum* é mais adequado à vontade, porque dilata sua compreensão de bem e intensifica o desejo como efeito unitivo. O amor é a origem da exegese agostiniana e sua finalidade hermenêutica,<sup>80</sup> pois os *signos* enquanto oferecem uma imagem do Deus bíblico (*figurata*) conduzem ao *enigma do amor (res)* que se manifesta enquanto busca do *cor inquietum*, tornando-se *sacramentum*, de modo que a *poiésis* do signo é um sacramento de sentido. Assim sendo, as Escrituras enquanto sacramento permitem uma senda ontológica à “monossemia fundamental” do amor, enquanto se compreende como “sentido do sentido”<sup>81</sup> no qual se desdobra a existência em uma polissemia que corresponde à criatividade do amor manifesta em um “sentido próprio” que reinventa a existência sob o signo da beleza do amor gratuito, exigindo, portanto, uma linguagem poética, enquanto linguagem que realiza a experiência de sentido que se desvela no *amor* como *sacramento* do Amor.<sup>82</sup>

Assim Heidegger propõe uma interpretação fenomenológica das *Confissões* extraíndo uma fenomenologia da “experiência cristã” em que não se trata de uma “doutrina especificamente teórica”, mas de seu “caráter realizador” de uma “experiência fática”, ou seja, a partir do “fato” da *proclamação* que “afeta o ser humano em um momento e continua acompanhando-o constantemente na realização da vida”<sup>83</sup> vendo nessa experiência uma “autêntica dinâmica de sentido” e que vai aflorando como consciência de um “princípio existencial totalmente novo” e que vai “amadurecendo na linguagem” do mundo em que está situado, exercendo uma “função significativa” dada sua

<sup>79</sup> “*omnium divinarum Scripturarum plenitudo et finis esse dilectio*”, cf. *De Doctrina Christiana*, I, 35.

<sup>80</sup> Traçando um paralelo aristotélico, Margerie apresenta a *caritas* como “*cause efficiente, formelle et finale de l’activité exégétique*”, cf. *ibidem*, *Introduction a l’Histoire de l’a Exégèse*, p. 34-35.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 57-59.

<sup>82</sup> *Confessionum*, X, 6,8.

<sup>83</sup> HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 104-105.

experiência significativa. Tal princípio advém da dimensão escatológica do cristianismo em que a “meta” é a realização do “começo”, e por isso, princípio e finalidade não só se iluminam mutuamente, mas se encontram na experiência fática em que se manifesta o sentido e dando sentido ao tempo passado que por sua vez reorienta o devir futuro. Por isso mesmo, a linguagem por excelência do cristianismo é o paradoxo, que fora “suprimido pela *sistemática* (grifo do autor)” em sua linguagem descritiva,<sup>84</sup> sendo mais a fim a linguagem poética que permite a *extração* do significado da densidade de sentido do eterno realizado no histórico, como relação de tempo e *vir-a-ser* autêntico, realizando no tempo (já) o sentido apresentado como “previamente realizado” na eternidade, pois “somente quem vive a temporalidade de maneira realizadora pode entender a eternidade”<sup>85</sup> (ainda não) doadora de sentido à história, na própria “história [que] nos afeta”<sup>86</sup> permitindo correlações entre a facticidade e a experiência interior.

O livro das *Confissões* visa assim, ser uma narrativa que produza um efeito catártico a fim de evitar que “os fracos permaneçam em desespero” e aos fortes resgatar o que “foi” e “já não é”. Inicia com o “saber de si mesmo”, no qual o Filósofo cristão se apresenta como *um problema para si mesmo* [*Quaestio mihi factus sum*], mas que contudo, “há algo no homem que nem mesmo o próprio espírito do homem conhece [...] a que tentações sou capaz de resistir e a quais não”.

Em linhas gerais da lente fenomenológica dos aspectos fundamentais do conhecimento de si, o “em que consiste a existência”, tem início com: 1) a narração de *algo* da memória a fim de que isso ou aquilo se lhe apresente, sendo que algumas coisas se apresentam imediatamente e outras levam maior tempo,<sup>87</sup> discorrendo que esse *algo* entra na memória como “imagens”. A memória é uma faculdade que precisa ordenar os raciocínios e os afetos apreendidos, e mesmo

<sup>84</sup> Ibidem, p. 114.

<sup>85</sup> Citação completa a respeito da “característica da experiência cristã originária da vida”: “O sentido da temporalidade determina-se por sua relação fundamental com Deus, de tal maneira, porém, que somente aquele que vive a temporalidade de maneira realizadora pode entender a eternidade”, cf. ibidem, p. 105.

<sup>86</sup> Ibidem, p. 155.

<sup>87</sup> Ibidem, p. 165 apud *Confessionum X*, 8,12.

os esquecidos que permanecem retidos, classificando-os e dando-lhes certo sentido. Na memória há a disponibilidade do encontro consigo mesmo em busca do *logos*, contudo, com tais imagens no interior das representações a memória é “capaz de fazer distorções”;<sup>88</sup> 2) a procura da *plenitude de sentido* que acontece na *própria realização da procura* e que encontra no *modo pelo qual deve procurar a Deus [quomodo quaero Deum]* o *modo como deve procurar a vida feliz [quomodo quaero vitam beata]*, entendendo o filósofo alemão, que o retórico de Hipona apresenta o *como* da procura, *por meio do desejo que se sabe desconhecido [per appetitum discendi incognitam]* e assim esses dois mistérios se iluminam, pois descobrir o caminho da felicidade ajuda a entender a Deus, e busca entender algo de Deus ajuda entender o caminho da *beata vita*; desejando a *verdade* e não querendo ser ou se enganar, passando a ser conduzido por um *sentido da verdade* que se *verifica* na própria existência: “A verdade é a verdadeira vida feliz”;<sup>89</sup> 3) o enfrentamento da *tentatio* quando a *verdade autêntica* ainda não é suficientemente amada e consolidada em um “morada” a ser habitada, exigindo o “esforço pela verdade” de depurar a compreensão existencial de si e do amor pela verdade, que desvela as contradições humanas sem o cansaço da busca empreendida contra a preguiça existencial e intelectual. Se ama apenas a verdade quando esta vem luminosamente ao seu encontro, mas ainda “amam a verdade quando se manifestam em si mesma, e odeiam-na quando se lhes manifesta”, incorre-se no risco de ceder a um “empurrão” existencial e cair no inautêntico, em que a “calamidade é invocada pelo deleite”.

A *tentatio*, portanto, em dinâmica existencial é uma “disputa entre duas direções do amor”,<sup>90</sup> em que uma segue em direção ao amor a si próprio, e essa conduz a *tentação* do inautêntico,<sup>91</sup> pois ama para ser “amado pelos outros”, e não sendo correspondida subverte seu

<sup>88</sup> “Ali encontro-me comigo mesmo e lembro-me de mim, e o que o fiz e quando o fiz e quais eram meus afetos enquanto o fazia [...] disso resultam futuras ações e acontecimentos e esperanças, e todas estas coisas posso meditá-las novamente como se estivessem quase presentes”, cf. *ibidem*, p. 169, apud *Confessionum* X, 8,14.

<sup>89</sup> “*Veritas est vera beata vita*”, cf. *Confessionum*, X, 23,33.

<sup>90</sup> *Ibidem*, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 223.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 283.

amor em ódio e passa a se tornar problema para si mesmo; já o *amor autêntico* por sua vez encaminha para a ordem do *Summum Bonum* que é Deus e que vai conduzindo assim a ordem da *caritas*. Desse modo, o amor autêntico, aquele que ama em prol do bem, advém da *axiologização*,<sup>92</sup> enquanto procura particular do *summum bonum* na *facticidade* de um modo de agir, inerente a busca, como *delectatio* do bem, na medida em que o “querer” a experiência de Deus, como realização autêntica do *summum bonum* caminha em um intensificar as significâncias.<sup>93</sup> A ordem da *caritas* é amar a Deus, *Summum bonum* e neste querer vai se realizando a facticidade da vida cristã como concretização ao amor autêntico (“*submete primeiramente a Deus e, depois ensinando-te e auxiliando-te Ele, combate*”).<sup>94</sup>

O *conhecimento de si* e a *axiologização* enquanto experiência e apropriação dos valores que correspondem o *Summum bonum* são caminhos de superação existencial para o que Heidegger chamou de *pecado* em Agostinho, a saber “bloqueio” e “obscurcimento” da compreensão autêntica. No movimento hamartiológico a “compreensão passa por cima da vontade, segue a inclinação para a queda e confirma até mesmo que esta é o autêntico”. Justificando e legitimando o inautêntico, a vontade [de sentido] inibe o movimento de busca passando em um primeiro nível a “não querer compreender o justo”, seguido de um “não querer compreender” e chegando a um “não querer”<sup>95</sup> e deixa de seguir a *inquietude* que conduz para a *ordem [iudere]* da “direção do coração” [*directio cordis*] que fora feito para o amor e o bem.

Esse é o movimento do *amor ordenado* para amar: 1) o que está acima de nós; 2) o que nós mesmos somos, 3) o que está junto a nós ou ao nosso lado, 4) o que está abaixo de nós.<sup>96</sup> Tal movimento do amor vai se alcançando pela percepção dos afetos motivadores e pela

<sup>92</sup> Ibidem, p. 245.

<sup>93</sup> Ibidem, p. 204.

<sup>94</sup> Ibidem, p. 247 apud “*Primo ergo te subdas Deo; deinde illo docente te et adjuvante praelieris*”, cf. *Enarrationes in Psalmos*, CXLIII, 6.

<sup>95</sup> Ibidem, p. 251.

<sup>96</sup> Ibidem, p. 267.

opção de se apropriar das possibilidades do amor genuíno, e por isso deve-se “insistir com o coração a pensar no divino”.<sup>97</sup>

### 3. Tomás de Aquino, *Poeta Theologus*

Identificar um *poeta theologus* em Tomás de Aquino foi primeiramente<sup>98</sup> obra do dominicano Olivier-Thomas Venard que empreende um original trabalho de investigação a fim de articular, entre a graça estética e a graça teológica, a “existência e a poética”<sup>99</sup> dentro de uma proposta de “teologia da linguagem” em que “toda palavra humana encontra seu modelo e seu sentido na palavra de Deus”, sem separar a razão do amor, através de um diálogo com a beleza de Deus,<sup>100</sup> podendo-se falar de uma “poética cristã” na qual a “beleza estética do mundo” seja portadora da “beleza transcendente do sentido”.<sup>101</sup>

Levantam-se, então, duas questões fundamentais: qual a *fronteira* entre literatura e teologia? E qual a beleza literária “própria do cristianismo”? A questão da fronteira se impõe pelo referencial conceitual da teologia tomásica presente na Suma Teológica, que a priori, se apresenta como radicalmente distinta da lógica simbólica da literatura. Contudo, há que se pensar que no “nível metafísico”, o sentido de uma palavra não é outra palavra, como se fosse um dicionário, mas uma realidade que a palavra designa<sup>102</sup> e, portanto, o rigor conceitual tomásico está em função de uma “transparência da palavra” que manifesta a “pureza do sentido inteligível”, como uma “clarificação dos símbolos”,<sup>103</sup> de modo que não se pode perder de vista

<sup>97</sup> Ibidem, p. 278 apud “*Coge cor tuum cogitare divina*”, cf. *Sermones* LIII, 10, 11.

<sup>98</sup> VENARD, Olivier-Thomas. *Littérature et Théologie – Une saison en enfer – Thomas d’Aquin Poète Théologien* (2002). Contudo já havia a proposta de uma estética tomista que propiciasse uma experiência poética, como por exemplo, cf. GILBY, Thomas. *Poetic Experience: An Introduction to Thomist Aesthetic*. Essays in Order: n. 13. New York: Shed & Ward, 1934; MARITAIN, Jacques. *A Intuição Criadora: A poesia, o homem e as coisas*. Belo Horizonte: Puc Minas/Instituto Jacques Maritain, 1999, p. 11-17.

<sup>99</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>100</sup> Assim define, Alain Michel, a “*theologie du langage*” de Venard: “*toute parole humaine trouve son modele et son sense dans la parole de Dieu*”, cf. ibidem, p. 16.

<sup>101</sup> “*poétique chrétienne*”, cf. ibidem, p. 28-29.

<sup>102</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>103</sup> Ibidem, p. 40.

que o autor da Suma é também o mesmo autor do *Adoro te devote* e que ao final da vida percebe a condição de palha do conceito, ou seja, é alguém que escreve um discurso conceitual com uma mentalidade simbólica, como quem caminha do *visível* ao *invisível*. Precede a necessidade de esclarecimento do intelecto, a vontade de entrar na “experiência da Escritura” como palavra “performativa”, que “age sobre seu receptor”.<sup>104</sup>

Todavia, a clareza da consciência é que oferece as condições de recepção, e o primeiro princípio da demonstração do pensamento tomásico não é a identificação, mas o princípio de não contradição, o que exige que o efeito autêntico da experiência de fé seja uma “resposta responsável”,<sup>105</sup> pois a beleza é a manifestação do bem, uma beleza da *caritas*, contudo por ser essa a essência de Deus, a *imagem* tomásica é por demais elevada, para além da delimitação catártica dos sentimentos que os séculos de escolástica posterior fixaram, é a imagem *latente* de um Deus que na condição de Mistério possui um *excesso de sentido*. A beleza cristã reside na metamorfose do amor, é uma mística antes de ser uma moral, porém um modo de ser no mundo que porta a experiência do sentido do mistério da *caritas*. É a *poética do fato* que carrega a beleza de adentrar na vida do mistério da alteridade, que enquanto *mistério* é inefável, e, portanto, passível da contemplação e da recusa de uma “ilusão objetivista”<sup>106</sup> que esgota o mistério no conceito.<sup>107</sup>

O princípio de não contradição<sup>108</sup> da legítima escolástica está em função da verdadeira *caritas* que garante a lógica do Verbo que vem ao encontro do ser humano, escondido no “espetáculo do crucifixo” como amor escondido. Deste modo uma poética cristã deve ser portadora de um “paradigma eucarístico” da experiência poética. Assim, a literatura e a teologia designam um ponto de “trevas luminosas” no

<sup>104</sup> Ibidem, p. 45.

<sup>105</sup> “*réponse responsable*”, cf. idem.

<sup>106</sup> Frankl estabelece a crítica de que a busca pela objetividade levou a “objetificação” ou “reificação” do ser humano, e diríamos que o mesmo vale para a questão Deus. Cf. *Presença ignorada de Deus*, p. 13.

<sup>107</sup> Ibidem, p. 50.

<sup>108</sup> JOSAPHAT, C. *Paradigma Teológico de Tomás de Aquino*, p. 91-160.

qual se alcança alguma luz, mas permanece um convite ao “movimento infinito do discurso”, em que nessa busca do sentido se desdobra a criatividade da *caritas* e a fé opera como um “sexto sentido” da percepção, como expressão da realidade, não isenta da tarefa de submeter-se ao princípio de não contradição. Nessa busca de sentido eucarístico da linguagem humana de tornar patente na linguagem, e consequentemente na consciência o Mistério que se revela latente, o “Verbo de Deus vem ao ser humano todos os dias, presente profundamente na voz humana” e nos dons do Espírito que inspiram o *homo loquens*.<sup>109</sup>

A poesia admoesta a uma necessária renovação da inteligência teológica, que recupera a teologia negativa, funcionando como uma “segunda teologia” para lembrar a controvérsia do *poeta theologus* no século XIV entre Albertino Musatto e o dominicano Giovannino de Mantua que recusa a reconhecer a poesia como *ars divina*, contrariamente ao pensamento bíblico e patrístico. Essa recusa da escolástica tardia contrasta com a literatura de época, como em Boccaccio em que “teologia é uma poesia que vem de Deus”.<sup>110</sup>

Em verdade, o Doutor Angélico mantém a mesma recusa da poética vista então como *ciência profana*, uma vez que o empenho de uma teologia especulativa para a formulação de uma *sacra doctrina* em diálogo com a ciência natural, destoa da poesia cosmogônica, distinta da noção mimética da poética de Aristóteles de “reprodução da vida” e sendo assim, que visa os atos humanos. Neste sentido aristotélico de poesia, a metáfora terá na *Suma* uma função de *necessitas* pedagógica imanente ao discurso da fé, e ao mesmo tempo evita o esgotamento do Mistério:<sup>111</sup>

Deus diz em Oseias: “Falarei aos profetas e multiplicarei as visões, e pelos profetas falarei em parábolas [*assimilatum*]”. Ora, apresentar uma verdade *mediante imagens* [*similitudine*] é usa metáforas [*est metaphoricum*]. Logo é *pertinente à sagrada doutrina o uso de metáforas* [*ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris*]. [...] Deus provê tudo de acordo com a natureza de cada um. Ora, é natural ao ser humano elevar-se ao inteligível pelo sensível, porque todo

<sup>109</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>111</sup> *Suma Teológica* (= ST), I, q. 1, art. 9, *sed contra; respondeo*; ad.3.

o nosso conhecimento se origina a partir dos sentidos. É, então, conveniente que na Sagrada Escritura as realidades espirituais nos sejam transmitidas por meio de metáforas corporais. É o que diz Dionísio: “O raio de luz divina só pode refulgir para nós na diversidade dos véus sagrados” [*circumvelatum*] [...] Esta maneira de agir se encontra em maior conformidade com o conhecimento que alcançamos de Deus nesta vida, porque de Deus sabemos mais o que Ele não é [*quid non est*] do que o que é. Assim, as semelhanças mais distantes de Deus nos levam a melhor compreender que Ele está acima de tudo o que podemos dizer ou pensar a seu respeito”.

A metáfora além de ser adequada a caridade pedagógica exerce a função de teologia negativa e a doutrina por sua vez não é destinada a eliminar a *teologia dos quatro sentidos*, o que a tornaria um ídolo conceitual, mas na sobriedade com que trata as relações entre eles, se aproximando da preocupação da exegese moderna de um receio com a arbitrariedade alegórica, ainda que a alegoria seja um meio legítimo de manifestar a História da salvação, contudo não é lícito em nome da alegoria, falsear o sentido literal: “No sentido literal da Sagrada Escritura, nunca pode haver falsidade”.<sup>112</sup>

Além do mais, é possível ainda identificar uma *poética teológica* conforme o trabalho de Venard, aos moldes de uma *estética teológica* como em Balthasar, em que não se trata de uma pesquisa sobre os ornamentos poéticos na dicção teológica, como mero modo de dizer, mas a presença inerente do elemento poético na inteligência teológica como manifestação confluyente entre a imanência e a transcendência,<sup>113</sup> em que está presente também a função da *delectatio* ampliando o olhar da pesquisa teológica do “conceito” para a “experiência” uma vez que o discurso teológico já se mostrara capaz de uma inteligência de tipo literário, não havendo motivo para não cessar o exílio dos poetas,<sup>114</sup> pois o “cristianismo é poético”, um “abismo de transcendência” marcado pelo esforço de Deus em estabelecer uma comunhão pessoal com o ser humano.<sup>115</sup>

<sup>112</sup> “*In quo patet quod sensui litterali sacrae Scripturae nunquam potest subesse falsum*”, cf. ST, I, q. 1, art.10, resp.3.

<sup>113</sup> Ibidem, p. 142.

<sup>114</sup> Ibidem, p. 130-133.

<sup>115</sup> Ibidem, p. 34.

Haveria, então, na própria feitura teológica do conteúdo da doutrina (*ordo doctrine*) de Tomás uma consideração estética para com o receptor (*ordo discipline*) de modo que se pode identificar “princípios poéticos” na composição da Suma Teológica integrando a teologia negativa e a caridade pedagógica do teólogo dominicano como princípio de *clarificatio* ou ainda *manifestatio*<sup>116</sup> tal qual uma estética gótica,<sup>117</sup> *amplificando* o princípio de causalidade, esclarecendo a inteligibilidade do elemento sensível da experiência (*per sensibilia ad intelligibilia*)<sup>118</sup> e sua necessidade de significação, sendo então manifestação da *veritas* enquanto as figuras de linguagem são explicativas e ampliações afetivas dos místicos, sobretudo do Pseudo-Dionísio Areopagita, abrindo para a via da eminência, contudo o “sentido próprio” é delimitado pela *ficção* de palavras e imagens, porém a realidade mesma escapa à expressão. O verbo exterior atua *sub similitudine*. A *lógica* deriva de uma construção do *logos* advindo da significação da instauração da confiança entre o ser humano e Deus.<sup>119</sup>

Deste modo, o Verbo encarnado é a “metáfora-fonte”<sup>120</sup> que autoriza a palavra humana sobre Deus, em que, apesar de não fazer uso da metáfora em si na Suma,<sup>121</sup> há um tratamento teológico da metáfora bíblica como “livro de imagens” de modo que na poética teológica o “efeito gravitacional” de Deus exerça seu “efeito de atração” sob uma *significação* aparentemente humana, ou melhor, “mais humana”. Deste modo, a *manifestatio* teológica de Tomás não aboliu a metáfora da Escritura, mas a afina e a dilata.<sup>122</sup>

Tal manifestação da beleza pede a *via contemplativa* da teologia, em que há uma *intuição* (*intuitus*) sobre a verdade, exigindo um olhar

<sup>116</sup> “Les principes poétiques dans la *Somme de théologie*”, cf. *ibidem*, p. 169-1815

<sup>117</sup> PANOFSKY, E. *Gothic Architecture and Scholasticism* (1957).

<sup>118</sup> ST, 1,1,9.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 207.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>121</sup> Tomás usa apenas a metáfora do *raio* para a iluminação, e comenta a figura da *pomba* do Espírito Santo cf. ST, 3,39,7 de onde se pode identificar uma “teoria da significação” tomista em que na linguagem inspirada a realidade referencial não se dá apenas com a nominação, mas com a nominação “figurada” (“*Le colombe de saint Thomas*”, cf. *ibidem*, p. 210-222).

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 209-210.

de poeta,<sup>123</sup> que permite purificar o espaço interior e o iluminar dos “fantasmas” das paixões interiores.<sup>124</sup> Entretanto, a *contemplatio* é precedida pela *via ativa* na ordem da geração, ao passo que a *contemplação* retorna à ação como uma *direção*, de modo que se a via ativa precede a contemplação, a via contemplativa direciona a ação *intuitivamente* (*intuitu*), e assim se alcança um novo *habitus* de modo que a ação deriva da contemplação das coisas divinas. O papel da inteligência deste modo é fundamental para a clarificação, ou seja, para a busca do princípio de não contradição a fim de se alcançar a lucidez e a profundidade do sentido da *caritas*.<sup>125</sup> A *Suma* constitui um *tipo* gigantesco de exercício espiritual, em que a vontade pode avançar ao encontro de Deus, tendo sido elucidada pela inteligência. O esclarecimento intelectual da realidade abre portas para a fecundidade espiritual da *intuição* contemplativa, meio pelo qual o Espírito Santo faz o ser humano *amigo de Deus* como modo de estruturação afetiva.<sup>126</sup>

Consideramos até aqui o que, segundo os dizeres da Escritura, Deus opera em nós pelo Espírito Santo. Convém agora considerar como somos movidos para Deus pelo Espírito Santo. Primeiramente, vê-se que o mais próprio da amizade é conversar intimamente com o amigo. Ora, o humano conversa com Deus pela contemplação [...] Logo, como é o Espírito Santo que nos faz amantes de Deus, conclui-se que é o Espírito Santo que nos torna contempladores de Deus. Por isso o Apóstolo diz: “Todos nós, de face descoberta, refletimos como num espelho, a glória de Deus, e somos transformados nesta imagem de claridade em claridade, como pelo Espírito de Deus” (2Cor 3,18).

<sup>123</sup> Em Tomás o *mirandum* do teólogo/filósofo é o mesmo do poeta cf. ST, I-II, 41, 4, ad 5: “Precisamente essa é a vocação da *poesis* e também neste ponto – afirmam filósofos tão clássicos como Aristóteles e Tomás de Aquino – o poeta assemelha-se ao filósofo, pois, “*uterque circa miradum versatur*”, ambos se voltam para o *mirandum*, para aquilo que suscita a admiração. (Naturalmente, o próprio Tomás não deixa de distinguir o modo de captação/expressão pelo qual os poetas se diferenciam do filósofo: aqueles não têm por ofício a estruturação lógica das razões, mas expressam suas intuições por metáforas”). Cf. *A Poesia e os Fundamentos do Ato Poético*. In: LAUAND, L. Jean. *Filosofia, Linguagem, Arte e Educação – 20 Conferências sobre Tomás de Aquino*. São Paulo: CEMORoc: EDF-FEUSP/ESDC/Factash Editora, 2007, p. 241-248.

<sup>124</sup> MENESES, P. G. *O conhecimento Afetivo em Santo Tomás*, p. 55-70.

<sup>125</sup> ST, II-II, 182, 4, ad 2.

<sup>126</sup> *Suma contra os Gentios*, Livro IV, cap. XXII.

Para falar dentro da *poiésis* eucarística<sup>127</sup> de Santo Tomás, certa explicação do Mistério divino é que permite a adoração do Mistério escondido, a linguagem significativa é um convite ao silêncio, pois atende a inquietação intelectual dando-lhe um sentido e dispondo para a ação da graça que por sua vez dispõe para a amizade com Deus e com sua criação.

## Conclusão

A ideia de um pensamento poético teológico aqui proposto, não se trata apenas de um *empréstimo de linguagem*, ainda que isso seja inevitável, mas mais propriamente dito diz respeito ao empréstimo de um modo de pensar, enquanto uma teologia da linguagem em que Deus também é apreendido em situação de linguagem.

Empréstimo esse que não é moderno, mas está no alicerce da construção do edifício teológico judaico-cristão. A *poiésis* é um modo privilegiado de apreensão do Mistério na vida desde a teologia bíblica e sua *poética de imagens* teológicas, como modo de articular a experiência interior de Deus e seu desdobramento concreto na práxis. Tal *poiésis* bíblica se desdobra na *teologia dos quatro sentidos* do período patrístico e medieval incorporando a ideia dos gregos do *conhece-te a ti mesmo* dentro da razão literária bíblica como modo de conhecer a Deus presente na própria vida e assimilar um modo de ser marcado pela busca do amor autêntico, núcleo da *Veritas* cristã.

Tal *Veritas* como manifestação do amor autêntico que compõe a formulação de *ortodoxia* não somente compreende a busca de uma *ortopraxia*, mas antes como condição para esta, uma *ortopathia* enquanto fruto dessa estruturação afetiva que implica uma *logopatia*, ou seja, a descoberta e construção de um *logos* que ofereça sentido as inquietações do coração [*pathos*] a fim de alicerçar a disponibilidade para as provocações da graça ao amor como atitude [práxis]. Tal *ortopathia* chamada primeiramente de *apatia* pelo estoicismo cristão da Alexandria, e depois de *serenidade* ou *hesichia* pela teologia capadócia,

---

<sup>127</sup>Ibidem, p. 347.

é lida em Agostinho como *libertas*, ou ainda, a *liberdade livre* como chamou Frankl, como capacidade de decidir pelo amor verdadeiro, ou ainda, pelo que dá sentido a vida. Tal estrutura afetiva resulta do dinamismo da graça e de modo privilegiado através da *similitudo* ou *mimesis* da *poiésis* bíblica, sendo a *contemplação* um modo de *assimilar assemelhando-se* ao modo autêntico de amar presente nas imagens cristológicas. Tal *mimesis* ou *imitatio* se percebe como resultado do dinamismo da graça, por uma consciência da própria contradição como fonte de impotência da simples realização do dado contemplado.

Deste modo, a *mimesis* atua, sobretudo no *pathos* e na consciência daquilo que fora despertado enquanto *logos* ou sentido que orienta e desperta na vontade o desejo de um *belo* mais profundo. Dito de outro modo, a graça opera como um movimento de percepção da vontade de um desejo mais profundo, identificando-se em um sentido que projeta a existência para ele e atua como princípio ordenador. A configuração existencial da *mimesis* contemplada opera por uma vontade de sentido a ser perseguida porque *desejada* ao ser encontrada, de modo que a própria realização se dá em dinâmica de consumação da existência.

Assim a imagem poética está contemplada no *Logos* como meio de recepção do movimento pneumático que insiste em consolidar e alimentar a vontade de sentido, manifestando assim a teosemântica divina<sup>128</sup> como substância e princípio Trinitário da presença de Deus no mundo e sua forma de atuar, tal qual professa a fé cristã. Assim a ação do Espírito faz com que o ato de leitura da imagem poética obtenha o *efeito* da graça da disposição ao amor, operando na poesia como “força unitiva” e “vínculo” [*nexus*] entre os amantes,<sup>129</sup> recuperando o

---

<sup>128</sup>Em Tomás toda ação se deve considerar duas coisas, o “supósito que age” e o “força pelo qual age”, sendo sua virtude, como o “fogo” [*suppositum*] esquentado pelo “calor” [*virtutem qua agit*] como sendo um princípio “único e idêntico” [*una et eadem*] entre um e outro, ou ainda como “o rei age pelo súdito”, e de modo idêntico o súdito age pelo rei porque o poder do rei faz com que o ato do súdito obtenha seu efeito”, cf. Suma Teológica I, q. 36, art.3. resp. 1 e resp. 4. O próprio Venard entende que uma possível teologia da linguagem melhor se percebe nas metáforas do Espírito em que o nome apropriado a Ele é o “Amor que procede” do Pai e do Filho, mas apresentado na polissemia do símbolo, como a pomba [*in specie columbae*] no batismo de Jesus. Cf. ST I, q. 37, art.1, *respondeo*; III, q. 39, art. 6, resp. 4; cf. ainda ibidem, *Littérature et Théologie*, p. 210-222; cf. Ainda PASTOR, F. *Semântica do Mistério: A Linguagem Teológica da Ortodoxia Trinitária*, p. 62-80.

<sup>129</sup>ST I, q. 37, art. 1.

sentido anagógico das Escrituras, enquanto razão teológico-literária, ou seja, um pensamento poético-teológico.

Tal busca, chamada, de sentido pode ser identificado em Agostinho como marcada pela leitura/escuta atenta do *cor inquietum* com indicações afetivas deste em direção ao amor inteligente, que saiba escolher o *amor autêntico*, o que significa iniciar amando a Deus, e na experiência Dele descobrir-se amado na facticidade da existência, e assim então, ser livre para amar, superando a tentação de amar para ser amado. Essa escuta atenta do *cor inquietum* é iluminada pelo “testemunho das Escrituras” que contém o sentido da imagem e da narrativa para conversão à imagem de Deus, e conseqüentemente de si. O conhecimento de si, e a apropriação da *caritas* advêm da imaginação que permite conhecer o coração, ou seja, se conhecer e conhecer como Deus se ocupa da existência do indivíduo, pois ali Ele se dá a conhecer e “*é a tua face que se reflete em seu coração*”. O que não se conhece é “cego do coração” e seu amor é igualmente cego de modo a se perder em suas escolhas e confusões, por perceber-se de modo confuso. A “fé que atua pelo amor” é que “limpa o coração”, sobretudo das imagens de desejo de amar para ser amado e o “coração limpo vê a Deus”<sup>130</sup> como Aquele que conduz o *cor inquietum* a facticidade da *caritas* na existência. Uma fé sem sensibilidade ao amor não pode ver a Deus, e muito menos o outro como seu irmão.

Essa dinâmica poética é também, tanto respeitada quanto elucidada pelo mais alto rigor da Escolástica na sua tarefa de oferecer uma hermenêutica teológica aos problemas da vida. A *veritas* escolástica, ao menos em Tomás, não exclui do *logos* a *poiesis* da contemplação, mas antes entende que abre novas perspectivas para o intelecto, por meio da *intuição* ou da *inspiração* a partir da faculdade cognitiva da imaginação, pois o pensamento poético não é refratário ao princípio de não contradição, mas antes conta com ele para melhor elaboração da imagem poético teológica, pois se trata de uma imagem crítica, de modo especial para a tarefa aqui empreendida de imagem divina em seu movimento kenótico, capaz de um excesso de sentido por sua

<sup>130</sup> Ibidem, p. 276-277, apud “*Mundat cor fides Dei, mundum cor videt Deus*”, cf. *Sermones* LIII, 10,10.

densidade crística como densidade do devir humano, funcionando, segundo Tomás, como “vozes para exprimir algo divino” sem definir Deus, mas dispondo a estar *unido* “como a um desconhecido” [*lei quase ignoto*], permanecendo Mistério. Nessa condição a *poiésis* como pensamento contemplativo de Deus e de sua criação visa um modo de diálogo em sua busca de sentido entre consciência e voz da consciência; como experiência que mobiliza a vontade de sentido para ser livre em decidir pelo amor autêntico.

A imagem, bem como o exercício da imaginação, permitem o [re]conhecimento da ação do Deus escondido, e manifesto em uma experiência de sentido e projeto de vida, em movimento de busca. Esta experiência de Deus acontece em meio às experiências da vida, permeando os fatos e dando sentido aos afetos provocados pelos mesmos confirmando-os ou reinventando-os, entretanto, como recorda Paul Ricoeur, “nada na experiência acessa o *sentido*, senão na condição de ser *levado à linguagem*”.<sup>131</sup> Com efeito, os procedimentos de *poiésis* que aqui elencamos não são desconhecidos para a teologia.<sup>132</sup>

Deve-se dizer que o conhecimento intelectual proveniente das representações imaginativas, quer as recebidas dos sentidos de acordo com a ordem natural, quer as formadas na imaginação por uma intervenção de Deus [*divinitus in imaginationem formatis*], é tanto mais excelente quanto mais forte é no ser humano a luz intelectual. Assim no caso da Revelação, tem-se o conhecimento mais profundo proveniente das representações imaginativas, graças à infusão da luz divina, pela infusão divina.

É função da contemplação das imagens poéticas ajudar a captar o *divinitus in imaginationem*, de modo a assim imaginar um outro projeto de eu, e um outro mundo possível. A contemplação provocada pela beleza do Mistério, sob a descrição poética é um caminho de páscua da subjetividade narcísica para a subjetividade agápica, condição *sine qua non* para o desvelamento do Mistério de amor a partir da significação poética de Deus.

<sup>131</sup> Cf. *Soi meme comme un autre*, p. 209.

<sup>132</sup> ST I, q. 12, resp. 2.

Há uma dinâmica gradual, que vai assimilando o *significante* da imagem poética por meio da alegoria da forma, enquanto movimento da alma, que permite a significação da mesma, e assim responde ao enigma de si, em uma poesia de si, inspirado pela *caritas* como modo de ser e projeto de vida que vai se descobrindo como num espelho com o projeto do Reino de Deus, pois assim, mesmo o rigor lógico do Doutor Angélico não está senão em função de melhor contemplar o *excesso de sentido e causa* de toda criação, mas que permanece mistério, pois que não pode ser definido, tal qual o formalismo oriundo do embate da segunda escolástica e da escolástica protestante, pois tal Mistério é Deus escondido [*latens deitas*], a ser descoberto pela *sensibilidade* ao amor, celebrado no altar e no compromisso com os pobres, uma vez que nenhum conceito *dá fim* a tal descoberta Daquele que:<sup>133</sup>

“não é treva, nem luz; nem erro, nem verdade; [...] absoluto objeto de afirmação ou de negação [...] já que toda afirmação se mantém aquém da causa única, perfeita de tudo, e toda negação permanece aquém da transcendência, daquele que segregado de tudo, situa-se além de tudo”.

É diante do Mistério que o olhar [*mirandum*] do teólogo coincide com o do poeta, do olhar que desvela no outro, o mistério do Amor e assim une poetas e teólogos.

## Referências bibliográficas

- AURELI AUGUSTINI OPERA OMNIA. *Nuova Biblioteca Agostiniana*. Roma: Città Nuova Editrice. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/index2.htm>>.
- DE BONI, Luis A; PICH, Roberto (org.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. (Coleção Filosofia, n. 171).
- \_\_\_\_\_. *Filosofia Medieval: Textos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- FRANKL, Viktor Emil. *A Presença Ignorada de Deus*. 8. ed. São Leopoldo: Editora Sinodal; Petrópolis: Editora Vozes, 2004. (Coleção Logoterapia).

<sup>133</sup> Pseudo Dionísio Areopagita, *Teologia Mística*, V. p. 70.

- GUSDORF, Georges. *Mito e Metafísica*. São Paulo: Editora Concívio, 1980.
- HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. (Coleção Pensamento Humano).
- JOSAPHAT, Carlos. *Paradigma Teológico de Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus/EDT:Escola Dominicana de Teologia, 2012.
- LUBAC, Henri de. *Exégèse Médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*. Première Partie I et Seconde Partie I Aubier: Editions Montaigne, 1959/1961.
- MARGERIE, Bertrand de. *Introduction à l'Histoire de l'Exégèse – III. Saint Augustin*. Col. Initiations. Paris: Éditions du Cerf, 1983.
- MENESES, Paulo Gaspar de. *O Conhecimento Afetivo em Santo Tomás*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. (Coleção CES).
- PANOFSKY, Erwin. *Gothic Architecture and Scholasticism*. Cleveland: World Publishing, 1957.
- PASTOR, Félix Alexandre. *Semântica do Mistério: A Linguagem Teológica da Ortodoxia Trinitária*. São Paulo: Edições Loyola/Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 1982.
- RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- TAVAGLIA, Luiz Carlos. *Gramática: ensino plural*. São Paulo: Ed. Cortez, 2005
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica. Vol. I: I Parte* (questões 1-43). São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Suma Teológica. Vol. III: I Seção da II Parte* (questões 1-48). São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Suma Teológica. Vol. V: II Seção da II Parte* (questões 1-56). São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- VENARD, Olivier-Thomas. *Littérature et Théologie – Une saison en enfer – Thomas d'Aquin Poète Théologien vol. I*. Genève: Ad Solem, 2002.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- VILLAS BOAS, Alex. A ideia de *poiésis* na Teologia Cristã. In: *Teoliteraria – Revista Brasileira de Teologias e Literaturas*, v. 2, n. 4, (2012), p. 264-290.