

PUCRS

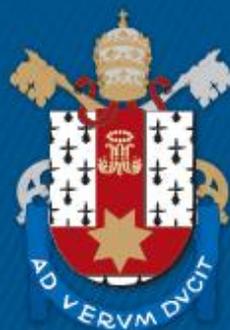
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA  
DOUTORADO EM TEOLOGIA

JOANICIO FERNANDO BAUWELZ

## TEOPOÉTICA: DIACONIA E LITERATURA

Porto Alegre  
2023

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

JOANICIO FERNANDO BAUWELZ

## **TEOPOÉTICA: DIACONIA E LITERATURA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Teologia, na área de concentração em Teologia Sistemática.

Linha de pesquisa: Teologia e pensamento contemporâneo.

Orientador: Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes

Porto Alegre

2023

JOANICIO FERNANDO BAUWELZ

## **TEOPOÉTICA: DIACONIA E LITERATURA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Teologia, na área de concentração em Teologia Sistemática.

Linha de pesquisa: Teologia e pensamento contemporâneo.

Aprovada com louvor em 11 de outubro de 2023, pela Comissão Examinadora.

### **COMISSÃO EXAMINADORA**

Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes – PUCRS (Orientador)

Prof. Dr. Luis Carlos Susin – PUCRS

Prof. Dr. Antonio Manzatto – PUC-SP

Prof. Dr. Jefferson Zeferino – PUC-Campinas

## Ficha Catalográfica

B352t Bauwelz, Joancio Fernando

Teopoética : Diaconia e literatura / Joancio Fernando Bauwelz.  
– 2023.

190.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia,  
PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes.

1. Teopoética. 2. diaconia. 3. hermenêutica. 4. literatura. 5.  
circunstância. I. Gomes, Tiago de Fraga. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

Pesquisa desenvolvida com apoio da CAPES.

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar meu profundo agradecimento a todas as pessoas e instituições que contribuíram para a realização desta tese de doutorado. Sem o apoio e incentivo de vocês, esse importante marco na minha vida acadêmica não seria possível. Primeiramente, quero agradecer à Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) por proporcionar um ambiente de excelência acadêmica, possibilitando o desenvolvimento deste estudo. Agradeço especialmente ao corpo docente e à estrutura oferecida, que foram fundamentais para minha formação. Também agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos que custeou a presente pesquisa.

Meu sincero agradecimento ao meu primeiro orientador, Cássio Murilo Dias da Silva, pelo seu valioso apoio e orientação desde o início deste trabalho. Suas contribuições foram essenciais para o direcionamento da pesquisa e para o amadurecimento das ideias aqui apresentadas. Também gostaria de expressar minha gratidão ao meu orientador, Tiago de Fraga Gomes, que assumiu a orientação deste projeto. Sua dedicação, disponibilidade e conhecimento foram fundamentais para a conclusão desta tese. Agradeço por sua orientação precisa e por compartilhar seu vasto conhecimento ao longo desse percurso.

Um agradecimento especial à Copiosa Redenção, minha congregação religiosa, por permitir-me dedicar a um tempo significativo de pesquisa durante esse período. Agradeço enormemente por seu apoio espiritual e encorajamento constantes, que me deram forças para perseverar em momentos de desafio. Gostaria de expressar minha sincera gratidão ao Padre Wilton, fundador da Copiosa Redenção, pela sua inspiração e incentivo para iniciar esses estudos. Sua liderança e sabedoria têm sido uma constante fonte de motivação em minha vida.

Por fim, minha profunda gratidão aos meus pais, irmãos, benfeitores e amigos. O apoio incondicional que recebi de cada um de vocês ao longo dessa jornada acadêmica foi fundamental para que eu alcançasse este importante

objetivo. Suas palavras de encorajamento, amor e confiança motivaram-me a persistir nos momentos mais desafiadores.

A todos vocês mencionados e àqueles que de alguma forma contribuíram para esta tese, meu sincero agradecimento. A Deus a honra e a glória!

## RESUMO

A presente pesquisa de doutorado em Teologia Sistemática, na área da teopoética, visa identificar na literatura um agir que exerce, espontaneamente, uma diaconia. A esta diaconia chamou-se serviço-espontâneo, onde a obra de ficção exerce uma *atividade transitiva* do mundo-da-obra para as circunstâncias. Para isso, seguiu-se o referencial teórico deixado por Ortega y Gasset e Levinas, com o método da revisão bibliográfica. A *Transitividade* decorrente da aquisição de sentido e horizonte de entendimento, do leitor frente à obra, gera impacto de transformação na realidade do contexto vital. Os elementos que vinculam o romance e a teologia, dentro deste contexto, são os *temas de correlação*. Para alcançar o resultado desta afirmação e servir de instrumental metodológico, foi proposta uma *hermenêutica intercultural*, recurso teopoético que promove diálogo entre as abordagens da antropologia teológica com as hermenêuticas teológica, literária e filosófica. Dos resultados decorreu, ainda, que, no leitor que tem adesão de fé, a literatura provoca o surgimento de uma atitude missionária e pastoral do sujeito que lê frente à comunidade. Assim, o livro sobre a escrivaniinha é tão capaz de educar o leitor tanto quanto é capaz de servir à realidade vital de onde a escrivaniinha é parte. A literatura não só atinge o leitor, atinge, também, o fenômeno de suas circunstâncias.

**Palavras-chave:** Teopoética; Diaconia; Hermenêutica; Literatura; Circunstância.

## ABSTRACT

This doctoral research in Systematic Theology, in the field of theopoetics, aims to identify in literature an action that spontaneously carries out diaconia. This diaconia is called spontaneous service, where a work of fiction performs a *transitive activity* from the world of the work to the circumstances. To do this, the theoretical framework left by Ortega y Gasset and Levinas was followed, using the method of literature review. The *transitivity* resulting from the acquisition of meaning and understanding horizon, in relation to the work, has a transformative impact on the reality of the vital context. The elements that link the novel and theology, within this context, are the *themes of correlation*. In order to achieve the result of this statement and serve as a methodological tool, *an intercultural hermeneutics* was proposed, a theopoetic resource that promotes dialogue between theological, literary, and philosophical approaches to interpretation. It also resulted that in the reader who has a faith commitment, literature provokes the emergence of a missionary and pastoral attitude in the person who reads in relation to the community. Thus, the book on the desk is capable of educating the reader as well as serving the vital reality from which the desk is a part. Literature not only reaches the reader but also affects the phenomenon of their circumstances.

**Keywords:** Theopoetics; Diaconia; Hermeneutics; Literature; Circumstance.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AG: Decreto *Ad Gentes*

LG: Constituição Dogmática *Lumen Gentium*

VS: Carta Encíclica *Veritatis Splendor*

GS: Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*

P: Carta Encíclica *Populorum Progressio*

EN: Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>13</b>
<b>1 O DIÁLOGO ENTRE TEOLOGIA E LITERATURA</b> .....	<b>17</b>
1.1 PRINCÍPIO E FUNDAMENTO .....	18
<b>1.1.1 Dialogar, fazer teologia</b> .....	<b>19</b>
<b>1.1.2 Teologia e literatura: relação</b> .....	<b>21</b>
1.2 TEOLOGIA E LITERATURA: APROXIMAÇÃO E FORMA.....	23
<b>1.2.1 Os primeiros séculos do cristianismo</b> .....	<b>24</b>
<b>1.2.2 Entre os séculos VI e XIX</b> .....	<b>26</b>
<b>1.2.3 Florescimento dos séculos XIX e XX</b> .....	<b>27</b>
<b>1.2.4 O Vaticano II e a cultura</b> .....	<b>32</b>
1.3 A LITERATURA, INTERESSE DA TEOLOGIA .....	34
<b>1.3.1 Após a <i>Gaudium et Spes</i></b> .....	<b>35</b>
<b>1.3.2 Status do diálogo teologia e literatura</b> .....	<b>37</b>
1.4 EUROPA .....	39
<b>1.4.1 Alguns destaques</b> .....	<b>39</b>
<b>1.4.2 Tzvetan Todorov e a literatura em perigo</b> .....	<b>43</b>
<b>1.4.3 A escola Italiana</b> .....	<b>45</b>
1.5 ESTADOS UNIDOS .....	46
1.6 BRASIL.....	49
<b>1.6.1 Primeira fase</b> .....	<b>49</b>
<b>1.6.2 Segunda fase</b> .....	<b>52</b>
1.7 AMÉRICA LATINA.....	54
1.8 GRUPOS DE PESQUISA E PERIÓDICOS .....	55
<b>1.8.1 Internacionais</b> .....	<b>55</b>
<b>1.8.2 No Brasil</b> .....	<b>57</b>
<b>2 A TEOPOÉTICA</b> .....	<b>60</b>
2.1 A TEOPOÉTICA ENTRE CONTEXTO E MÉTODO.....	60
<b>2.1.1 Quais obras?</b> .....	<b>62</b>
<b>2.1.2 Tessitura dos personagens, a humanidade que o autor vê</b> .....	<b>64</b>
<b>2.1.3 O autor, a realidade, a fraude e a estética</b> .....	<b>67</b>

2.1.4	Consciência de si e criação .....	71
2.1.5	Crônica: fotografia e diagnóstico das circunstâncias .....	73
2.2	MODOS DE LEITURA .....	75
2.3	TEMAS DE CORRELAÇÃO .....	78
<b>3</b>	<b>HERMENÊUTICA DE PERSPECTIVA DIACONAL .....</b>	<b>82</b>
3.1	A QUESTÃO HERMENÊUTICA E A PROPOSTA DE UMA HERMENÊUTICA INTERCULTURAL .....	84
3.1.1	O surgimento da hermenêutica filosófica moderna .....	85
3.1.2	Breve introdução da hermenêutica teológica moderna .....	89
3.1.3	Orientação da questão hermenêutica para o campo literário .....	94
3.1.4	Diaconia como serviço-spontâneo .....	97
3.2	O RISCO DO REDUACIONISMO .....	100
3.2.1	Entre duas apreciações .....	101
<b>4</b>	<b>LITERATURA E DIACONIA .....</b>	<b>105</b>
4.1	A PERSPECTIVA DE ORTEGA Y GASSET E O PARADIGMA FILOSÓFICO-LITERÁRIO .....	110
4.1.1	Teoria literária como filosofia .....	113
4.1.2	Circunstâncias .....	116
4.1.3	Razón vital, histórica y narrativa .....	119
4.1.4	Amor .....	121
4.1.5	Conclusões sobre a literatura em <i>Meditações do Quixote</i> .....	123
4.2	SISTEMATIZAÇÃO DA QUESTÃO .....	129
4.2.1	Sobre as hipóteses .....	130
4.2.2	Sobre quanto é possível afirmar .....	132
4.2.3	Primeiro momento: a fisiologia do modelo de leitura .....	133
4.2.4	Segundo momento: uma <i>hermenêutica intercultural</i> .....	134
4.2.5	Terceiro momento: o comportamento diaconal da literatura .....	135
4.3	DESCRIÇÃO DAS FASES DOS LEITORES A E B .....	137
4.3.1	Fase da leitura e aquisição de sentido .....	138
4.3.2	Fase do despertar para os temas de correlação .....	141
4.3.3	Fase do horizonte de entendimento .....	141
4.3.3.1	Fase transitiva no leitor B .....	142
4.3.3.2	Fase da “missão” .....	145

<b>4.4 MISSÃO, ESPIRITUALIDADE E MÍSTICA .....</b>	<b>145</b>
<b>4.4.1 A humanidade, interesse absoluto de Deus e do homem.....</b>	<b>149</b>
<b>4.4.2 A necessidade de uma sensibilidade ulterior .....</b>	<b>151</b>
<b>4.4.3 Levar a humanidade diante de Deus: a espiritualidade e a mística     no diálogo com a literatura .....</b>	<b>152</b>
<b>4.4.4 Depois do diálogo, a diaconia.....</b>	<b>153</b>
<b>4.4.5 Horizonte das circunstâncias .....</b>	<b>155</b>
<b>ANEXO I.....</b>	<b>177</b>

## INTRODUÇÃO

Existe, na literatura, uma afinidade teológica que traduz a realidade humana em obras de prosa e verso, e de onde a teologia pode conhecer interfaces da pessoa humana e sua realidade de sociedade, de experiência religiosa, de mundo-da-vida. Sabendo compreender bem o sentido mais profundo da narrativa literária de uma boa obra, é possível chegar a uma leitura que ajuda a compreender as questões existenciais do leitor. Com método e atenção, é possível não apenas identificar os temas, mas buscar uma abordagem que presta à humanidade uma diaconia. Em outras palavras, a literatura pode servir, também, como mensageira de salvação.

Esta pesquisa quer contribuir para o crescimento da teologia, desenvolvendo o estudo sobre a área que considera a religião, o sagrado, o transcendente, na relação com os textos em verso e prosa. Esta área é chamada de teopoética.

A proposta é identificar e sistematizar como um romance pode ser instrumento que leva consigo a mensagem cristã e entrega esta mensagem de maneira espontânea. A boa obra literária desvela ao leitor uma compreensão de sua própria realidade, que, por muitas razões, ainda lhe permanecia velada. A literatura tem esta capacidade criativa de revelar ao leitor coisas sobre si mesmo e suas próprias circunstâncias. Isto acontece no processo hermenêutico, no ato da leitura. A teologia acolhe esta potencialidade da literatura como meio para a elaboração de temas que lhe são próprios.

Para muitas pessoas, o contato com os textos sagrados não é uma prática; diferentemente, a leitura dos textos de literatura é. Por essa razão, é pertinente buscar, nas obras literárias, temas e questões em que se pode encontrar a mesma mensagem evangélica contida na mensagem cristã. Isto se dá pela intertextualidade, por meio da qual textos, totalmente, diferentes, de alguma maneira, se relacionam. Esta pesquisa visa responder à pergunta, portanto, se é possível identificar, no agir da literatura, uma forma de serviço-espontâneo dela, não *ancilar*, em relação à teologia, o que será chamado de diaconia.

A atividade teológica tem a responsabilidade de encontrar os melhores meios de levar a mensagem da fé para as pessoas. A forma da sociedade, a sua linguagem e os instrumentos, que permitem alcançar as pessoas, mudam à medida que passa o tempo. Utilizar a arte literária e seus próprios textos como partida para estabelecer este contato com a humanidade e, assim, dispor esta humanidade para o diálogo com as questões existenciais e da fé é entender que o Evangelho pode ser anunciado de muitos meios.

A esta importante contribuição, que uma boa obra literária presta ao seu leitor, como já afirmado anteriormente, de desvelar uma realidade que permanecia velada aos seus olhos e que o faz perceber o quanto tal realidade e quanto os temas existenciais, ali presentes, lhe são circunstantes, se deve acrescentar a importância da hermenêutica. É a atividade da interpretação e aquisição de sentido, entre a obra literária e o leitor, no momento da leitura, que produz os processos importantes de entendimento das questões correlatas à fé e à existência.

O primeiro capítulo está orientado a trazer uma apresentação, a mais ampla possível, mas não exaustiva, da questão do diálogo entre teologia e literatura. A finalidade é apresentar o cenário histórico e geográfico do assunto e, com isso, definir o estado da questão a que esta pesquisa se propõe. Como a área da teopoética ganhou relevante atenção e produção técnica nos últimos anos, é preciso estabelecer um cenário sobre as importantes contribuições e a relevância delas, principalmente, sobre as questões de modos de leitura em teopoética. É a partir disso que se estabelece a delimitação do tema a que esta pesquisa se propõe.

O segundo capítulo desenvolve a questão teopoética e os elementos de teoria literária que formam as boas obras de literatura. Devido às muitas áreas de contato possíveis entre a teologia e a literatura, este capítulo está orientado aos temas de correlação presentes na narrativa literária, na narrativa religiosa e que geram um campo possível sobre as questões existenciais, transcendentais e da experiência religiosa.

A este ponto, o capítulo três, orientado às questões sobre hermenêutica e antropologia teológicas, se desenvolve em vista de propor uma hermenêutica intercultural baseada no diálogo literário-teológico e filosófico. A atividade teológica tem como chamado essencial comunicar a mensagem da Revelação

de Deus, através de Jesus Cristo, ao povo escolhido de Deus. Para cumprir essa tarefa, surgem duas abordagens principais. A primeira envolve a necessidade de interpretar, corretamente, o conteúdo da mensagem, a fim de apresentá-lo da melhor maneira e garantir sua compreensão por parte das diferentes culturas que constituem o público-alvo. A segunda abordagem refere-se à consideração do tempo e do contexto em que a mensagem é transmitida, levando em conta as mudanças culturais, as novas formas de expressão artística e a capacidade do ser humano de se adaptar. Essa compreensão adequada e atualizada é indispensável para a interpretação da mensagem cristã e para sua comunicação efetiva ao mundo.

É no capítulo quatro que se perscruta um referencial teórico importante; neste processo, é apresentado o filósofo espanhol Ortega y Gasset, que produziu, ao longo de sua vida, estudos que desembocam em uma hermenêutica filosófica do saber e da existência, chamada de Razão Vital; cuja principal característica é que ela é histórica e narrativa. É baseado em sua inteligência filosófica sobre as questões narrativas que se levantaram as hipóteses deste estudo doutoral, levando-a para o campo da teologia. Assim, no fim deste capítulo, é possível organizar, esquematicamente, com uma finalidade didática de compreensão, qual é a tese e o processo com que ela se dá e se afirma. A saber, a possibilidade de pensar as questões de teopoética com uma perspectiva diaconal, não um método em si, mas um instrumento de claras características teológicas no comportamento da literatura, em relação aos temas pertinentes à religião e à teologia.

Portanto, é possível afirmar que esta pesquisa tem uma característica de interculturalidade e de intertextualidade, em que textos distintos em sua origem e uso podem se encontrar pelos seus temas e significados e, assim, partilhar as suas propriedades e peculiaridades, na construção de um entendimento mais alargado de seus textos. Isto permite, ainda, o alcance de mais amplo número de pessoas que possam se beneficiar deste exercício intertextual.

A pesquisa é, majoritariamente, de revisão bibliográfica, com caráter analítico e de uso da intertextualidade, para algumas etapas hermenêuticas. Não menos importante é a leitura de artigos científicos que possam nortear e corroborar, de modo atual, esta pesquisa. Por fim, o olhar, a escuta e a

participação constante na comunidade de fé imprimem a dinâmica vivencial que corrobora o estudo. Aspecto que, subtraído, implicaria na perda do sentido daquilo que se propõe aqui, uma vez que este estudo se insere na linha de pesquisa intitulada Teologia, Experiência Religiosa e Pastoral.

## 1 O DIÁLOGO ENTRE TEOLOGIA E LITERATURA

Este primeiro capítulo visa fazer a revisão histórica do diálogo teologia e literatura. E o seu fim é desenvolver uma pesquisa que reúna, com uma dupla valência, o arco temporal e aquele geográfico da ampla produção acerca das temáticas teoliterárias. Por um lado, em proporção histórica, a partir da observação dos muitos períodos que vão dos primórdios do cristianismo até, principalmente, a segunda metade do século XX em diante. Por outro, estendendo-se aos muitos cenários geográficos, para poder recolher as importantes contribuições dos pensadores, que de um lado a outro do mundo refletiram os objetos acerca da aproximação da chamada sexta arte,<sup>1</sup> a literatura, com a teologia. Especial espaço será dedicado à produção desenvolvida no Brasil, importante centro de desenvolvimento e publicação de pesquisas em teopoética.

A relevância de desenvolver um capítulo que olha, atentamente, o estado da questão é reconhecer quanto já existe e está consolidado sobre o tema. Um estudo assim permite saber o quanto já está proposto e evita propor algo que já tenha sido desenvolvido. Assim, o método favorável para desenvolver este primeiro capítulo é o da revisão bibliográfica. Certamente, não com finalidade exaustiva, a ponto de reunir tudo o que se possa dizer na forma de um grande dossiê, mas, sim, identificar e dar o devido espaço e reconhecimento ao que de essencial e principal precisa ser indicado para as bases das próximas etapas da pesquisa.

Desta fase inicial, prossegue-se para o exame e desenvolvimento das matérias e conceitos que são necessários para esclarecer o percurso a ser seguido nos capítulos posteriores e para assegurar a justa delimitação temática a que estes estudos se propõem. Como conceitos e termos precisam ser bem entendidos no quanto significam, do contrário, quando aplicados e mal-entendidos, podem levar a conclusões errôneas. É nisto que este primeiro

---

<sup>1</sup> A lista das artes não foi formada por um único autor, ela foi formulada por autores como Aristóteles, Platão, Hegel. As 7 artes foram listadas pelo escritor italiano Ricciotto Canudo em 1911 e publicado em 1923 no seu *Manifesto das Sete Artes*. Atualmente, esta lista continua sendo reproposta, contendo artes como as artes digitais e quadrinhos.

capítulo se justifica, enquanto se propõe como ambiente de esclarecimento e delimitação epistemológica.

## 1.1 PRINCÍPIO E FUNDAMENTO

Dentre as características mais marcantes do desenvolvimento teológico nas últimas décadas, aquela que mais tem se destacado, como um campo abundante para o desenvolvimento de novas pesquisas, é a do diálogo com outras áreas do conhecimento. O diálogo com outras áreas do saber humano sempre esteve presente nos estudos teológicos, mas nunca com a intensidade de produção que se vê atualmente.

Por saber humano não se deve, certamente, entender apenas as ciências experimentais, naturais ou exatas. É preciso alargar o entendimento até as áreas da produção cultural, as artes, as diversidades de comunidades humanas espalhadas pelo mundo, os novos rumos da tecnologia, da virtualidade, da comunicação, da linguagem, da biologia e da medicina. Enfim, a teologia tem um canteiro de obra imenso com que tratar, para agir como uma ciência que dialoga.

Para esta pesquisa, se vai delimitar os quatro cantos deste estudo, dentro de uma área de produção muito intensa no Brasil, do diálogo da teologia com as artes literárias. Por isso mesmo, o esquema cultura-arte-literatura será tomado em análise, para os fins específicos de introduzir às questões, que são, de fato, o cerne do estudo aqui desenvolvido. Assim, a partir de agora, cultura fará referência à produção de belas-artes. Não se pretende discutir sobre as formas de cultura, sobre cultura maior e cultura menor, ou ainda qualquer outro tipo de questionamento sobre este conceito. É importante esclarecer isso para que não se abram links acerca deste assunto que, por si, já é objeto da produção de muitos pesquisadores.

### 1.1.1 Dialogar, fazer teologia

A teologia tem raízes orais muito marcantes. A cultura de transmitir a fé, em Israel, era simples e verbal; foi com a expansão das comunidades e da evangelização para terras de culturas distintas que o uso de uma literatura epistolar e narrativa se desenvolveu entre os cristãos. Até que a teologia cristã se firmasse como tal e ganhasse forma e estatuto, com ajuda de pessoas como Anselmo<sup>2</sup> (*Fides quaerens intellectum*) e Dionísio Areopagita,<sup>3</sup> que distingue a teologia em apofática (negativa), catafática (afirmativa) e mística. As definições e declarações da teologia foram sempre marcadas pelas formas da oposição contra as posições heterodoxas, em temas sobre Deus, fé e o desenvolvimento daquilo que ia se definindo por doutrina. E será assim por séculos.<sup>4</sup>

Um olhar para a história mostra como um relacionamento conflitivo com as ciências se agravou, com o advento iluminista e o surgimento da modernidade, no século XVIII. Ganhou corpo a ideia de que a religião estava associada ao engano e, no século XIX, surgiram conflitos com as ciências de método experimental, aquelas que baseiam o início do conhecimento a partir da observação e da experiência. Assim, as questões filosóficas, metafísicas e outras, ditas não experimentais, passaram a ser tidas como questões menores. Neste período, surge uma forte teologia apologética. Se nos primeiros séculos

---

<sup>2</sup> Anselmo escreveu obras como: *Proslógion*, *Monologium*, *Cur Deus homo*.

<sup>3</sup> Dionísio, o Areopagita, é o nome de um filósofo grego convertido por Paulo no Areópago, quando da pregação do apóstolo em Atenas. A ele são atribuídas diversas obras como: *Os Nomes Divinos*, *A Teologia Mística*, *A Hierarquia Celeste*, *A Hierarquia Eclesiástica* e *Teologia Simbólica*.

<sup>4</sup> Ex.: Durante os primeiros cinco séculos da Igreja Católica, vários dogmas fundamentais foram estabelecidos como parte da doutrina central da fé cristã. Esses dogmas foram desenvolvidos e confirmados através dos Concílios Ecumênicos. A importância desses concílios reside no fato de que eles ajudaram a estabelecer a base teológica que moldou a Igreja Católica ao longo dos séculos seguintes. Um dos principais dogmas estabelecidos durante esse período foi a Santíssima Trindade, que afirma que Deus existe em três pessoas distintas: Pai, Filho e Espírito Santo. Esse dogma foi, oficialmente, proclamado no Concílio de Nicéia, em 325 d.C., em resposta às heresias trinitárias que estavam surgindo na época. Outro dogma importante é a Encarnação, que ensina que Jesus Cristo, sendo verdadeiro Deus e verdadeiro homem, se tornou humano para salvar a humanidade. Esse dogma foi consolidado no Concílio de Éfeso, em 431 d.C., que declarou Maria como "Mãe de Deus" (*Theotokos*), enfatizando a divindade de Jesus. Além disso, o Concílio de Calcedônia, em 451 d.C., definiu a natureza de Jesus Cristo, estabelecendo que ele possui duas naturezas, humana e divina, sem mistura, confusão ou separação. Essa definição é conhecida como a doutrina da união hipostática. No geral, os concílios ecumênicos desempenharam um papel essencial na definição dos dogmas fundamentais nos primeiros cinco séculos. Eles ajudaram a resolver disputas teológicas, estabeleceram uma base sólida para a fé cristã e forneceram orientações doutrinárias para a Igreja Católica que continuam a influenciar sua teologia e prática até os dias atuais.

estavam envolvidas com as definições sobre a formulação do entendimento sobre Deus e a fé, agora estavam envolvidas com a necessidade de fazer frente aos saberes cientificistas. Assim, mesmo que, nos séculos que marcam a história do cristianismo, se identifiquem áreas de contato e diálogo da teologia com as demais áreas do saber humano, foram sempre elaboradas com moderação e, em casos específicos, com abordagens de submissão daquela área do saber ao saber teológico.<sup>5</sup> “Ainda mais antiga que a tradição da crítica estética à religião é a crítica religiosa à arte, já cultivada de forma veemente pelos Padres da Igreja em seus primeiros séculos (Tertuliano, Agostinho, Jerônimo)”.<sup>6</sup>

A literatura de Umberto Eco, no livro *O nome da Rosa*, apresenta esta relação conflitiva e até condenatória, da Idade Média, entre o saber, por assim chamar, cristão, e o saber tido, então, como profano. A figura do veneno colocada nos ângulos das páginas de alguns livros dava a entender que algumas delas eram páginas com os conhecimentos que levam à vida e outras são de morte. O caráter dialogal do saber busca afastar a forma do saber que é dicotomizado, que construa um conhecimento dualista. A interdisciplinaridade entre as muitas áreas de conhecimento foi se tornando cada vez mais “inevitável”, uma emergência para derrubar os muros que limitavam o avanço das muitas pesquisas. Assim, as correlações entre as ciências, a política, as artes, a psicologia, a economia, a história e as outras tantas áreas com a teologia se mostraram tão urgentes que estiveram em conformidade com as urgências manifestadas pelo espírito do Concílio Vaticano II, de aproximar a Igreja de toda a sociedade humana.

Uma enorme contribuição para aprimorar o conceito de diálogo, ao menos em âmbito de teologia católica, serão os textos conciliares do Vaticano II, que tiveram positivo impacto sobre as muitas áreas da pesquisa acadêmica que envolvem a teologia. Paulo VI afirmou, ao final dos trabalhos conciliares, que a Igreja nunca havia sentido tamanha “necessidade de conhecer, de aproximar-se, compreender, penetrar, servir e evangelizar a sociedade circunstante, de acolher, quase diríamos de a percorrer, na sua rápida e contínua

---

<sup>5</sup> Sobre isso, ver: LORTZ, J. *Storia Della Chiesa*.

<sup>6</sup> KUSCHEL, K. *Os escritores e as escrituras*, p. 221.

transformação”,<sup>7</sup> e reconhece, na sequência de suas palavras, que ela esteve “ausente e afastada” das questões que formam a civilização.

Esta consciência dialogal permite que a fragmentação do entendimento sobre os elementos que compõem o mundo e a vida circunstante, seja superada e substituída pela complementariedade trazida por cada âmbito do saber científico e das expressões mais profundas da humanidade, trazidas, por exemplo, pela arte.

É a partir desta experiência teologal, tradutora dos entendimentos da fé e do dado revelado, que o afastamento, marcadamente, histórico, do que foi chamado de saber profano, se encurta, e a ressignificação dos vínculos de relação com as demais áreas do saber lança um sem-número de possibilidades. De maneira que a integração gere quanto mais saber sobre as muitas áreas ainda cheias de sombra, para que sejam iluminadas e reveladas ao maior número de pessoas possível. Não existe espaço para o dualismo da verdade, conforme João Paulo II afirma que “o esplendor da verdade brilha em todas as obras do Criador” (VS 1), e todas as obras da criação são, evidentemente, uma expressão da verdade ou serão flagrante contradição dela. Afinal, o sentido mais profundo da busca pelo saber é o conhecimento da vida e a sua mais crescente dignidade e significado.

Partir desta breve recordação, de como tem se esclarecido o horizonte de entendimento no qual a teologia vem sendo construída, com uma postura dialógica, serve como abertura no caminho para as premissas que se colocam para o diálogo entre a teologia e a literatura.

### **1.1.2 Teologia e literatura: relação**

O ambiente e a época em que se vê o exórdio do cristianismo e de onde se formara a sua literatura é marcado por uma cultura de influência helênica. Isso é bem notório, mas esse é, também, um ambiente onde a oralidade é fator significativo, donde se percebe que a tradição de contar as histórias e formas da

---

<sup>7</sup> PAULO VI. *O valor religioso do Concílio*, p. 496.

fé são faladas ou, em alguns casos, até cantadas,<sup>8</sup> uns para os outros, e, assim, a memória é bem treinada para recordar o conteúdo da fé e da história local.<sup>9</sup> Papías de Hierápolis (69 – 150 d.C.) testemunha:

Não vacilarei em apresentar-te ordenadamente com as interpretações tudo o que um dia aprendi muito bem dos presbíteros e que recordo bem, seguro que estou de sua verdade. Porque eu não me comprazia como outros com os que falam muito, mas com os que ensinam a verdade; nem tampouco com os que recordam mandamentos alheios, mas com os que trazem na memória os (mandamentos) que receberam pela fé da parte do Senhor e nascem da própria verdade. E se por acaso chegava alguém que também havia seguido os presbíteros, eu procurava discernir as palavras dos presbíteros: o que disse André, ou Pedro, ou Felipe, ou Tomás, ou Tiago, ou João, ou Mateus ou qualquer outro dos discípulos do Senhor, porque eu pensava que não aproveitaria tanto o que tirasse dos livros como o que provém de uma voz viva e durável. (Fragmento da H.E de Eusébio Livro III, 39, 4-5)

Se deve recordar a escassez de recursos de redação e a dificuldade com que se podia acessar papel e tinta. A popularização dos materiais para escrita não era nem cogitada à época. Era caro e difícil de se ter em quantidade. Os róticos com textos estavam reservados aos templos, centros de estudo e ao ambiente político-econômico-militar.<sup>10</sup> Este fato faz com que os lugares mais periféricos e os ambientes de comunidade e familiares sejam estimulados a desenvolver a oralidade.

Ao se falar do período primitivo da era cristã, vai se falar de uma literatura cristã que nasce ao redor das primeiras comunidades e que é estimulada, principalmente, por epístolas e narrativas, que colocam por escrito o conteúdo outrora oral. Não demoram muitos anos e começa a surgir uma literatura que tem a intenção de esclarecer e de defender a doutrina emergente contra os erros nas formulações sobre a doutrina. É deste primeiro material que se poderá recavar, inicialmente, a ideia de uma literatura cristã.

A existência dos textos judaicos e o encontro com aqueles clássicos de língua latina e grega acentuam que esta nova presença literária, trazida pelo

---

<sup>8</sup> Hinos bíblicos que testemunham a tradição hínica da Igreja Primitiva: Fl 2.6-11, Cl 1.15-20, I Tm 3.16, Ef 1.3-14, 5.14, I Pe 2.22-24 (25) e Hb 5.7-10.

<sup>9</sup> Cf. GEFFRÉ C. *Croire et interpréter*.

<sup>10</sup> Cf. FISHER, S. *História de leitura*; HIGOUNET, C. *História concisa da escrita*.

cristianismo, original em seu conteúdo, se firma sempre mais e estará, na forma e no gênero, influenciando e sendo influenciada pelas outras. Isto é, já, uma relação dialogal. É certo que será preciso muito mais tempo e história para que se possa falar daquilo que, atualmente, existe na área do diálogo teologia e literatura, desde os muitos conflitos, divórcios e reencontros entre as duas áreas, quanto ao processo de desenvolvimento dos métodos que se firmaram como forma de abordar o assunto. Por isso, para se ter presente o cenário histórico, ainda que de maneira a não esgotar o tema e, necessariamente, sintética, é importante que se tome em análise o caminho de desenvolvimento deste assunto.

## 1.2 TEOLOGIA E LITERATURA: APROXIMAÇÃO E FORMA

Para falar desta relação entre a teologia e a literatura é preciso passar pelo processo do período formativo da teologia, que vai se dando nos primeiros séculos, entorno primeiro da formação do cânon bíblico e das questões sobre a doutrina, mediante as controvérsias com os judeus, o mundo não cristão e dentro do próprio cristianismo, de forma especial em Alexandria e Antioquia.<sup>11</sup> Segundo, mediante a expansão do anúncio evangélico para povos onde a cultura e a filosofia representavam um desafio, seja pela necessidade de formulações epistemológicas para explicar a Revelação, seja pela necessidade de entender a antropologia destes povos.

---

<sup>11</sup> Embora ambas as escolas tenham surgido em um contexto teológico e histórico semelhante, suas diferenças podem ser notadas em suas perspectivas sobre a interpretação da Bíblia, a cristologia e a abordagem filosófica. A Escola de Alexandria, centrada na cidade de Alexandria, no Egito, foi influenciada pela tradição filosófica e intelectual grega. Um de seus principais representantes foi Orígenes, conhecido por sua abordagem alegórica e espiritual da interpretação bíblica. A Escola de Alexandria enfatizava a unidade entre o Antigo e o Novo Testamento, procurando interpretar as Escrituras em um nível mais profundo e metafísico. Eles buscavam encontrar significado espiritual e moral oculto dentro das passagens bíblicas, encorajando uma interpretação não literal. A escola também deu ênfase ao papel do conhecimento e à importância da filosofia na teologia cristã. Por outro lado, a Escola de Antioquia, baseada na cidade de Antioquia, na Síria, adotou uma abordagem mais literal e histórica da interpretação bíblica. Seus representantes mais proeminentes incluíam Teodoro de Mopsuéstia e João Crisóstomo. A Escola de Antioquia valorizava a pesquisa textual e a exegese, procurando entender o contexto histórico e cultural das passagens bíblicas. Eles defendiam uma interpretação mais objetiva e precisa das Escrituras, focando na palavra e na intenção do autor. (Cf. KELLY, J. *Early Christian Doctrines*; DI BERARDINO, A. *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*).

### 1.2.1 Os primeiros séculos do cristianismo

Os primeiros séculos trazem consigo toda a literatura dos padres apostólicos e apologistas, dos primeiros concílios e do surgimento, propriamente dito, daquilo que será chamado de teologia. Sobre este período é possível afirmar que a literatura chamada pagã não era considerada para o cristão, pois afetava, diretamente, a alma. Contudo, é muito comum encontrar nos textos patrísticos deste período referências e citações de clássicos gregos e latinos.<sup>12</sup>

A poesia, os textos teatrais e a literatura de retórica é que representavam grande parte desta literatura. Associada à literatura, ia acompanhando a filosofia, que se tornou meio e forma para formular muitos postulados teológicos, mas que era tida por muitos, como é o caso de Taciano,<sup>13</sup> como forma de corrupção dos ânimos e origem de contendas.

Ballarini faz notar, acerca de alguns personagens importantes deste período, que: “O Pseudo-Justino apresenta Homero como divulgador de genealogias divinas, mas depois o cita como quem adere ao monoteísmo; Irineu, além de fazer uso da retórica que afirma não conhecer, se serve de argumentações e métodos escolásticos”.<sup>14</sup> Sem esquecer que Tertuliano<sup>15</sup> e Teófilo<sup>16</sup> tinham um discurso aceso contra a filosofia dialética e a poesia pagã.

São Basílio de Cesareia, chamado também de Basílio Magno, se destaca por publicar, no século IV, uma obra destinada a orientar quem estava começando o caminho dos estudos a dar valor e atenção às obras da literatura grega. O escrito *Prós tous néous hopos an ex hellenikôn oféilointo lógon* (*Carta aos jovens sobre a literatura pagã*),<sup>17</sup> orientava os jovens a tomar em leitura as obras gregas ou, mais precisamente, greco-romanas, muito criticadas à época, por serem fonte de possíveis confusões da alma e por trazerem em seu texto elementos contrários ao que o cristianismo ensinava. Para Basílio, essas obras eram capazes de ensinar e incentivar os jovens sobre valores morais e sobre

---

<sup>12</sup> Sobre esse assunto, ver BAUWELZ, J. *Pessoa, lugar e esperança*, p. 22.

<sup>13</sup> Cf. TACIANO, *Diatessaron; Discurso contra os gregos* - única obra inteira que nos sobrou dele.

<sup>14</sup> BALLARINI, M. *Teologia e literatura*, p. 28.

<sup>15</sup> Cf. obras de Tertuliano, tais como, *Apologeticum, De praescriptione haereticorum, de anima*.

<sup>16</sup> Cf. Teófilo de Antioquia, *To Autolytus*.

<sup>17</sup> In. Migne, PG p. 29.

certas virtudes muito marcantes nos heróis, personagens destas obras, e que estavam ao passo com o Evangelho:

Não vos surpreendais que, malgrado o valor dos mestres das escolas que frequentais todos os dias, e também a vantagem de conversar com os mais ilustres escritores da antiguidade por meio dos livros que eles nos deixaram, pretendo encontrar algo melhor a dizer. [...] Se há alguma afinidade entre as ciências sagradas dos livros santos com aquelas dos autores profanos, isto nos será vantajoso conhecer. Caso contrário, saberemos ver suas diferenças aproximando-as, e a comparação contribuirá bastante para nos fortalecer no conhecimento da verdade.<sup>18</sup>

Nos cinco temas ou capítulos em que está dividida a obra, Basílio faz um percurso sobre a importância de acolher as obras, chamadas pagãs, com a devida capacidade de ler o texto e dele receber o que de bom tem a oferecer, bem como de afastar-se das atrações que tal literatura possa oferecer como perigo para a vida de fé.

Venho advertir para que não sigais de forma cega esses doutores profanos; não vos entregueis sem reservas em um mar cheio de armadilhas, conduzidos por esses perigosos pilotos. Deles deve-se absorver o que há de bom e útil, sempre sabendo aquilo que é preciso rejeitar.<sup>19</sup>

O século IV foi importante no processo de desenvolvimento da *societas christiana* na vida do Império Romano, e a cultura helênica, acompanhada de sua riqueza filosófica, vinha sendo absorvida como forma e instrumento no processo de desenvolvimento para explicar a fé cristã. O próprio Basílio passou quatro anos em Atenas durante sua formação e, portanto, reconhece a grandeza da formação helênica e a possibilidade de ela contribuir nos processos de desenvolvimento da formação cristã. Sobravam suspeitas de contrastes no que tange a convivência entre a literatura cristã e aquela pagã.

---

<sup>18</sup> BASÍLIO. *Carta aos jovens sobre a utilidade da literatura pagã*, p. 25,27.

<sup>19</sup> BASÍLIO. *Carta aos jovens sobre a utilidade da literatura pagã*, pp. 25-26.

Se quisermos imprimir em nós a ideia de beleza com força suficiente para que seja indelével, devemos nos iniciar nas letras profanas, antes de se empenhar no estudo das coisas sagradas. Primeiro devemos aprender a ver o reflexo do sol nas águas cristalinas e, depois, com a visão fortalecida, olhar diretamente para a luz pura.<sup>20</sup>

O desafio era descobrir a forma de integrar as duas, e Basílio já demonstrava que o caminho interpretativo, portanto hermenêutico, era o melhor método.

### 1.2.2 Entre os séculos VI e XIX

O período que abrange os séculos VI ao XIX, apesar de ser bem amplo como recorte histórico, é, na verdade, o período que mostra uma relação entre a teologia e a literatura aproximando-se. Olhando para este período, é possível constatar que, por um lado, os autores religiosos se utilizaram da literatura como uma forma de divulgar a sua doutrina e ensinamento religioso com grande impacto. Por outro, é fácil listar alguns, entre o número dos autores, que se serviram das características e elementos religiosos para compor os seus romances. Não apenas romances, mas também peças de teatro e poesias.

Significativo autor que combinou as expressões literárias e os elementos teológicos e filosóficos do cristianismo foi Dante Alighieri, em *A Divina Comédia*. A obra retrata uma viagem pelos três reinos da morte – Inferno, Purgatório e Paraíso –, e cada uma dessas regiões é representada com um grande aporte de leituras teológicas e referências à Sagrada Escritura.<sup>21</sup>

*Os Contos de Canterbury* de Geoffrey Chaucer<sup>22</sup> ajudaram a consolidar a língua inglesa. São escritos em prosa (dois deles) e verso (vinte e dois), que usam como fonte a ideia de peregrinação para os lugares Santos, como cenários para os contos. Assim como os contos de Chaucer, entre os anos 1300 e 1400, na Inglaterra, estão aqueles escritos de Margery Kempe.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> BASÍLIO. *Carta aos jovens sobre a utilidade da literatura pagã*, p. 28.

<sup>21</sup> Cf. VIEIRA, A. *Dante, a poesia e a sua forma cristã*; PÉREZ, C. *La palabra deseada*; AUERBACH, E. *Studi su Dante*.

<sup>22</sup> Cf. BURGESS, A. *A literatura inglesa*, p. 40; CEVASCO, M. *Rumos da Literatura Inglesa*, p. 9.

<sup>23</sup> Cf. KEMPE, M. *The Book of Margery Kempe*; BALE, A. *Margery Kempe*.

No século XVII, o escritor de literatura religiosa, Blaise Pascal, publicou *Pensées*, uma coleção de pensamentos sobre a natureza humana, a fé e a razão. A obra se tornou uma importante reflexão teológica e filosófica sobre a religiosidade na época. Pascal interpreta a fé e sua racionalidade como uma adequação necessária a partir das coisas que foram reveladas.<sup>24</sup>

No século XIX, o escritor inglês CS Lewis produziu obras que exploraram os temas da religião e da fé cristã. A obra *As Crônicas de Nárnia*,<sup>25</sup> por exemplo, apresenta a figura de um leão que representa Jesus Cristo e um conjunto de tantas outras figuras alegóricas do universo cristão. Entre suas obras ficcionais estão ainda *Cartaz de um diabo a seu aprendiz*, *Aquela força medonha* e *O Grande Abismo*.

Em resumo, é possível afirmar que a janela de tempo entre os séculos VI e XIX é marcada pelo entrelaçamento da teologia e da literatura.<sup>26</sup> É dela que decorrerá o desenvolvimento importante de uma pesquisa que se ocupa tão atentamente a este entrelaçamento, que vai gerar instrumental, método, para poder tratar desta relação da forma mais eficaz e criteriosa possível. É o que se pode constatar nos períodos posteriores.

### 1.2.3 Florescimento dos séculos XIX e XX

Os séculos XIX e XX testemunham mudanças de posicionamento da teologia em relação a algumas áreas, com as quais demonstrou, manifestamente, conflitos difíceis. O principal ambiente será o da Europa, circunstância onde a reforma protestante, o iluminismo e o racionalismo, em conjunto com as realidades políticas e sociais, geraram um verdadeiro cenário de constantes mudanças no que diz respeito aos séculos precedentes.

A Alemanha e a França serão dois países importantes para o diálogo entre teologia e literatura, na Itália e nos Estados Unidos se verá um florescer

---

<sup>24</sup> Cf. PASCAL, B. *Pensamentos*. São Paulo.

<sup>25</sup> Cf. LEWIS, C. *Crônicas de Nárnia*; MACSWAIN, R. C. S. *Lewis além do universo mágico de Nárnia*.

<sup>26</sup> Entre os pensadores religiosos, que usaram a literatura pra expressar suas ideias, é possível listar: Beda, o Venerável, com *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* (séc. VII-VIII); Hildegard von Bingen, com *Scivias* (séc. XII); Tomás Moro, com *Utopía* (séc. XVI); John Milton, com *Paraíso Perdido* (séc. XVII); John Bunyan, com *O Peregrino* (séc. XVII).

extraordinário do interesse nas questões relativas à cultura literária, no alvorecer do século XX, e, nos últimos 30 anos, se constata que a América Latina desempenhará significativo, ou até principal, papel na divulgação destes estudos.<sup>27</sup>

Para começar, um importante nome a ser recordado é o de Paul Johannes Oskar Tillich (1886-1965), teólogo nascido na Prússia Oriental e que influenciou, enormemente, a teologia dos Estados Unidos, para onde se transferiu. Sua relevante contribuição são os estudos sobre a teologia da cultura e o processo de demonstração dos chamados “temas de correlação”, entre as áreas teológicas e aquelas inscritas no campo da cultura. Esses terminam por demonstrar um caminho metodológico para que se possa desenvolver pesquisas neste âmbito.

Em sua obra *Teologia da Cultura*, uma compilação de textos escritos entre 1940 e 1947, publicada em 1959, Tillich busca estabelecer uma devida aproximação da fé com a cultura. Neste sentido, o seu é um método, o método da correlação. Um olhar atento para as suas obras demonstra que Tillich escreve pouca coisa na análise de autores ou obras literárias, ou até mesmo da poesia. E os seus poucos comentários a este respeito são cautelosos e discretos. Tampouco formulou uma teoria estética. Paul Tillich, neste sentido, não pode ser chamado um precursor do diálogo entre teologia e literatura, deve ser considerado, contudo, de grande relevância, pela sua enorme contribuição no contexto da correlação entre fé e cultura que reconheceu que:

os artistas não apenas expressam um momento da situação social de seu tempo. Eles expressam o dinamismo nas profundezas da sociedade que vem do passado e correm para o futuro. Dessa forma ela tem um caráter profético.<sup>28</sup>

Para falar sobre precursores dos estudos de teologia e literatura é preciso fazer a devida menção a outros três autores, são eles: Romano Guardini, Henri Bremond e Pie Duployé. Guardini (1885-1968), em 1933, oferece ao

---

<sup>27</sup> Cf. NARO, M. *Sorprendersi dell'uomo*.

<sup>28</sup> TILLICH, P. *On the boundary*, p. 29.

mundo um estudo chamado *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, de onde se pode compreender a sua chamada “visão católica do mundo”. Ele vê todas as coisas como sendo ligadas à totalidade do ser absoluto, uma participação da realidade como condição criatural, que só pode ser entendida a partir de Cristo.<sup>29</sup>

Massimo Naro<sup>30</sup> entende que Guardini tem uma visão criatural do mundo, ou seja, que ele “chegou a inverter a analogia (*entis*): trata-se não mais de demonstrar Deus a partir do baixo, do mundo, mas de demonstrar a realidade do mundo; de explicar-se a sua existência a partir de Deus, do alto”. Para poder ensinar em seus cursos, esta sua concepção, foi preciso encontrar uma forma de interagir com a situação secularizada de seu tempo. Assim, fazendo uso da literatura é que ele encontrou o meio de comunicar os elementos prioritários da fé. Para isso, pôde servir-se de grandes autores como Dante, Hölderlin e Rilke, além, é claro, de Dostoevskij.

Henri Bremond, sacerdote francês que viveu entre 1865 e 1933, publicou entre suas obras uma *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. Editor chefe da revista *Études*, dos jesuítas, de quem recebeu sua formação e com quem permaneceu até 1904, se destacou pela imensa produção de textos de caráter literário e sobre o catolicismo. Eduard Rodit<sup>31</sup> definirá a forma de Bremond desenvolver a teologia como poética e mistagógica, o que, em sua época, foi entendida como uma teologia modernista.

Bremond se torna importante nesta pesquisa pela relevância que teve como crítico literário e pelos muitos caminhos que abriu para outros novos estudos. Um simbólico exemplo disso é o uso da expressão “poesia pura”, a partir da qual surgiram muitas discussões, quando, em 24 de outubro de 1925, pronunciou uma conferência que leva, exatamente, o nome “poesia pura”. Para apresentar o seu conceito, se serviu da definição do prefácio de Paul Valéry ao “*Connaissance de la déesse*, de Lucien Fabre, retomado por Bremond – para muitos, de forma equivocada – para defender sua ideia de poesia pura. Na verdade, Bremond usou de Valéry apenas a expressão; a teoria era outra”.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Sobre este tema, ver: CASTANGIA, L. *Il mondo religioso di Dostoevskij*.

<sup>30</sup> NARO, M. *Sorprendersi dell'uomo*, p. 344.

<sup>31</sup> Cf. RODITI, E. *Henri Brémond*, pp. 229–235.

<sup>32</sup> JANUZI, E. *O abade e sua estratégia iluminada*, p. 2. O artigo segue explicando que: “Enquanto Valéry defendia que ‘o inconveniente desse termo poesia pura é que ele faz sonhar com uma pureza moral que não está em questão aqui, a ideia de poesia pura sendo, ao contrário, para mim, uma ideia essencialmente analítica’ (VALÉRY, 1957, p. 10), Bremond entendia que ‘reduzir

Muita polêmica surgiu sobre a possibilidade da chamada poesia pura. Fato é que seu nome passou a ser notório nos círculos de estudos literários franceses.

O terceiro autor é Pie Duployé. Autor de *La religion de Péguy*, Duployé apresenta em sua tese uma apreciação da literatura, de forma abrangente, num primeiro momento, e de forma direcionada às obras do poeta e ensaísta Charles Péguy, num segundo momento, de maneira a lhes atribuir um valor teológico. “Teve entre outros méritos o de levantar pioneiramente a questão do estatuto epistemológico da literatura para a teologia, a *ratio humaniorum litterarum theologica*”, nas palavras do autor.<sup>33</sup> Sua tese, defendida em Estrasburgo, é retomada, mais tarde, por Marie-Dominique Chenu, da Ordem dos Pregadores, que vai propor que a literatura deve ser encarada como um “lugar teológico”. Jean-Pierre Jossua, em seu tempo, haverá de apresentar-se contra esta ideia e criticar a possibilidade da literatura se tornar uma fonte a mais para a teologia. Para Jossua, a literatura tem a capacidade de abordar e articular temas muito relevantes para a teologia, sem, com isso, se tornar um “lugar teológico”.

Estes estudiosos contribuíram para que o encontro, ou o reencontro, das áreas da cultura com a teologia ganhasse novo fôlego e espaço entre as últimas décadas do século XIX e a primeira metade do século XX. Passada a primeira metade do século XX, que viu a grandeza intelectual destes importantes estudiosos, a segunda metade será marcada por uma verdadeira onda de renovação teológica. Uma das razões é a convocação do Concílio Vaticano II, feita por São João XXIII. Mas, antes de entrar neste tema, é preciso fazer a devida referência a um importante teólogo que estava já desenvolvendo estudos na área de teologia e literatura antes do Concílio, que marcou presença significativa durante o Concílio e que, depois, ajudou a alavancar o desenvolvimento teológico no espírito dos textos conciliares. Foi o teólogo suíço Hans Urs von Balthasar.

Hans Urs von Balthasar (1905-1988), que foi aluno de Romano Guardini, em Berlim, e dele aprendeu o conceito de *Christliche Weltanschauung* – visão católica de mundo – também foi amigo de Karl Barth, de quem pôde ouvir seu princípio de primado do absoluto.

---

a poesia às exigências do conhecimento racional, do discurso, é ir contra a própria natureza; é querer um círculo quadrado”. (BREMONT, 1926, p. 5)

<sup>33</sup> SILVA, G. *Marie Dominique Chenu*. n.p.

Em Viena não estudei música, mas sobretudo estudos alemães, e o que lá aprendi é o que mais tarde coloquei no centro do meu trabalho teológico: a possibilidade de ver, avaliar e interpretar uma figura [*Gestalt*], digamos o olhar sintético (em antítese ao olhar crítico de Kant e ao olhar analítico das ciências naturais). Por esta atenção à figura, estou em dívida com Goethe que, emergindo do caos do *Sturm und Drang*, nunca deixou de ver, criar e valorizar figuras vivas. Estou-lhe grato por este instrumento, decisivo para toda a minha produção posterior. (Nos diálogos com Eckermann, que Nietzsche define como o mais belo livro da literatura alemã, descobrimos o quanto Goethe reconhecia em Mozart a sua própria capacidade de criar figuras; considerava Mozart, Shakespeare e Rafael inatingivelmente acima de si mesmo).<sup>34</sup>

Decorrente destes encontros e do brilhantismo de seus estudos é que se pode ver uma identidade estética muito própria e autêntica no entendimento da teologia Balthasariana<sup>35</sup> e em seu discurso intitulado *Aquilo que devo a Goethe*, pronunciado na ocasião do recebimento do Prêmio Mozart, em Innsbruck, em 22 de maio de 1987.

Seu método estético inspirou muitos escritos, artigos, cursos de introdução à arte para um dizer teológico. De fato, sua monumental obra já é considerada um clássico dentro dos ambientes teológicos acadêmicos e sua leitura obrigatória para quem busca uma ampla compreensão do ser sob a ótica divina, ou como lhe agrada afirmar, o drama é Deus e o homem é um dos personagens.<sup>36</sup>

De fundamental importância para a abertura de muitos caminhos nos estudos em teologia foi o Concílio Vaticano II, que entre os seus textos escolheu olhar para as muitas áreas da cultura, expressão intrínseca da humanidade e, dentre elas, a literatura, como fonte para o entendimento da pessoa humana e

---

<sup>34</sup> “Von BALTHASAR, Hans Urs *Quel che devo a Goethe*. n.p.

<sup>35</sup> “Dos grandes teólogos do séc. XX, aquele cuja obra dá maior relevo às questões literárias é, sem dúvida, o suíço Hans Urs von Balthasar”. Reconhecendo que a tradição teológica ocidental privilegiou as ideias de verdade e de bem, mas ignorou ou negligenciou gravemente a de beleza, von Balthasar procurou elaborar uma teologia que reequilibrasse os três transcendentais da filosofia clássica, devolvendo à estética o lugar que lhe cabe ao lado da ética e da lógica. Por isso mesmo, sua *opera magna* é uma densa e erudita trilogia, que se propõe a apresentar a teologia católica pensada à luz do belo (a estética teológica), do bom (a dramática teológica), e do verdadeiro (a lógica teológica). Para tanto, o autor recorre inúmeras vezes, entre outras fontes, à literatura ocidental, desde os gregos até nossos dias, literatura esta que ele conhecia em profundidade e frequentemente nas línguas originais.” (BARCELLOS, J. *Teologia e Literatura*, n.p.)

<sup>36</sup> BAUWELZ, J. *Pessoa, lugar e esperança*, p. 30.

das muitas realidades que formam as incontáveis sociedades humanas, espalhadas pelo mundo. Assim, a Igreja escolhe aproximar-se destas muitas áreas de saber, para dialogar e com elas construir caminhos para que os temas importantes do cristianismo sejam mais bem desenvolvidos e comunicados.

#### **1.2.4 O Vaticano II e a cultura**

O Concílio Vaticano II representou um verdadeiro marco histórico para o andamento dos estudos teológicos das últimas décadas. Dentre as muitas oportunidades que surgiram, uma foi a reunião de representantes de praticamente todos os lugares do mundo e, com o desenvolvimento dos meios de transporte, foi possível trazer presente aqueles representantes dos lugares mais distantes ou pobres, pois uma rede de solidariedade, criada entre os bispos e teólogos, colaborou para o patrocínio das viagens para aqueles que não teriam condições de estarem presentes. Isto, ligado ao fato de que os bispos trouxeram consigo teólogos consultores, que eram muito capacitados e que desenvolviam pesquisas de grande seriedade para o debate conciliar, elevou o nível e a densidade dos debates e os estudos dos esquemas temáticos, e facilitou aquilo que o Concílio esperava atingir, o *aggiornamento* e o diálogo. Não menos importante foi a presença de representantes de outras religiões e áreas do conhecimento.<sup>37</sup>

Desejado e convocado, não sem massiva surpresa da Igreja em geral, pelo Papa João XXIII, o Concílio Vaticano II não tinha a intenção de corrigir erros doutrinários ou morais, como nos concílios precedentes, este chegava como uma antecipação mediante os inúmeros desafios pastorais de renovar as formas de comunicar o anúncio do Evangelho de Jesus Cristo à humanidade, naquele momento histórico. A ciência, a comunicação, as artes, a aproximação entre os povos, enfim, o século XX trouxe consigo rápidas mudanças e havia apenas deixado para trás os graves horrores da humanidade, nas guerras mundiais e no absurdo dos regimes totalitários, que foram capazes de odiosidades

---

<sup>37</sup> Sobre este tema, ver: ALBERIGO, G. *Breve história do Concílio Vaticano II*; CRUZ, E. *Teologia e ciência no Vaticano II*.

inimagináveis. Era fundamental dialogar com esta humanidade, agitada pelas rápidas mudanças e necessitada de uma renovada esperança. Para isso, veio o Concílio, que se iniciou em 11 de outubro de 1962.

No espírito conciliar do diálogo e *aggiornamento* é que surge o entendimento de que é preciso dialogar com a cultura. Os muitos episódios que acabaram marcando um distanciamento entre religião e cultura hodierna, ou o distanciamento entre a religião e as muitas culturas que formam a tecitura social ao redor do globo, fizeram com que se tornasse urgente um renovado esforço para que a cultura fosse compreendida como fonte significativa de entendimento antropológico e que a teologia precisava se interessar em absoluto por ela. Dentre os textos conciliares, o mais significativo para o desenvolvimento deste âmbito foi, certamente, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

Na *Gaudium et Spes* se encontra uma importante definição do conceito de cultura, que deve ser a referência para quanto se pretenda referir sobre o termo, nesta pesquisa:

indica, em geral, todas as coisas por meio da qual o homem apura e desenvolve as múltiplas capacidades do seu espírito e do seu corpo; se esforça por dominar, pelo estudo e pelo trabalho, o próprio mundo; torna mais humana, com o progresso dos costumes e das instituições, a vida social, quer na família quer na comunidade civil; e, finalmente, no decorrer do tempo, exprime, comunica aos outros e conserva nas suas obras, para que sejam de proveito a muitos e até à inteira humanidade, as suas grandes experiências espirituais e aspirações [...] Com efeito, diferentes modos de usar das coisas, de trabalhar e de se exprimir, de praticar a religião e de formar os costumes, de estabelecer leis e instituições jurídicas, de desenvolver as ciências e as artes e de cultivar a beleza, dão origem a diferentes estilos de vida e diversas escalas de valores. E assim, a partir dos usos tradicionais, se constitui o patrimônio de cada comunidade humana. Define-se também por este modo o meio histórico determinado no qual se integra o homem raça ou época, e do qual tira os bens necessários para a promoção da civilização. (GS 53)

Todo o documento é uma renovada maneira de olhar para a cultura humana, de forma amorosa, interessada pelas circunstâncias que fazem parte de sua identidade, nas muitas formas dela se expressar. Afinal, o próprio Cristo ao se encarnar assumiu e se revelou a partir das condições sociais e culturais que lhe eram circunstantes (cf. AG 10).

Com isso, se abriram novos caminhos para compreender a necessidade da cultura, afirmando que “a cultura humana implica necessariamente um aspecto histórico e social e que o termo cultura assume frequentemente um sentido sociológico e etnológico” (GS 53). Em outro momento deste mesmo número, o texto afirma que “é próprio da pessoa humana não atingir a humanidade verdadeira e plena senão pela cultura, isto é, cultivando os bens e os valores da natureza. Em todo lugar, portanto, quando se trata de vida humana, a natureza e a cultura se entrelaçam de um modo muito íntimo” (GS, 53). A verdade é que esta necessária relação com a cultura já vinha acontecendo em muitos centros acadêmicos e religiosos e era preciso fazê-las conhecidas, isso dará impulso para que novas pesquisas e métodos se desenvolvam.

### 1.3 A LITERATURA, INTERESSE DA TEOLOGIA

Após o Concílio, incontáveis se tornaram as produções científicas que desenvolvem uma elaboração dentro das muitas áreas da teologia e que tomam como fonte a literatura.<sup>38</sup> A literatura, por sua vez, está na base da criação teológica, seja porque qualquer redação é evidentemente uma literatura, seja porque o cristianismo e o judaísmo organizam todo seu sistema religioso entorno dos textos sagrados, que contêm em si uma infinidade de formas e gêneros literários, e sem o qual é impossível compreender a verdadeira intenção de tal texto.

---

<sup>38</sup> “Antes era impensável aproximar teologia de literatura, metodológica e conceitualmente, assim como em termos de conteúdo. Havia um fechamento das disciplinas em si mesmas e a literatura que, teoricamente, lidava com a ficção e a verossimilhança não poderia nunca pensar em aproximar-se da teologia, que lidava com a verdade e a afirmação dogmática. Hoje, com o giro copernicano que houve no Concílio Vaticano II, com a valorização das realidades terrestres, com a colocação do humano no centro do pensar teológico, assim como com a consideração da experiência como um convite a fazer teologia, a literatura passou a ser vista como um campo fértil de diálogo com a teologia”. (BINGEMER, M. *A literatura como um campo fértil de diálogo com a teologia*, n.p.)

### 1.3.1 Após a *Gaudium et Spes*

Especificamente sobre a literatura, a *Gaudium et Spes* reconheceu que a transformação de mentalidade e de estrutura pelo qual o mundo passou “não é apenas afirmado no meio filosófico, mas invade em larga escala a literatura, a arte, a interpretação das ciências do homem e da história e até as próprias leis civis; o que provoca a desorientação de muitos” (GS 7). Assim, os padres conciliares integram as artes literárias dentro do âmbito de interesse da teologia. É possível afirmar ao menos três contribuições feitas pela GS e que abriram para as décadas que vieram uma expressiva e provocatória perspectiva para o diálogo teologia e literatura:

- a) A GS reconheceu a importância da harmonia entre a cultura humana e a formação cristã, assumiu que foram muitas as dificuldades que existiram para manter esta harmonia, mesmo sabendo o quanto a própria Igreja contribuiu no seu desenvolvimento. E afirmou que “desta forma o conhecimento de Deus é mais perfeitamente manifestado” (GS 62).
- b) A GS reconheceu a literatura como expressão da natureza humana, sua importância para a Igreja e a necessidade de receber os artistas e sua expressão no templo e na liturgia, quando ela convenientemente contribui:

A literatura e as artes são também, segundo a maneira que lhes é própria, de grande importância para a vida da Igreja. Procuram elas dar expressão à natureza do homem, aos seus problemas e à experiência das suas tentativas para conhecer-se e aperfeiçoar-se a si mesmo e ao mundo; e tentam identificar a sua situação na história e no universo, dar a conhecer as suas misérias e alegrias, necessidades e energias, e desvendar um futuro melhor. Conseguem assim elevar a vida humana, que exprimem sob muitas diferentes formas, segundo os tempos e lugares. [...] Por conseguinte, deve trabalhar-se para que os artistas se sintam compreendidos, na sua atividade, pela Igreja e que, gozando duma conveniente liberdade, tenham mais facilidade de contatos com a comunidade cristã. A Igreja deve também reconhecer as novas formas artísticas, que segundo o gênio próprio das várias nações e regiões se adaptam às exigências dos nossos contemporâneos. Sejam admitidas nos templos quando, com linguagem conveniente e conforme às exigências litúrgicas, levantam o Espírito a Deus (GS 62).

- c) Por meio do imperativo “procurem colaborar”, a GS coloca, para os teólogos e para a formação dos seminaristas, a importância de desenvolver estudos que cooperem no desenvolvimento da teologia e possam, também, deixar um contributo para as artes literárias, de forma que o conhecimento mais perfeito do homem e de Deus possa ir sendo alcançado.

Os que se dedicam às ciências teológicas nos Seminários e Universidades, procurem colaborar com os especialistas doutros ramos do saber, pondo em comum trabalhos e conhecimentos. A investigação teológica deve simultaneamente procurar um profundo conhecimento da verdade revelada e não descuidar a ligação com o seu tempo, para que assim possa ajudar os homens formados nas diversas matérias a alcançar um conhecimento mais completo da fé (GS 62).

É este terceiro ponto que muito interessa ao surgimento dos novos estudos de teologia e literatura, ao menos no ambiente cristão católico, e que vai dar a abertura necessária, para que se afastem os errôneos preconceitos e antipatias entre as duas áreas, e se construa um caminho harmonioso, para que a diaconia prestada ao conhecimento do homem e de Deus aconteça.

A recepção dos textos conciliares foi lenta e gradual em, praticamente, todos os seus temas, não foi diferente com relação à cultura e, dentro dela, as artes em geral. Personagem importante deste processo é, seguramente, João Paulo II. Ele que, na juventude, envolveu-se com o teatro e a literatura, foi protagonista da fundação do Pontifício Conselho da Cultura, que confiou aos cuidados do Card. Casaroli. Isto se deu em 20 de maio de 1982. Antes disso, o assunto foi revisitado na Carta Encíclica *Populorum Progressio*, ainda sob o pontificado de Paulo VI, em 1967, e de forma mais desenvolvida, em 1975, na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*. Fato é que, em cerca de cinquenta anos, foi possível ver um florescer do interesse nos estudos de teologia e literatura, fazendo despontar inestimáveis contribuições.

### 1.3.2 Status do diálogo teologia e literatura

A cultura é, essencialmente, uma manifestação humana que não pode jamais passar despercebida e nem mesmo pode ser ignorada no itinerário de qualquer ciência que tenha por objeto, justamente, o humano. Ainda se, no caso da teologia, a discussão de seu enquadramento como pertencente a grande área das ciências humanas não é tão simplesmente aceita, poderia ela ser uma ciência divina, mesmo que permanecesse como única integrante de tal área, gozaria da liberdade de determinar sua própria epistemologia. Na busca pelas ciências dialogais, a teologia encontra um ambiente possível em todas as áreas de produção do saber humano. Não apenas aquelas científicas, que tratam do humano, biológico, físico e astrofísico, social, numérico, tecnológico, virtual, informativo e por aí afora, mas com aquela produção de caráter cultural e com aquela que é a sua maior evidência, a arte.

Nas artes existe uma expressão tão, autenticamente, humana, que é possível desenvolver com ela uma relação prazerosa e recíproca sobre os elementos mais genuínos do ser enquanto ser. Uma rápida recordação dos quatro elementos transcendentais aristotélicos<sup>39</sup> permite ver que as artes expressam – e quando se diz expressam, se diz juntamente que eternizam, denunciam, criam, reformulam, enfim, dão fragrante visão – na harmonia de seu produto artístico: a unidade e a beleza, a perfeição e a bondade.

A música foi forte veículo pelo qual as religiões não apenas cantaram e melodizaram seus textos litúrgicos, mas foi, constantemente, reafirmada como expressão da alma, mais próxima expressão do divino. De mesma intensidade é a arte nas pinturas e esculturas, que retiraram de telas inexpressivas e vazias verdadeiros mundos novos. As cores certas nas mãos dos pintores conseguiram capturar sentimentos que muitas palavras não conseguiriam descrever, de modo que uma ou duas pinceladas os puderam expressar de forma muito mais autêntica. Não é intensão nomear aqui todas as artes e o porquê de sua intrínseca relação com a religião. Para isso, há um sem-número de bibliografias

---

<sup>39</sup> Sobre isso, ver: BLANC, M. *O Ente, o Ser e os seus transcendentais*, pp. 77-90; LOTZ, J. *Ontologia*.

muito mais competentes. A intenção é fazer uma aproximação com aquela estudada agora, a literatura.

A literatura e a poesia têm uma missão na humanidade, não exatamente aos exemplos da crítica de Nicolau Sevcenko, proposta em *Literatura como Missão*, pois para ele literatura e história são opostas, pelas formas diversas com que, segundo ele, tratam as estruturas sociais. Está mais para o pensamento de quantos aproximam a literatura e a história para a restauração do valor estético da humanidade. Assim, a escolha se volta para pensadores como Levinas, Ortega y Gasset, Rorty e Northrop Frye. E seria néscio não reconhecer esta natureza missionária da literatura. Ela exerce uma diaconia à humanidade, mas ela exerce uma diaconia também à teologia. No diálogo entre a teologia e a literatura, a literatura exerce uma intensa e ativa contribuição. A intensa produção de análises de gêneros literários dos livros sagrados, das personagens da história da salvação, dos estudos de elementos míticos das várias religiões, os paralelos estabelecidos entre as diferentes culturas distantes entre si, no tempo e no espaço, e como, de diferentes formas, estes textos terminam por dizer as mesmas coisas e ideais semelhantes.

Dentro de romances e poesias de grandes autores estão contadas as experiências mais variadas do ser humano e de seu entorno, de suas vivências, alegrias e insatisfações; e junto estão contadas suas crenças ou descrenças, suas esperanças e sofrimentos. São obras que contribuem para que as pessoas, imersas no senso comum, incapazes de ver por suas próprias forças, sejam orientadas pelos versos e prosas às energias vitais mais intensas do ser e do mundo acontecendo no cotidiano. A história da personagem é sempre a história do eu e do outro real também. Nunca é apenas ficção, é sempre o desvelar daquilo que o ser humano é, em sua interioridade, potencialidade e aspiração. É colocar-se questões sobre o mundo, sobre si e sobre a estética.

A Revelação cristã por certo contém muitas respostas, mas a característica dessas respostas reside justamente não em fazer calar as perguntas fundamentais da existência humana, mas conduzi-las a uma perspectiva correta. As perguntas últimas do ser humano não são suspensas pela Revelação, mas formuladas por ela: se Deus é o criador do mundo, então por que o mundo é como é?<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> KUSCHEL, K. *Os escritores e as escrituras*, p. 221.

Esta percepção é que agrega o estudo de grandes representantes do diálogo teologia e literatura, que levaram este estudo a ganhar a forma orgânica que tem hoje.

## 1.4 EUROPA

Grande centro de produção teológica, a Europa tem suas escolas e correntes muito descentralizadas. Os muitos autores presentes no cenário teopoético podem ser, facilmente, confundidos e misturados. Para dar maior clareza à forma que se escolheu para abordar o cenário europeu, é preciso distribuir o estudo de maneira geográfica, dando prioridade para os principais destaques, pela relevância.

### 1.4.1 Alguns destaques

Em continuidade com as provocações conciliares, além de von Balthasar, outro teólogo, que interessa a esta pesquisa e esteve presente no Concílio Vaticano II, foi Karl Rahner (1904-1984). Ele se pergunta sobre qual seria a verdadeira natureza da literatura poética. Ela seria, segundo Rahner, um

elemento privilegiado para o fazer teológico, pela sua característica de adequação das dimensões que a pessoa cultiva em si, um dualismo insuprimível: por um lado ela se projeta ao mundo e por outro lado sempre se sente provocada a voltar-se sobre si mesma.<sup>41</sup>

Para Rahner, a poesia e a Palavra de Deus se assemelham muito, por elementos que lhe acomunam, pois ambas nascem do amor e da esperança. Por isso, a poesia teria proeminência para se entender as manifestações mais profundas de caráter antropológico e, assim, a teologia é convidada por ele a

---

<sup>41</sup> BAUWELZ, J. *Pessoa, lugar e esperança*, p. 35.

sair ao encontro da literatura poética, para poder entender as mais profundas expressões da natureza humana.

É preciso recordar que a principal marca da teologia rahneriana é a ideia de virada antropológica, sintetizada em seu famoso axioma “a teologia nada pode afirmar sobre Deus sem dizer igualmente algo sobre o homem e vice-versa”.<sup>42</sup> Esta centralidade da antropologia, na teologia a que Rahner atribui especial importância, se explica ao afirmar que “se o homem, em razão de sua transcendência, é o ser voltado perene e extrinsecamente para Deus e, conseqüentemente, ele é a possível alteridade de Deus, segue-se que o lugar universal de toda teologia é a antropologia”.<sup>43</sup> Em se tratando de teologia e literatura, algumas obras de especial importância são: *A palavra poética e o cristianismo* e *Uma teologia com a qual se possa viver*; e se pode acrescentar, ainda, dois artigos sobre o papel da poética no fazer teológico: *Ouvintes da Palavra* e *Palavras ao silêncio*.

E se von Balthasar e Rahner são indispensáveis para a compreensão da formação dos estudos teoliterários, em âmbito católico, é preciso que se acrescente, nesta seleta lista, os nomes de: Ernst Josef Krzywon e Karl-Josef Kuschel. Krzywon propõe uma teologia da literatura – *Literaturtheologie* – descrita em *Literaturwissenschaft und Theologie*, que se baseia na ideia de que ela seria mais uma importante subdivisão das áreas que aprofundam os estudos das ciências literárias.<sup>44</sup> Krzywon entende que a teologia da literatura teria um objeto estético e haveria uma reflexão de caráter teológico adicional. Barcellos compreende que “o que Krzywon propõe é o estudo do texto literário com o instrumental fornecido pela hermenêutica literária tendo em vista apreender e avaliar criticamente seus possíveis sentidos teológicos”.<sup>45</sup>

Krzywon, que se transferiu da Polônia para a Alemanha, foi formado em filosofia e teologia, ensinou nas Universidades de Munique e de Augsburg, é conhecido como ensaísta e por suas publicações de poesia. É dono de uma extensa bibliografia e, até a data desta pesquisa, mantém atualizado um

---

<sup>42</sup> Rahner, K. *Reflexões fundamentais*, p. 06.

<sup>43</sup> Rahner, K. *Reflexões fundamentais*, p. 06.

<sup>44</sup> Cf. KRZYWON, E. *Literaturwissenschaft und Theologie*, pp. 108-116.

<sup>45</sup> BARCELLOS, J. *Literatura e teologia*, p. 20.

website<sup>46</sup> em língua alemã, onde reúne toda a sua produção de estudos literários.

Karl-Josef Kuschel, que é, certamente, o autor de mais densa concentração nos estudos teológico-literários, é mais um alemão nesta lista. Teólogo católico e especializado em literatura, é doutor pela Universidade de Lund na Suécia, foi vice-presidente da Fundação Ética Mundial e professor titular de Teologia da Cultura na Universidade de Tübingen. Escreveu, entre outras obras, *Jesus im Spiegel der Weltliteratur, Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen* e *Christliche Literatur – geschrieben von Nichtchristen? Stimmen der Zeit*. Em português é possível encontrar a obra *Os escritores e as Escrituras: retratos teológico-literários*. Kuschel elaborou o método da analogia estrutural como modelo de leitura para o diálogo entre teologia e literatura. Em entrevista à Márcia Junges e Patrícia Fachin, em 2016, afirmou que: “Com os poetas podemos aprender que a pessoa e a causa de Jesus nunca se esgotam. Sempre precisam passar por nova inculturação. É preciso que cada cultura e cada época gerem sua narrativa específica sobre Jesus”.<sup>47</sup> Quanto ao que Kuschel propôs como método da analogia estrutural, a presente pesquisa abordará com mais atenção, quando tratar da matéria dos modos de leitura.

Ainda concentrados nos grandes centros de pesquisa da Europa, os estudos das questões teoliterárias encontram representação no belga Charles Moeller (1912-1986), autor de *Littérature du XX e Siècle et christianisme*, uma obra em seis volumes, que usou métodos de aproximação, que acabaram se tornando um clássico para tais estudos; e no francês Jean-Pier Jossua (1930-2021), autor do conceito de *teologia literária*.

Jean-Claude Breton afirma que o estudo de Jossua é uma “reflexão teológica pelo desejo de refazer uma história religiosa no tecido literário”. E ao afirmar, ressalta o método de Jossua caracterizado pela leitura de obras literárias, observando os traços de uma expressão religiosa para colocá-las na história.<sup>48</sup>

Escritor de grande profusão bibliográfica, como p. e., *Literatura e a inquietação do absoluto, Uma via, Formas do romance e perspectiva de*

---

<sup>46</sup> O Website em questão é: <[www.krzywon.de/nav.html](http://www.krzywon.de/nav.html)>.

<sup>47</sup> JUNGES, M. *Teologia e literatura na superação do absurdo*, n.p.

<sup>48</sup> BRETON, J. *Laval théologique et philosophique*, pp. 464-465.

*transcendência*, Jossua teve a percepção de que o cristianismo e a cultura sofreram um terrível rompimento, principalmente, com o movimento iluminista e que esta separação pode ser superada por meio de uma integração de linguagem, que integre as concordâncias temáticas e a formulação conceitual. Como o próprio teólogo francês afirma, “trabalhando nos limiares da literatura e da teologia, fiz um trabalho de fronteira”.<sup>49</sup> Isso acontece, pois, para elaborar uma “teologia literária”, é fundamental passar “pela necessidade de que autores traduzam as expressões mais fortes da vivência de fé com uma linguagem acessível, também, para o não crente, para aquele que não está acostumado com a linguagem religiosa”.<sup>50</sup>

O que é possível perceber, até aqui, é que estes representantes das questões de teologia e literatura estão mais concentrados nos grandes centros de pesquisa europeus, como a Alemanha e a França. E não sem razão, pois existem outros tantos pesquisadores que se ocupam de algum aspecto deste tema, muitos deles não, necessariamente, teólogos de ofício, como Hervé Rousseau, o historiador Michel de Certeau e os críticos literários Jan Assmann e Hans-Peter Schmidt.

Saindo um pouco deste eixo, existe, em Portugal, onde, atualmente, está o brasileiro Alex Villas Boas, um importante centro de estudos na cidade de Aveiro. E não seria prudente esquecer de fazer referência ao poeta e biblista José Tolentino Mendonça, hoje, cardeal da Igreja Católica. Autor de grande profusão poética e teológica, Tolentino tem entre suas obras *A Leitura infinita*, *A construção de Jesus*, *Elogio da sede* e *Nenhum Caminho será longo*. Tolentino se usa da poética e do valor da estética para estabelecer importante relação entre literatura e Bíblia, para quem a Bíblia é “inseparável da sua natureza propriamente cultural e literária”,<sup>51</sup> e sua leitura é um processo que ele chama de “autodecifração”: “não se trata de impor ao texto a nossa capacidade finita de compreensão, mas de se expor ao texto e de receber dele um eu mais vasto”.<sup>52</sup>

A um pensador em especial, porém, se vai dar uma especial atenção, Tzvetan Todorov, que, apesar de ter se radicado na França, tem origens fora

---

<sup>49</sup> JOSSUA, J. *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, p. 183.

<sup>50</sup> BAUWELZ, J. *Pessoa, lugar e esperança*, p. 33.

<sup>51</sup> MENDONÇA, J. *A Leitura Infinita*, p. 59.

<sup>52</sup> MENDONÇA, J. *A Leitura Infinita*, p. 69.

deste eixo e é oriundo do campo da filosofia. Seu pensamento oferece uma visão ampliada e alarga o horizonte de entendimento, acerca de quanto se está analisando até aqui.

#### 1.4.2 Tzvetan Todorov e a literatura em perigo

O filósofo búlgaro Tzvetan Todorov é um eminente nome da corrente estruturalista,<sup>53</sup> para quem a verdade está no texto e é captada, apenas, por ele e nele, estando assim afastada do mundo real. A obra relevante de Todorov para esta pesquisa é, certamente, *A literatura está em perigo*, que influenciou, diretamente, os pensadores da teoria da literatura da década de 1970. Foram seus mestres Gérard Genette, crítico literário francês e teórico da literatura, que desenvolveu sua própria abordagem poética, a partir do estruturalismo, e o escritor Roland Barthes, a quem dava audiência constante, participando de suas aulas na *École des Hautes Études*.

Sua chamada de atenção é a de que a literatura está correndo o risco de não poder mais nada e perder, por assim dizer, sua capacidade de levar um atento leitor a conhecer a humanidade, o mundo e a si mesmo. Em tempos como este contemporâneo, a literatura perdeu espaço para as tecnologias digitais, que trouxeram realidades virtuais muito atraentes e escritores para redes sociais, blogs e afins. Assim, a preocupação de Todorov é de tudo pertinente. Até porque, muitos educadores vêm chamando a atenção para a gravíssima ferida que se

---

<sup>53</sup> “A crítica estrutural [...] empenhando-se na criação de uma poética preocupada em construir um modelo arquetípico que desse conta de todas as narrativas existentes. Sem deixar de estabelecer as necessárias conexões entre os gêneros e as diversas obras da mesma série, a postura imanentista encara o texto como objeto autônomo, e não como documento ou manifestação de qualquer instância exterior. O estruturalismo propõe o abandono do exame particular das obras, tomando-as como manifestação de outra coisa para além delas próprias: a estrutura do discurso literário, formado pelo conjunto abstrato de procedimentos que caracterizam esse discurso, enquanto propriedade típica da organização mental do homem. As obras individuais seriam manifestações empíricas de uma realidade virtual, constituída pelas normas que regem as práticas singulares. A análise desse discurso, que paira acima das obras e antes de sua existência singular, é que consiste no objeto de investigação do método estrutural. Os estruturalistas recusam a descrição imanente, por acreditar que um método científico não pode se esgotar em operações práticas e singulares. Ao contrário, deve voltar-se para o exame da estrutura do discurso literário, abstratamente concebido, do qual as obras concretas não passam de particularizações. Em última análise, a crítica estrutural preocupa-se com a criação de uma poética, não no sentido clássico de conjunto de normas ou preceitos para a conquista da adequação das obras aos respectivos gêneros, mas no sentido de uma teoria da estrutura e do funcionamento do discurso literário”. (TEIXEIRA, I. *Estruturalismo*, pp. 34-35)

abriu no processo de formação do imaginário e da pouca capacidade de abstração no processo educativo das crianças.

Todorov concebe a literatura como geradora de mestres no conhecimento da personalidade humana, porque “a literatura não nasce no vazio, mas no centro de um conjunto de discursos vivos, compartilhando com eles numerosas características”.<sup>54</sup> Ela, a literatura, consegue conectar o sujeito numa imensa gama de personagens literários, em cuja essência humana está exposta dentro de cada boa obra, fato este que é surpreendente, já que, segundo Todorov, isto não é possível obter nem mesmo durante um longo convívio pessoal com alguém. Então, é possível afirmar que a literatura se projeta muito para além do texto.

Sua crítica atinge aqueles que se debruçam sobre excessivas análises, com um sem-número de teorias e fatiamentos, em que a obra deixa de ser aquilo que é e o que foi pensada para ser pelo autor, morrendo sob o peso de inúmeras ideologias: “ensinamos nossas próprias teorias acerca de uma obra em vez de abordar a própria obra em si mesma”.<sup>55</sup> Dessa forma, não se pode esquecer que “as obras existem sempre dentro e em diálogo com um contexto”.<sup>56</sup>

Na relação com o autor, Todorov dá um verdadeiro e hiperbólico relevo, dando-lhe atributos notórios. É possível afirmar que o autor é sacralizado, pois o artista tem a função de imitar o criador e, assim, cria também, através da imitação da beleza.

Importante é retomar as questões sobre o esvaziamento da literatura e de seu alcance. Esta reflexão está bem-disposta no livro de Todorov, sob os reclames de *O que pode a literatura?* e *Uma comunicação inesgotável*. Para o primeiro reclame, o filósofo recorda que há, na literatura, uma potencialidade que livra e que cura, ao menos em certo sentido, pois, para Todorov, “ela pode nos estender a mão quando estamos profundamente deprimidos, nos tornar ainda mais próximos dos outros seres humanos que nos cercam, nos fazer compreender melhor o mundo e nos ajudar a viver”.<sup>57</sup> Esta característica seria, por assim dizer, um atributo com o qual a literatura alcança o leitor muito mais

---

<sup>54</sup> TODOROV, T. *A literatura está em perigo*, p.22.

<sup>55</sup> TODOROV, T. *A literatura está em perigo*, p.31.

<sup>56</sup> TODOROV, T. *A literatura está em perigo*, p.32.

<sup>57</sup> TODOROV, T. *A literatura está em perigo*, p.76.

em profundidade do que apenas no imaginário. Está em relação com o leitor em um verdadeiro processo de edificação das emoções e dos sentidos e acresce no sujeito-leitor o aprimoramento de sua personalidade. Ao menos no que tange à boa literatura.

### 1.4.3 A escola Italiana

Um importante centro de pesquisas é, sem sombra de dúvidas, a Itália. Berço de grandes autores literários, como Luigi Pirandello e Dante, a Itália oferece, em boa dose, produção de pesquisas que não podem ser ignoradas. Entre eles estão: Pietro Gibellini, Nicola di Nilo, Luigi Santucci, Guido Ceronetti, Gianfranco Ravasi, e, ainda, Antonio Spadaro, o editor da revista *La civiltà Cattolica*.

Um dos autores que se aplicou às questões de teologia e literatura é Paolo Pifano, professor de Teologia Dogmática em Nápoles e que ainda na década de 1990 publicou *Tra teologia e letteratura: Inquietudine e ricerca del sacro negli scrittori contemporanei*. Lendo a obra, se percebe que é um estudo mais restrito aos autores italianos como Pomilio, Doni, Parazzoli, Cacciari e Saviane. Tem um capítulo inicial, de caráter mais histórico, que pode ser bem aproveitado. Uma outra obra de Pifano é *La Luce di Giobbe: Tra Teologia e Dramma*. A bem da verdade, seus escritos têm o mérito de encontrar-se num período de desenvolvimento da área de teologia e literatura que, historicamente, é ainda de vanguarda.

Divo Barsotti<sup>58</sup> (1914-2006), publicou, entre outras obras, *A religião de Giacomo Leopardi* e está disponível em língua italiana em uma coletânea de seus principais textos e conferências acerca do tema *Dire Dio raccontando l'Uomo*.

Massimo Naro, de quem o autor da presente pesquisa foi aluno, durante os estudos da graduação em teologia, grande teólogo siciliano, professor na *Facoltà Teologica di Sicilia* e um dos mais dedicados estudiosos de Divo Barsotti, publicou, entre outras obras, *Sorprendersi dell'uomo, Amore alla Parola*:

---

<sup>58</sup> Cf. BAUWELZ, J. *Pessoa, Lugar e esperança*, pp. 46-51.

*L'esegesi spirituale di Divo Barsotti e Non so se hai presente un Uomo: Domande radicali e linguaggi dell'arte.*

Marco Ballarini, teólogo e professor da *Facoltà Teologica di Milano*, publicou, em recente obra, *Teologia e letteratura*, um elaborado estudo que dá maior ênfase histórica ao tema, sem, contudo, deixar de desenvolver importantes conceitos. “O interesse que move o autor parece, de fato, girar em torno do discurso sobre linguagem, ganho do qual a teologia pode e deve valorizar de contato-contaminação com o mundo das letras”.<sup>59</sup>

Sobre o cenário italiano das questões relativas à teologia e literatura, em pesquisa desenvolvida recentemente,<sup>60</sup> foi possível demonstrar e reputar a devida importância aos seus legítimos representantes, ainda que não de maneira exaustiva. Assim, mais que dedicar espaço aos seus representantes, a intensão é demonstrar o quão atual e relevante os estudos de teologia e literatura se tornaram no panorama da teologia contemporânea. E se as publicações são encontradas, privilegiadamente, na Europa, isto não significa que estão, exclusivamente, concentradas lá. É possível constatar que houve um significativo deslocamento das buscas sobre o tema para o continente americano. Assim sendo, é preciso voltar o olhar para as importantes contribuições que surgiram e não param de brotar deste lado do Atlântico.

## 1.5 ESTADOS UNIDOS

Em 1933, por ocasião de sua mudança para os Estados Unidos, Paul Tillich ocupou a cátedra de Teologia Filosófica, no *Union Theological Seminary* e na *Columbia University*, posteriormente, foi professor na *Harvard University* e na *University of Chicago*. Assim, quando publicou *A Teologia da Cultura*, preocupado com a distância entre a cultura e a fé, ele já está sendo movido pelo pragmatismo calvinista, muito característico da teologia dos Estados Unidos. O método experimental-pragmático quer, para Tillich, dar “ênfase na realização do Reino”<sup>61</sup> no mundo. Em uma aberta crítica ao sistema de pensamento teológico

---

<sup>59</sup> NISII, M. *Archivio teologico torinese*, p. 497.

<sup>60</sup> Cf. BAUWELZ, J. *Pessoa, Lugar e esperança*.

<sup>61</sup> TILLICH, P. *Teologia da Cultura*, p. 217.

européu, dito como abstrato e teorizante, se propõe a fazer uma teologia que contribua para “melhorar a vida das pessoas, desenvolver as condições sociais, e ajudar na criação do Reino de Deus na terra”.<sup>62</sup>

Neste ambiente, as questões de teologia e literatura surgem mais orientadas pela proposta de se ler a Bíblia como literatura; e, assim, o gênero, o estilo, a estética, a linguagem literária dos textos bíblicos estão muito em voga e se destacam alguns autores que abordam as questões de teologia e literatura a partir da crítica literária. Alguns deles são: Robert Alter, Harold Bloom, Jack Miles e Northrop Frye.

Robert Alter é o autor de *A arte na narrativa bíblica* e atua como professor da *University of California, Berkeley*. Alter não é teólogo e sua proposta de ler a Bíblia como literatura é acompanhada dos métodos de interpretação próprios das artes literárias. Seu questionamento: “por que não ver a Bíblia também como literatura, e boa literatura, mesmo artística? Seria isso um desprezo pela Bíblia? Não cremos. Ao contrário: ler a Bíblia à luz da literatura é compreendê-la melhor”.<sup>63</sup> O interesse pela narrativa bíblica em suas formas literárias não prejudica, de fato, a sua recepção como texto inspirado. Perceber a cultura, a linguagem e o tempo em que ela foi escrita permite ampliar o horizonte hermenêutico daquele texto.

Para esta mesma direção apontam os estudos de Harold Bloom<sup>64</sup> (1930-2019), crítico literário que publicou, entre outras obras, *Abaixo as verdades sagradas* e *Jesus e Javé: Os nomes divinos* e *Angústia da influência*. De antemão, é preciso compreender que Bloom é judeu, porém descrente na Aliança do judaísmo, contudo, está bem envolvido pela tradição cultural a este vinculado. Um de seus maiores esforços foi no estudo da fonte Javista, nos textos judaicos, como fonte de grandeza literária universal, ainda que Deus seja, para ele, apenas uma personagem literária: “a ambivalência entre o divino e o humano é uma das grandes invenções de J”.<sup>65</sup>

Em seus escritos, Bloom aborda a Bíblia criticando sua canonicidade e propondo uma mudança de entendimento dela como um texto a partir de baixo,

---

<sup>62</sup> TILLICH, P. *Teologia da Cultura*, p. 221.

<sup>63</sup> ALTER, R. *A arte da narrativa bíblica*, p. 80.

<sup>64</sup> cf. ROSA, F. *Hermenêutica da Influência*, pp. 130ss.

<sup>65</sup> BLOOM, H. *O Cânone Ocidental*, p.15.

em contraposição ao entendimento religioso de texto a partir do alto: “O último choque implícito nessa originalidade criadora de cânone se dá quando percebemos que a adoração ocidental de Deus – pelos judeus, cristãos e muçulmanos – é adoração de uma personagem literária, o Javé de J”.<sup>66</sup>

Sua crítica é mais ostensiva e atribui uma espécie de culpa aos teólogos e filósofos que ajudaram a dar a visão religiosa da Bíblia, o que atrapalharia, a seu ver, o processo de estudos dela como literatura. Para ele, não é tão importante se houve ou não a personagem das Escrituras, o mais importante é compreender que a Bíblia é literatura, uma grande fonte cultural ocidental e universal.

Um autor que dialoga com os pensamentos de Alter e Bloom é Jack Miles, ou John Russiano Miles, de Chicago, de formação católica, jesuíta que estudou na Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma, e na Universidade Hebraica, em Jerusalém. Doutorou-se em línguas do Oriente Médio pela *Harvard University*. Escreveu *Deus – Uma biografia*, o que lhe rendeu o Prêmio Pulitzer em 1996. Em conferência realizada em São Paulo, Miles explica que, para ele:

Deus não é uma máquina, nem tampouco um cientista. Aprendemos a esperar que Deus seja uma combinação de juiz e rei. A ideia que temos de Deus foi formada no Antigo Testamento. Meu livro pretende aguçar o entendimento dos leitores a respeito da influência cultural que Deus tem sobre eles [...] A crítica literária pode ir aonde a história não vai. Se poucos o fizeram até agora, não foi devido à sua disciplina. O ponto principal (de seu trabalho) é a leitura da Bíblia de forma linear, do começo ao final, de modo que ficam evidentes as mudanças na “personagem principal”.<sup>67</sup>

Da crítica literária, alguns filósofos e outros tantos teólogos passaram a tratar mais sobre a teopoética, que se firmou como uma área de muita produção, fato que demonstra isto são os desdobramentos das muitas publicações em periódicos, congressos e grupos de pesquisa.

---

<sup>66</sup> BLOOM, H. *O Cânone Ocidental*, p.15.

<sup>67</sup> FOLHA DE SÃO PAULO. *Jack Miles explica sua biografia de Deus*, n.p.

## 1.6 BRASIL

Um cenário muito animador e em constante processo de desenvolvimento na área que se ocupa das questões teoliterárias é o Brasil.<sup>68</sup> Na verdade, o da América latina em geral, mas, especificamente, o Brasil tem sido precursor de muita produção em pesquisas a nível científico, o que motiva estudiosos da teologia, das ciências da religião, da área de letras e que permite um sem-número de novas perspectivas a cada ano.

### 1.6.1 Primeira fase

A vinda para o Brasil das questões de teologia e literatura se deve ao teólogo Antonio Manzatto, que foi pioneiro quando dirigiu sua tese de doutorado em teologia para as questões que envolvem teologia e literatura, a partir da antropologia teológica, que está presente nas obras de Jorge Amado. Manzatto fez seus estudos em Louvain-la-Neuve, Bélgica, na Universidade Católica de Lovaina, sob a orientação de Adolphe Gesché, teólogo belga muito conhecido por desenvolver um sistema de pensamento que apresenta o imaginário como um lugar de Revelação ou lugar teológico, dedicando muito de sua pesquisa ao imaginário-literário.

Antonio Manzatto propõe à sua época um modo de leitura que usa a literatura e a teologia para desenvolver um diálogo por meio do interesse comum a ambos: o humano. Para isso, escolheu o livro de Jorge Amado, *Tenda dos Milagres*. Assim, à luz da virada antropológica, promovida na teologia do século XX, principalmente, aquela de Karl Rahner, Manzatto trouxe para o Brasil sua tese doutoral defendida em 1993, que foi publicada pela editora Loyola, sob o título *Teologia e Literatura. Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. A 1ª edição, publicada em 01 de janeiro de 1994, passou a ser, então, o primeiro estudo publicado entre outros profusos que viriam, posteriormente, no desenvolvimento das questões de teologia e literatura no Brasil. Um outro atrativo aos textos de Manzatto tem sido suas muitas

---

<sup>68</sup>Sobre este tema, ver: BAUWELZ, J. F. *La ricerca in Teopoeica in Brasile*, pp. 47-64.

publicações que envolvem teologia e literatura, a partir das letras de música que compõem a cultura popular brasileira. Para Manzatto:<sup>69</sup>

Teologia e Literatura são dois mundos diferentes. Existe, claro, proximidade entre elas, e mesmo algum parentesco, talvez, por exemplo, pelo fato de que elas trabalham com palavras. Aliás, em Teologia Cristã, o centro é habitado pela Palavra encarnada. Há também a questão das narrações, presentes na Literatura e na Teologia, já que ambas as têm no seu âmago. Mesmo a questão da beleza pode aproximá-las, uma vez que a Teologia também se interessa pelo belo e o contempla, reconhecendo aí um possível caminho de acesso a Deus. Sobretudo a poesia contribui nesse sentido, até porque nela sempre foi vista uma certa possibilidade religiosa. Enfim, são muitos os pontos de proximidade entre uma e outra. Mas elas trabalham, inclusive, de maneiras diferentes: a Teologia é ciência, e quer sê-la; a Literatura é arte. Isso as constitui, e de forma diferente. Existe, portanto, também, uma grande distância entre uma e outra. Aproximá-las é um risco, pois se pode atentar contra a identidade de uma e outra.

Presente na lista de membros da primeira fase teoliterária nacional e um nome substancial é o de José Carlos Barcellos (1958-2008), que, por muitos anos, lecionou na Universidade do Estado do Rio de Janeiro e na Universidade Federal Fluminense. Barcellos era doutor em Letras pela USP e em Teologia pela PUC-Rio e, apesar de ter se despedido da vida ainda muito cedo, pôde deixar uma espessa produção na contribuição para o diálogo teologia e literatura. Autor de obras como *O herói problemático em Cerromaior: subsídios para o estudo do Neo-Realismo português* e *Literatura e espiritualidade: uma leitura de Jeunes Années, de Julien Green*, além de muitos artigos científicos.

Sua contribuição aparece, cronologicamente, um pouco após aquela de Manzatto, mas é, efetivamente, pioneiro junto a este. Ele organizou uma história do desenvolvimento das questões de teologia e literatura que ganhou valor enciclopédico para o tema em língua portuguesa e é inevitável para quem pesquisa neste campo. Um de seus maiores interesses foi a obra *Grande sertão: veredas*, clássico da literatura brasileira, escrito pelo nordestino Guimarães Rosa. Seus textos e conferências contribuíram, ainda, para o estudo de literatura e espiritualidade, como foi o caso de sua magnífica conferência proferida no

---

<sup>69</sup>FACHIN, P. *Entrevista com Antonio Manzatto*, n.p.

seminário sobre literatura e fé, promovida pela Universidade Católica do Chile. Por fim, cabe recordar que, em março de 2007, quando fundou-se a Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia – ALALITE, Barcellos estava entre os idealizadores nas reuniões promovidas na PUC-Rio e PUC-Chile.<sup>70</sup>

Outro estudioso que pode ser acrescentado entre os primeiros é Antonio Carlos de Melo Magalhães. Doutor em Teologia pela Universidade de Hamburgo, desde 1991, Magalhães tem em seus estudos grande influência do pensamento de Kuschel e Tillich, e recebe os créditos por propor aquilo que vem a ser chamado de *Método de correspondência*. É autor de *Deus no espelho das palavras*, publicado em 2000 como uma revisitação ao livro de Manzatto, por meio de análise crítica.

Tudo parte da distinção, assumida por Magalhães, entre o exercício da “teologia da cultura” e “teologia da Igreja”, e de sua preocupação, legítima, de que a teologia assuma uma posição de submissão da literatura. É possível reconhecer, ainda, a inteligência da obra de Manzatto, a partir de percepção da teologia católica *ad extra*, daqueles processos eclesiais que precisam levar em conta as contribuições das cinco últimas décadas, em especial aquela posterior ao Vaticano II, e que, como já citado acima, tem influência sobre a teologia de Manzatto, particularmente aquela rahneriana.

Este debate rendeu boas discussões acerca do tema, naquela que é considerada a fase inicial do debate sobre teologia e literatura no Brasil. Muitas boas querelas surgiram colocando em paralelo os dois autores e chegou-se a aventar, até mesmo, uma possível diátribe, que viria a dividir os outros estudiosos em dois grupos. A presente pesquisa, considerando a leitura das duas obras, julga ser possível afastar estas polêmicas.

Para este assunto se deve reservar o adequado espaço e, portanto, para maior aprofundamento daqueles que tenham interesse de conhecer mais, se pode sugerir o artigo de Alex Villas Boas, intitulado *O Método Antropológico no diálogo entre Teologia e Literatura em Antônio Manzatto*.<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> Cf. YUNES, E. *Entrevista com a Eliana Yunes*. n.p.

<sup>71</sup> “o olhar de Magalhães enfoca a ampliação da concepção de Revelação, ao passo que o olhar de Manzatto se estabelece como ponte entre a Revelação dentro da consciência de uma confissão e o Espírito que atua no mundo e, de modo especial, na cultura. Ambos constituem importante avanço para a questão entre Teologia e Literatura e a nosso ver o impasse metodológico entre Magalhães e Manzatto se dá num problema de pressupostos epistemológicos diferentes, em que o ponto nevrálgico é a questão da admissão ou não de uma

Dentre algumas bibliografias interessantes que estão presentes, ainda na década de 1990, está um caderno publicado em 1997, do PG de Ciências da Religião da UMESP, com o título *Teologia e literatura*, que foi organizado por Magalhães para apresentar trabalhos monográficos, que se estava desenvolvendo, acerca de temas teoliterários. É uma documentação importante, que dá materialidade sobre as primeiras publicações de pesquisa acadêmica, que estavam começando a se desenvolver em território brasileiro.

Neste período inicial, que se pode chamar de primeira fase da teopoética no Brasil, estão localizados alguns estudos que se ligam ao tema, ainda que não dedicados às questões mais teóricas e de método. Um deles é Armindo Trevisa, teólogo de formação e doutor em filosofia pela Universidade de Friburgo, na Suíça. É muito conhecido, principalmente, no Rio Grande do Sul, pela sua poesia, e, em 1995, publicou *A sombra luminosa: ensaios de estética cristã*. No livro, trata sobre a leitura poética do Evangelho e as condições para uma poesia cristã. Ocupa-se, ainda, dos temas da presença de Deus, presentes na obra de autores renomados, como é o caso de Graciliano Ramos, Guimarães Rosa, Gustavo Corção e do poeta Jorge de Lima.

### **1.6.2 Segunda fase**

O desenvolvimento dos estudos das questões de teopoética e dos métodos e legitimidade epistêmica no Brasil tem um desdobramento muito vasto, após os anos, que aqui vamos chamar, de “primeira fase” dos estudos, que estiveram no exórdio desta área no Brasil e que podem ser considerados, dentro de uma janela de tempo, desde a publicação de Manzatto, em 1994, que durou cerca de uma década. Posterior a este momento, existe o surgimento de novos pesquisadores, o nascimento da Alalite e de revistas científicas, que dedicaram números especiais ao assunto e, até mesmo, de revista que se concentra, fundamentalmente, nas questões de teologia e literatura, que é o caso da Teoliterária, da PUC-SP, e que conta com autores de mais de quinze países.

---

Teologia da Cultura, separada de uma Teologia eclesial, e como cada autor entende cada uma das esferas, correlacionando-as [Manzatto] ou não [Magalhães]”. (VILLAS BOAS, A. *O Método Antropológico*, p. 45)

Dentre os autores desta “segunda geração” estão alguns que mais se destacam. Entre eles<sup>72</sup> Maria Clara Bingemer, professora da PUC-Rio e autora, entre outras várias produções, de *Teologia e literatura: afinidades e segredos compartilhados*, que envolve literatura e questões de mística e teologia latino-americana. Aluno de Manzatto e de Bingemer, um dos nomes que mais tem se destacado é, certamente, o de Alex Villas Boas. Estudou *Teologia em diálogo com a literatura*, como se intitula um de seus livros, a partir de autores como Carlos Drummond de Andrade, com interesse voltado ao método, estética, mística e patodiceia. Mas sua pesquisa se estendeu e adquiriu consistente relevo e contribuição para os estudos de teopoética. Para complementar, brevemente, a relação de autores que têm desempenhado importante papel contemporaneamente, e, portanto, ainda estão em efervescente atividade e constante produção, não se deve deixar de fora Antônio Geraldo Cantarela.<sup>73</sup> Ele tem feito importantes mapeamentos e atualizações gráficas sobre os pesquisadores, temas, métodos, índices de publicação, que têm permitido mensurar a evolução qualitativa e quantitativa das questões de teopoética no Brasil. A mais recente é *A produção acadêmica em teopoética no Brasil: pesquisadores e modelos de leitura*, de 2018, que veio como atualização de *A pesquisa em teopoética no Brasil: pesquisadores e produção bibliográfica*, de 2015. É Cantarela<sup>74</sup> quem lista os dez principais trabalhos teóricos sobre teopoética nacional, e além dos nomes já citados, surgem ainda os de Eli Brandão, Salma Ferraz, Douglas R. da Conceição, Suzi Frankl Sperber e Eduardo Gross e Marcio Capello Aló Lopes. Este último com uma pesquisa recente e a proposta da zoteopoética, recebendo, inclusive, o prêmio de teses CAPES na área.

---

<sup>72</sup> “constituem a lista dos principais pesquisadores em Teopoética (em ordem alfabética organizada pelo sobrenome): José Carlos Barcelos, Mauro Rocha Batista, Maria Clara Luchetti Bingemer, Carlos Ribeiro Caldas Filho, Carlos Eduardo Brandão Calvani, Antonio Geraldo Cantarela, Douglas Rodrigues da Conceição, Geraldo Luiz De Mori, Salma Ferraz, João Cesário Leonel Ferreira, Silvana de Gaspari, Eduardo Gross, Waldecy Tenório de Lima, Antonio Carlos de Melo Magalhães, Antonio Manzatto, Antonio Augusto Nery, Alex Villas Boas, Cleide Maria de Oliveira, Cristina Bielinski Ramalho, Alessandro Rodrigues Rocha, Luciano Costa Santos, Anaxsuell Fernando da Silva, Eli Brandão da Silva, Suzi Frankl Sperbere, Pedro Lima Vasconcelos”. (CANTARELA, A. *A produção acadêmica em Teopoética no Brasil*, p. 205)

<sup>73</sup> Até o momento da apresentação desta tese, os dois artigos são: CANTARELA, A. *A produção acadêmica em Teopoética no Brasil: pesquisadores e modelos de leitura*. e CANTARELA, A. *A pesquisa em teopoética no Brasil*.

<sup>74</sup> CANTARELA, A. *A produção acadêmica em Teopoética no Brasil*, p. 206.

## 1.7 AMÉRICA LATINA

No restante da América Latina, países como Chile e Argentina chamam a atenção pelas suas pesquisas. Presentes na ALALITE, muitos pesquisadores conduzem a aproximação entre teologia e literatura e têm oferecido relevante contribuição e produção.

Para reunir pesquisadores latino-americanos dedicados aos estudos de teopoética, nasceu a ALALITE.<sup>75</sup> Com a presença de Carlos Barcellos e representantes provenientes de países como Chile e Argentina, em março de 2007, iniciou-se a associação. Seu processo de fundação aconteceu após regulares encontros na PUC-Rio e se pode encontrar referências precedentes de encontros entre especialistas no ano de 2001, que foram promovidos pelo Centro Loyola.

A associação já organizou, até o ano de 2022, 8 congressos internacionais, sendo o último promovido no Chile. Além de possibilitar o encontro e a interação entre os pesquisadores, permite, ainda, que se possa dar publicidade aos estudos que estão sendo desenvolvidos nos respectivos países que participam da associação, incluindo a maioria absoluta dos nomes já citados nesta pesquisa.

---

<sup>75</sup> Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia. "En el marco del X Seminario de Literatura y Fe, que tuvo lugar en Santiago de Chile del 26 al 29 de septiembre de 2005, profesores procedentes de las Facultades de Teología y de Letras de las Pontificias Universidades Católicas de Chile, Río de Janeiro y Argentina, decidimos fundar la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (ALALITE) con el objeto de vincularnos y de este modo potenciar las tareas de investigación que hasta el momento habíamos venido realizando de forma aislada. [...] La idea surgida en Santiago de Chile en septiembre de 2005 se concretó seis meses después en Río de Janeiro cuando la Dra. María Clara Luchetti Bingemer, la Dra. Eliana Yúnes y el Dr. José Carlos Barcellos (Puc-Río de Janeiro - Brasil) tuvieron la iniciativa de invitar al Dr. Clemens Franken (PUC-Santiago de Chile) y a la Dra. Cecilia Avenatti de Palumbo (UCA-Buenos Aires-Argentina) para realizar un primer encuentro formal en el Centro de Teología y Ciencias Humanas de la PUC-Rio, el cual se llevó a cabo el 1º de abril de 2006. Fruto de esta reunión germinal fue la fundación de la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (ALALITE)". Disponível em: <<http://www.alalite.org>>.

## 1.8 GRUPOS DE PESQUISA E PERIÓDICOS

O desenvolvimento dos estudos na área da teopoética ganhou mais organicidade e se desenvolveu em muitos grupos de pesquisa, que estão espalhados por todo o mundo. Alex Villas boas<sup>76</sup> demonstra que existem cerca de 31 grupos de pesquisa identificáveis em todo o mundo. Destes, 17 estão fora do Brasil. O Brasil é, hoje, o país absoluto, com o maior número de grupos de pesquisa em teopoética.

### 1.8.1 Internacionais

Para um demonstrativo mais completo, a seguir serão listados os grupos de pesquisa em teopoética identificados em outros países:

1. Arts, Religion, Culture (ARC) – Estados Unidos;
2. Arts, Literature and Religion Section, American Academy of Religion – Estados Unidos;
3. Christian Literary Studies Group (CLSG), Corpus Christ College, UK
4. International Society for Religion, Literature and Culture (ISRLC) – Reino Unido;
5. International Study Group "Religion & Literature" (ISGRL), Freie Universität Berlin e Harvard University; respectivamente, na Alemanha e nos Estados Unidos.
6. Mitografias - Centro de Línguas, Literaturas e Culturas (CLLC) da Universidade de Aveiro, Portugal;
7. Power of the Word Project - University of London, Inglaterra;
8. Raymund Schwager - Lectures on Religion and Politics, Universität Innsbruck, Áustria;
9. SARTS Society for the Arts in Religious and Theological Studies, Society of Biblical Literature, Estados Unidos;
10. Seminario de Literatura y Fe (1929-2007) - Facultad de Letras, PUC-Chile;

---

<sup>76</sup> Cf. DIÁLOGOS PPGL 7. *A Pesquisa em Teologia e Literatura Hoje*, vídeo minutos 10-25.

11. Seminario Interdisciplinario Permanente Literatura, Estética y Teología (SIPILET), Instituto de Investigaciones Teológicas de la Facultad de Teología - Universidade Católica Argentina (UCA);
12. SOLAR (Scholars of Literature and Religion) Network, Rivendell Center for Theology and the Arts, Yale University, Estados Unidos.
13. Teotopias, Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER) e Cátedra de Poesia & Transcendência - Sophia de Mello Breyner Andresen, Universidade Católica Portuguesa (UCP);
14. The Centre for Studies in the Visual Culture of Religion, School of Art, Aberystwyth University/Department of Theology, Religious Studies and Islamic Studies, University of Lampeter, Reino Unido;
15. The Queen Mary Centre for Religion and Literature, Inglaterra;
16. The Salzburg Institute of Religion, Culture and the Arts, Estados Unidos;
17. Theologie und Literatur - Universität Tübingen, Alemanha.

Se a Alemanha e os Estados Unidos exercem grande representatividade, é possível, ainda, constatar que a Argentina e o Chile aparecem desenvolvendo pesquisas em teologia e literatura, fazendo a América do Sul, acompanhada do Brasil, merecer reconhecimento internacional pelos seus estudos na área. Para garantir um gráfico mais completo, no que tange a tais estudos, é pertinente apresentar, também, uma lista, que, possivelmente, não é exaustiva, mas, certamente, reúne os principais periódicos científicos, que publicam as pesquisas que estão sendo desenvolvidas. A lista que segue é organizada por ordem alfabética:

- ARTS - The Arts in Religious and Theological Studies;
- Blackbird: An Online Journal of Literature and the Arts;
- Christianity & Literature Journal;
- Imaginatio et Ratio: A Journal of Theology and the Arts;
- Journal for Cultural and Religious Theory (JCRT);
- Journal for Religion Film and Media (JRFM);
- Journal of Religion and Film;
- Journal of Religion and Literature;
- Literature and Theology: An International Journal of Religion, Culture and Theory;

- Material Religion - The Journal of Objects, Art and Belief;
- Religion and the Arts;
- Symphiloloquus;
- Teoliterária - Revista Brasileira de Literaturas e Teologias;
- The Glass CLSG Journal;
- The Journal of Religion and Popular Culture;
- Theopoetics - A Journal of Theological Imagination, Literature, Embodiment and Aesthetics Zoom.

Não é preciso muito para perceber que, apesar da maior parte dos grupos de pesquisa estarem bem distribuídos pelos vários continentes, a língua predominante para as publicações de periódicos científicos é o inglês.

### **1.8.2 No Brasil**

À medida que se observa a evolução dos estudos de teopoética, é necessário reconhecer que o mérito inicial decorre dos grandes centros de estudos, localizados, principalmente, na Europa e nos Estados Unidos. Mas, apesar da grande produção bibliográfica encontrada nestes países, hoje pode-se constatar, após breve pesquisa, que o interesse nesta área diminuiu, consideravelmente, ao menos no que diz respeito ao continente europeu.

Alex Villas boas fez um comparativo importante em recente conferência proferida no Mackenzie,<sup>77</sup> no qual é possível perceber o interesse nacional, envolvendo pesquisadores provenientes da área da teologia, das ciências da religião e da literatura, sempre mais crescente. Um demonstrativo disso são os grupos de pesquisa identificados no Brasil, que, no total, somam quatorze. Para se ter uma ideia, em todo o contexto internacional, é possível encontrar um número muito próximo deste, são 17 grupos de pesquisa, identificados, principalmente, nos Estados Unidos e na Alemanha. Vale observar que o Chile e a Argentina têm representatividade nesta lista, e Portugal aparece como outro país de língua portuguesa que se ocupa de questões teoliterárias. Segue abaixo

---

<sup>77</sup> Cf. DIÁLOGOS PPGL 7. *A Pesquisa em Teologia e Literatura Hoje*, vídeo minutos 10-25.

a lista dos grupos de pesquisa de teopoética no Brasil, organizados em ordem alfabética:

1. Apophatiké - Grupo de Estudos Interdisciplinares e Mística Rio/UFRJ/UFF), Maria Clara Bingemer;
2. Bíblia como Literatura (Universidade Mackenzie), João L.;
3. CELTA - Centro de Estudos de Literatura, Teorias do Fenômeno Religioso e Arte (UNICAMP/PUC SP/PUCPR/UCP/Universidade de Aveiro), Marcos Lopes;
4. GPRA - Grupo de Pesquisa sobre Protestantismo, Religião e Arte (PUC Minas), Carlos Caldas;
5. Grupo de Pesquisa em Literatura, Religião e Teologia - LERTE (PUC SP/PUCPR), Antônio Manzatto;
6. Grupo de Estudos RELEGERE - Literatura e Religião (UMESP), Marcelo Furlin;
7. Grupo de pesquisa LITERE - Literatura, Teorias da Linguagem e Religião (UMESP), Márcio Capelli;
8. Grupo de Pesquisa Religião e Cultura (UEPA), Douglas Rodrigues;
9. Grupo Teopoética de Estudos Comparados entre Teologia e Literatura (UFSC/UEPB), Salma Ferraz e Antônio Carlos Magalhães;
10. Interfaces (FAJE), Geraldo de Mori;
11. NERDT - Núcleo de Estudos da Religião em Dostoievski e Tolstói (UFJF), Jimmy Sudário;
12. Religião, Linguagem e Cultura (PUC Camp), Ceci Mariani;
13. Religião, Pluralismo e Diálogo (PUC Minas), Antônio Cantarella PUC PR), Alex M.;
14. Teopatodiceia: Espiritualidade, Cultura e Práxis (UCP/ PUC PR), Alex Villas Boas.

Observando a lista anterior, é possível constatar que o interesse não está, apenas, voltado aos estudos que envolvem as questões de teologia e literatura, a partir de obras da poesia e de romances nacionais, mas existem grupos que se preocupam em fazer seus estudos partindo da literatura russa e das questões que envolvem, também, as muitas formas de espiritualidade para além do cristianismo, não apenas no tocante à religião e suas formas de se manifestar no humano.

As principais associações nacionais de pesquisa em teologia e ciência da religião têm, dentro de seus muitos campos de pesquisa, grupos de trabalho e seções temáticas, que reúnem pesquisadores de programas de pós-graduação que manifestam interesse sobre as questões de teopoética. Alex Villas Boas<sup>78</sup> reuniu estes grupos de trabalho e seções temáticas em uma lista organizada por associação de pesquisa. Segue a lista:

- SOTER - Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião:
  - GT - Religião, Arte e Literatura;
- ANPTECRE - Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião:
  - GT - Religião como Texto: Linguagens e Produção de Sentido;
  - ST - Diálogo Entre Religião, Arte e Literatura;
- ABHR - Associação Brasileira de História das Religiões:
  - GT - Mitologias, Crenças e Práticas Culturais;
  - GT - O Diabo na Literatura Ocidental;
  - GT - Mito, Rito e Cultura Material;
  - GT - Religião e Cultura Pop;
  - GT - Diversidade Musical e os Evangélicos;
- ABRALIC - Associação Brasileira de Literatura Comparada (Área de Linguística, Literatura e Artes);
- Simpósio Literatura e Religiosidade.

Chegando a este ponto, é possível afirmar quão densa e relevante é a tessitura histórica desta relação, que nem sempre foi harmoniosa, chegando, até mesmo, a experimentar períodos históricos de verdadeira oposição e combate recíprocos, em alguns dos principais centros de cultura de então. Deste estado da questão surgem os recursos metodológicos que foram se formando, para possibilitar um consistente instrumental. Passada esta etapa de densa bibliografia é preciso, agora, colocar-se a questão sobre o método e as fronteiras que permitem o diálogo, de modo a não se perder, por invadir a “jurisdição” de cada campo de conhecimento.

---

<sup>78</sup> Cf. DIÁLOGOS PPGL 7. *A Pesquisa em Teologia e Literatura Hoje*, vídeo minutos 10-25.

## 2 A TEOPOÉTICA

A literatura está no campo da teologia de maneira inequívoca, desde sua origem, para assegurar a sua transmissão e a sua elaboração.<sup>79</sup> A teologia sempre manteve a literatura por perto, seja como companheira ou como adversária. Como resultado recente de um elaborado processo de despertar hermenêutico da teologia, em relação à humanidade e suas expressões, foi se formando uma linha de pesquisa que se interessa pelas questões de teologia e literatura. Percebeu-se sua importância no entendimento do fenômeno humano e das suas inquietações, ou perguntas radicais, que foram manifestadas na forma poética ou, ainda, na elaboração romântica dos livros que fazem parte da cultura universal. Esta tem sido uma atividade de caráter interdisciplinar e intercultural, que se move entre os campos da ciência teológica e as expressões artísticas de forma escrita; esta atividade é, amplamente, chamada de *teopoética*.<sup>80</sup> Outra forma recorrente de chamá-la é com o termo composto “diálogo teoliterário”.

### 2.1 A TEOPOÉTICA ENTRE CONTEXTO E MÉTODO

A ideia de teopoética está localizada bem antes do cristianismo,<sup>81</sup> está já presente na cultura grega, como em Hesíodo, que elaborou uma teogonia para explicar a organização do mundo por meio da poesia. Utilizou-se da poética para dar maior encanto às afirmações de seus mitos e deuses. “Para a Antiguidade, o poeta era um teólogo. E poetizar mitos era uma forma de elaborar narrativas fantásticas, que fossem expressão da verdade e revelação do sentido das coisas e da vida”.<sup>82</sup> No cristianismo é sempre bom recordar importantes Padres da Igreja, como Basílio de Cesareia, que pensou esta relação na obra *Discurso aos jovens gregos sobre a Literatura Grega*. Na obra, Basílio se perguntava como a literatura contribuía na formação do jovem cristão. Ele vinha de formação retórica

---

<sup>79</sup> Cf. BAUWELZ, J. F. *La ricerca in Teopoeica in Brasile*, p. 47-48.

<sup>80</sup> Sobre este tema, ver: BINGEMER, M. *Teopoética: uma maneira de fazer teologia?*, p. 3-7.

<sup>81</sup> Cf. FERRAZ, S. *Polén do divino*, n.p.

<sup>82</sup> ALTRAN, J. *Entrevista prof. Alex Villas Boas*, n.p.

clássica, o que ajudou a formar a sua sensibilidade religiosa. Por sua influência, a tipologia dos padres capadócius marcou o entendimento antigo da literatura bíblica, a partir da tipologia literária clássica grega. Teologia cristã e poética corresponde a uma relação que ganhou ampla discussão nas últimas décadas do século XX e muito mais engajamento na teologia do corrente século, mas o horizonte desta relação ocupa os espaços de todas as literaturas imaginativas, não apenas na forma dos versos, e espalha-se por todas as formas e gêneros literários.

Amos Wilder, em 1976, falava da emergência de se viabilizar uma teopoética que trouxesse para a religiosidade a experiência do símbolo e da imaginação, “não apenas para vitalizar uma teologia tradicional, mas também para relacionar nossa experiência cristã à nova sensibilidade de nosso tempo e suas imagens e cultos”.<sup>83</sup> Nesta mesma linha de entendimento, já vinha, em 1971, Stanley Romaine Hoper. Em *The way of transfiguration: religious imagination as theopoesis*, ela desenvolveu seu conceito de *theopoesis* buscando um significado religioso para a literatura. Isto demonstra que o uso da expressão teopoética já vem sendo usado nas questões de teologia e literatura em diversos centros diferentes.

A poética como forma de uma hermenêutica levou a uma nova fase desta relação poético-teológica.<sup>84</sup> A Bíblia e a experiência religiosa; os temas sobre questões existenciais, simbólicas e celebrativas; a mística e a espiritualidade ou as espiritualidades; as temáticas da pessoa humana em suas dimensões metafísicas e fenomênicas, filosóficas e psicológicas; todos estes temas foram envolvidos com as artes literárias, onde a imaginação e a criação de histórias e mundos fantásticos viabiliza uma relação que extrapola a lógica da realidade e da história. Dentro da linguagem poética, o elemento fantasioso, como, também, os recursos estéticos e linguísticos, permitem dar outras formas

---

<sup>83</sup> WILDER, A. *Theopoetic*, p.7.

<sup>84</sup> “Na *teopoiésis* cristã o sentido da vida da humanidade não é meta-histórico. É intrínseco às lutas, vitórias, gritos proféticos, indagações e silêncios contemporâneos. A *teopoiésis* assume as dores e os amores existenciais da humanidade, com radicalidade densa e concreta. [...] Enquanto o pensamento teológico decodifica o Mistério em chaves conceituais segundo esquemas epistêmicos racionais, a *teopoiésis* desvela a interface agápica do Mistério humanizado e conecta a essência do ser humano à essência Transcendente, espaço absoluto em que tudo encontra sentido. Dessa interface nascem as proposições intrínsecas à Teologia e à Poesia, respectivamente, a questão da Verdade e a questão da Beleza”. (CABRAL, R. *Onde Teologia e Poesia dialogam*, p. 369)

para a tentativa de expressar ideias e ideais. Dizer coisas difíceis de se dizer. Permite, inclusive, dar forma e matéria para coisas que não as têm, como é o caso do sentimento ou, ainda, da esperança, por um lugar ou uma situação inexistente, fora dos textos imaginativos das boas obras.

### 2.1.1 Quais obras?

A problemática, aqui, consiste em definir: quais obras? Todas elas? Algumas? Mas aí vem o desdobramento da pergunta: quais os critérios para escolher? Para a presente pesquisa, que busca ver na literatura uma função diaconal, a resposta segue em consonância com aquilo que afirmou Karl-Josef Kuschel: “Só merece a designação honrosa de ‘literatura’ a escrita que, para além de toda representação pálida, logra ingressar a fundo na realidade, prestando assim sua colaboração à desbanalização da vida”.<sup>85</sup> É boa literatura, então, aquela em que o texto é capaz de entrar no mistério da vida e da existência e dar-lhe fecundas manifestações dos embates e dilemas por que passa o ser humano na experiência de existir. O imaginativo é fenômeno que desponta do real.

Se a teopoética é vista como uma maneira de expressar amplamente as questões teológico-literárias ou como, nesta pesquisa, se prefere dizer “teoliterárias”, seja por uma forma de entender que se expressa mais estética ou mais heurísticamente, Kuschel, em 1991, na obra *Os Escritores e as Escrituras*, dá ao termo teopoética uma organização metodológica, para que ela seja uma crítica estético-literária de Deus. Para Kuschel, a teopoética é uma forma de fazer com que as afirmações da fé possam ser validadas dentro da cultura contemporânea: “não a procura por outra teologia, não a substituição do Deus de Jesus Cristo pelo dos diferentes poetas, mas a questão da estilística de um discurso sobre Deus que seja atual e adequado”.<sup>86</sup>

O que se tem, então, é um duplo uso do termo teopoética. Por um lado, há o uso *lato sensu*, para designar a área de estudos que aborda as questões

---

<sup>85</sup> KUSCHEL, K. *Os Escritores e as Escrituras*, p. 210.

<sup>86</sup> KUSCHEL, K. *Os Escritores e as Escrituras*, p. 31.

entre teologia e literatura. Por outro, há uma metodologia, um modo de leitura para tais questões.

Para evitar a ambiguidade do uso terminológico, o melhor seria estabelecer um padrão de distinção. Uma boa forma para se desenvolver um bom uso do termo, nas duas formas referidas, sem que para isso seja necessário prejudicar uma em detrimento da outra, é utilizar a expressão “teopoética” para se referir à sua aplicação como *theopoiesis* ou *thèopoètique*, conforme a epistemologia do texto de Kuschel.

Na proposta de Kuschel, Deus ganha um caráter de subjetividade, Deus é feito à medida da criação do autor. Assim, p. ex., se fala do Deus de Camus, do Deus de Graciliano Ramos, do Deus de Drummond, e aí por diante. Ainda que, para tal autor, Deus seja um não ser, contudo, permanece um entendimento de transcendência.<sup>87</sup> Deste ponto de partida se tem a noção de que cada autor elabora uma teologia própria, situada, que considera elementos literários motivadores de seu interesse.

No capítulo *A caminho de uma teopoética*, Kuschel distingue e categoriza três métodos para o fazer teopoético. O método confrontativo, o método correlativo – métodos estes que o autor considera obsoletos – e uma terceira opção às duas precedentes, chamada de método da analogia estrutural. Barcellos afirma que:

Kuschel distingue, a propósito da metodologia para um diálogo teológico com a literatura, dois métodos: o confrontativo e o correlativo. O primeiro, na linha de Sören Kierkegaard e de Karl Barth, p. ex., opõe e contrasta violentamente a palavra humana da literatura à Palavra de Deus da Sagrada Escritura, reduzindo “o diálogo entre teologia e literatura a um conflito entre ideologia e verdade”. O segundo, na linha de Paul Tillich e da teologia católica do Vaticano II, trabalha as correlações entre as questões humanas e a Revelação divina, de tal sorte que esta última só teria sentido pleno na medida em que estivesse “em correlações com perguntas respectivas ao todo da experiência humana”.<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> “Diante do niilismo e do cinismo europeus, tampouco a arte se mantém. A literatura continuou a expressar a sensação de ameaça espiritual diante do niilismo, e não seu sucedâneo, em termo de visão de mundo”. (KUSCHEL, K. *Os escritores e as escrituras*, p. 214).

<sup>88</sup> BARCELLOS, J. *Literatura e teologia*, p. 22.

Como citado anteriormente, na discussão sobre qual literatura utilizar para o diálogo teopoético, o acento tem sido colocado não tanto no gênero literário – a poesia, a narrativa, a crônica – eles são bem aceitos em geral. A problemática repousa na questão se toda literatura serve para produzir um conhecimento de caráter dialógico entre a arte de escrever e a teologia? A posição assumida nesta pesquisa é de que não toda literatura, seja poética ou narrativa, pode servir para a teopoética,<sup>89</sup> mas apenas aquelas que contribuem com a cultura humana de fato. O que se entende com esta afirmação?

### 2.1.2 Tessitura dos personagens, a humanidade que o autor vê

Quando o autor, em seu processo de criação poético-narratológico, entrega ao mundo uma obra literária, ele dá vida a um ou mais personagens e cria para este personagem um mundo-do-romance. Cada leitor os recebe a seu modo.<sup>90</sup> De um lado está a objetividade do texto, do outro, a subjetividade com a qual cada leitor se aproxima do texto. Nisto o autor está, mesmo que despretensiosamente, fazendo um processo de derivação. O personagem vem de uma *persona*, que sua criação fantasiosa e aberta para todas as possibilidades de sua imaginação onisciente de autor, diante da obra, lhe permite absorver, vem do real e é codificado em linguagem literária. Esta derivação é, contingentemente, obrigada ao próprio universo interior do autor e, portanto, à

---

<sup>89</sup> Existe ainda uma categorização chamada de paraliteratura, que a teoria literária considera assim por não fazer parte do consenso estabelecido de literatura. Seria uma literatura mais escapista, um exemplo é o cordel, mas há, ainda, as revistas sensacionalistas, as letras de música, fotonovelas. Não seria muito o caso de fazer essa diferenciação, pois, são ficção e, portanto, são também criação literária. Nos últimos anos, se pode encontrar estudos de um caminho de diálogo com as literaturas de quadrinhos – como, por exemplo, a edição especial da Revista Teoliterária: *Teologia e Literatura no Universo das Histórias em Quadrinhos* v. 9 n. 18 (2019). Estas não serão abordadas e nem mencionadas como objeto de nosso estudo. Que se registre a menção, mas a delimitação do tema não pretende abordá-las aqui.

<sup>90</sup> “A literatura, é claro, não existe sem os textos literários, e estes, e é igualmente óbvio, não podem existir sem os autores que os escreveram. Mas ambos ganham vida apenas quando um leitor se aproxima de um texto e, por meio dele, do autor que o produziu. É como um entrelaçamento que pressupõe um jogo de relações nunca estático, mas sempre novo, ‘continuamente diferente e variado’: O sentido de um texto literário é um acontecimento dinâmico. Portanto, o texto atinge sua plena capacidade de significar somente através da leitura’. As relações entre os três elementos constitutivos do fato literário (autor - texto - leitor) tornam-se dinâmicas tanto porque o texto literário é ‘uma obra aberta’ quanto porque o leitor muda cada vez que se aproxima da leitura. É a experiência comum de todos, de fato, que, lendo a mesma obra literária depois de algum tempo, sempre se pode apreender aspectos novos e diferentes” (CRUPI, V. *La relazione in letteratura*, p. 1).

leitura e horizonte de mundo que tem este autor. Pessoa e mundo, de acordo com o *lebenswelt*, mundo-da-vida, do autor são o *locus derivationem* de onde ganha vida o mundo-da-obra<sup>91</sup>, escrita pelo autor. Este processo de derivação faz uma leitura do estado-de-coisas e transforma, por símbolos, metáforas, alegorias, processos de linguagem muito variados, de acordo com o estilo literário do escritor, em uma narrativa codificada.

Cada elemento da narrativa é um código que precisa ser interpretado pelo leitor, para entender quem é aquele personagem e o que ele significa no mundo-do-romance. Importa descobrir o quanto este conjunto codificado, nos versos e na prosa, pode ser decodificado a partir do homem concreto, do homem vivendo a vida que lhe cabe, ali onde o autor o percebeu e de onde se inspirou, para criar seu próprio homem-personagem da obra.<sup>92</sup>

Quando o autor<sup>93</sup> leva o *lebenswelt*<sup>94</sup> para as páginas de um romance ou para as métricas de uma poesia, ele leva consigo os mistérios da humanidade ali presente. Ele leva consigo as perguntas radicais sobre o sentido da vida e das coisas, do mundo e daquilo que está além do mundo. Leva consigo o conjunto de sentimentos, crenças (ou descrenças), esperanças, medos, desatinos, curiosidades, ambições, tragédias e comédias, que estão presentes ali onde o autor e a pessoa que ele via estavam.

Eça de Queiroz fala da realidade que é vivente no romance, de forma que “sobre a nudez forte da verdade, (está) o manto diáfano da fantasia”.<sup>95</sup> Foi este o subtítulo que deu ao seu texto *A relíquia*, onde conclui sua introdução

---

<sup>91</sup> O mundo-da-obra, como ambiente de criação e desenvolvimento de horizonte de entendimento do mundo-da-vida: O conceito de mundo-da-obra, desenvolvido por Hans-Georg Gadamer, sugere que uma obra de arte é um mundo próprio, com sua própria lógica e significado interno. Dentro desse mundo, ocorre uma interação entre o leitor e a obra, permitindo que o leitor desenvolva um horizonte de entendimento que transcende seu conhecimento prévio. Ao se envolver com uma obra literária, o leitor é imerso em um ambiente particular e peculiar. Nesse mundo-da-obra, se é convidado a experimentar diferentes perspectivas, culturas e formas de pensar, ampliando assim nosso horizonte de compreensão do mundo. Através desse processo, adquire-se um conhecimento mais profundo sobre a complexidade da vida humana e suas circunstâncias: “[...] aquilo que é objeto de conhecimento e do enunciado já se encontra sempre contido no horizonte global da linguagem [...] o que consiste num vir-à-fala, onde anuncia um todo de sentido [...] na medida em que o acontecer linguístico da palavra poética expressa uma relação próxima com o ser”. (GADAMER. *Verdade e método* I. 2007, pp. 581, 606, 612)

<sup>92</sup> GANCHO, C. *Como Analisar Narrativas*, p. 17.

<sup>93</sup> A respeito da *intentio auctoris*, da *intentio operis* e da *intentio lectoris*, conferir: ECO, U. *Interpretação e superinterpretação*, p. 27-104; ECO, U. *Os limites da interpretação*, p. 2-20.

<sup>94</sup> “o mundo permanentemente dado como efetivo na nossa vida concreta” (HUSSERL, E. *Die Krisis*, §9, p. 40; p. 51).

<sup>95</sup> QUEIROZ, E. *A Relíquia*, n.p.

escrevendo que a realidade está “ora embaraçada e tropeçando nas pesadas roupagens da História, ora mais livre e saltando sob a couraça vistosa da Farsa”.<sup>96</sup> Desta mesma forma entende Saramago, que, ao discursar na Federal de Santa Catarina, afirmou:

Dois serão os procedimentos possíveis do romancista que escolheu para a sua ficção as planícies do tempo passado: um, discreto e respeitoso, consistirá em reproduzir ponto por ponto os fatos conhecidos, sendo a ficção mera servidora duma fidelidade que se pretende inatacável; ou outro, mais ousado, levá-lo-á a entretecer dados históricos apenas suficientes num tecido ficcional que se manterá predominante. Estes dois vastos mundos, o mundo das verdades históricas e o mundo das verdades ficcionais, à primeira vista inconciliáveis, poderão, no entanto, ser harmonizados na instância narradora.<sup>97</sup>

Quando a teologia se propõe a dialogar com a literatura, ela busca pontes com as quais pode construir este diálogo, fazer intercâmbio e provocações. “O falar de Deus tem nos escritores a função de um auto-esclarecimento realista do ser humano acerca de suas possibilidades e esperanças e acerca dos enganos a que ele mesmo se submete”.<sup>98</sup> Os estudiosos do assunto<sup>99</sup> entendem que uma forma de fazer este processo dialógico é evitar que ele se torne dialético, ou seja, que enquanto decodifica os símbolos importantes daquela específica literatura, não acabe criando uma divisão entre os dois lados do diálogo. É um único e mesmo fazer, aquele da literatura e aquele da teologia. Este exercício dialogal interpreta e atualiza o conteúdo literário, para que possa falar com o homem universal, com o homem todo, propondo, então, uma hermenêutica.

Surge, neste processo, a percepção de que não apenas uma hermenêutica é presente, mas há, também, a clara manifestação de uma antropologia. Uma antropologia que harmoniza a antropologia literária com a teológica. Tem-se, por assim dizer, uma hermenêutica e uma antropologia teológico-literária.

---

<sup>96</sup> QUEIROZ, Eça. *A Relíquia*, p. 24.

<sup>97</sup> SARAMAGO, J. *A história como ficção, a ficção como história*, p. 15.

<sup>98</sup> KUSCHEL, K. *Os escritores e as escrituras*, p. 217.

<sup>99</sup> Sobre este tema, ver: BAUWELZ, J. *Pessoa, lugar e esperança*, pp. 27-40.

### 2.1.3 O autor, a realidade, a fraude e a estética

O autor dos bons romances, das boas literaturas, é aquele que é, verdadeiramente, capaz de levar o leitor a fazer uma experiência da realidade. É fato que os bons livros expressam o estado de coisas do mundo e das pessoas, e, normalmente, expressam o mundo acontecendo, e o mundo acontecendo lá onde o autor o experimenta. Mas é preciso fazer uma crítica quanto à forma, ou seja, quanto a uma espécie de fraude da forma, um exagero organizado dos fatos e das descrições que termina por não render às coisas uma arte das palavras, de fato.

Os autores nem sempre conseguem ser o gênio da hermenêutica que eles mesmos pensam de si. Isso se dá, quiçá, porque muitos dos escritores que desejam trazer à luz sua exímia obra, iniciam com boas inspirações e carregam o embrião daquele incomodo pertinaz, que é próprio dos grandes criadores. Mas existe sempre a ânsia do êxito ou a insegurança da aceitação, e, por isso, findam por se render ao que se espera que eles escrevam, ao que o público, projetado por suas aspirações, ou o nicho de mercado, que o universo das editoras lhes impõe. São bons combinados de palavras. São jogos de palavras para um efeito esperado. Não é raro ao bom leitor<sup>100</sup> que, em um determinado momento de sua leitura, se pergunte se a vida é, realmente, assim. Se o esmero pela forma narrativa não acaba se perdendo numa realidade fabricada, incapaz de se dar de fato e, por isso, mesmo soa como que obra de muita indústria, e se pode perceber, ainda, um exagero linguístico, metonímico, pleonástico tal, que fica difícil não desconfiar da editoração por camadas que existe naquelas linhas. Um texto tão corrigido e redirecionado que denuncia uma verdadeira fabricação da realidade.

---

<sup>100</sup> “Não há dúvida de que quando lemos as palavras de um texto literário as preenchemos com nossa experiência. No momento em que leio, é verdade, fico como se estivesse suspenso em outro lugar, [...] pode-se até sentir, de olhos abertos, imerso em um sonho mais verdadeiro e mais vivo que a realidade circundante. E, todavia, este espaço é construído por mim, para animá-lo continuamente reinventando-o participando de seu movimento no espelho ativo da imaginação, [...] enquanto caminho pelas frases de um livro, enquanto leio em silêncio, invisto minha voz, que é algo que vem das profundezas da intimidade corporal, como meu rosto também, uma expressão inviolável de minha singularidade e diversidade: e quando ela se transforma, quase se duplicando, para testar a palavra dos outros, eis a voz”. (RAIMONDI E. *Un’etica del lettore*, p. 11-13)

Uma excelente forma de expressar isto se pode ler nas palavras do professor e crítico literário Gurgel,<sup>101</sup> num texto intitulado *Problemas da literatura atual*:

Penso nos problemas da literatura atual quando leio esses contos estendidos que hoje recebem o nome de “romance” — impressos com letra grande e num papel de alta gramatura, do contrário caberiam em 10 ou 15 páginas. [...] Você lê esses “romances” e não se convence de que os autores são realmente escritores. É tudo frágil, medíocre. No fundo, todos reclamam que não são felizes, como se a felicidade fosse o estado natural do ser humano, do qual eles, pobres coitados, estão excluídos por algum erro do Universo. Não são adultos falando, mas adolescentes de trinta ou quarenta anos que ainda não sabem o que é ansiedade, desespero, sofrimento. Não sabem e não imaginam.

Do ponto de vista do autor, a literatura permite a criação de mundos, de formas míticas, alegóricas, mágicas. Isso é tão verdade que a Gabriel Garcia Marques seu realismo mágico rendeu-lhe um Nobel de literatura. Outros escritores se tornaram eternos e universais, colhendo as oportunidades que a criatividade permite. Mas é preciso entender que nem todos os romances são capazes de usar o fantasioso e criativo na exposição daquele conteúdo imperativo que as páginas de seu escrito pedem. “Escrever aquilo que precisam e não aquilo que devem”,<sup>102</sup> como afirma a inglesa Adeline Virginia Woolf.

Existem muitas prateleiras cheias nas bibliotecas e que não são frequentadas. Nelas estão a imensidão dos livros feitos sob medida, tão herméticos e estéticos que é bom nem tocar. A realidade é outra coisa. É cheia de imperfeições e simplicidade que o bom autor, ao expressá-la em seus personagens, se torna grande, justamente porque tem a capacidade de ver o simples, o quotidiano, o diário, acontecendo entre breves momentos, e eternizar isso. Há um Q de grandioso nas coisas simples.

São estes os bons romances que podem oferecer uma humanidade à teologia para que reflita, com sua *ratio* própria, o humano viver e o humano sentir, suas necessidades e suas esperanças. Para esta literatura é que nesta pesquisa

---

<sup>101</sup> GURGEL, R. *Problemas da literatura atual*, n.p.

<sup>102</sup> Cf. WOLF, A. *Modern Fiction*, n.p.

se prospecta uma tarefa ulterior ao término da leitura.<sup>103</sup> A partir deste homem-literário é que a fé no Deus de Jesus Cristo pode levar a sua mensagem, respeitando no romance a forma que lhe é própria, e assim exercer uma diaconia.

Há muito de literatura feita, apenas, para passar o tempo e saciar a necessidade de leitores que buscam tão somente fugir de sua própria realidade para universos em que o poder, a vida nos grandes extratos da sociedade – onde vivem alguns poucos – saciam a sede de não-ser-o-que-se-é. São literaturas que se propõe a ser escapes, distraem dos problemas e dão alguns minutos de conforto irreal. Um exemplo gritante é a literatura que alimenta as telenovelas e a maior parte das bancas em rodoviárias e edículas afins. Estas literaturas existem, estão lá, tem direito de ser produzidas, geram empregos e riqueza, mas nestas há pouco para oferecer. São tão comerciais que sobra à teologia somente uma oração a Deus por seus leitores.

A superficialidade desses livrinhos faz-me lembrar do que Thomas Mann falava sobre o “tempo do homem criativo”. Mann dizia que esse tempo “é de uma estrutura, de uma densidade e de uma produtividade diferentes daquelas frouxamente tecidas e passageiras da maioria”. E que o “homem da maioria”, admirado da “extensão de realizações que se podem acomodar neste espaço de tempo”, pergunta ao homem criativo: “Quando vais fazer tudo isso?”. Essa perplexidade do homem comum em relação ao homem criador está perdida. Hoje, tudo é frouxo e passageiro. Hoje, o homem da maioria olha o “romance” de 15 páginas e pensa: “Isto até eu faço!”. E ele tem razão.<sup>104</sup>

A crítica à estética do perfeito e impecável é, então, a de que a vida não passa sempre pelas formas belas e vitoriosas. Em dias comuns – e estes são a maioria absoluta dos dias – os homens existem, sofrem, morrem, perdem seus empregos, terminam relacionamentos, passam boa parte de suas vidas em filas para pagar boletos e esperam pelo ônibus, já cansados do fardo das horas de um dia de trabalho. Na vida real, nascem filhos, se pintam paredes, gambiarras solucionam problemas difíceis. Na vida real, a humanidade é heroica porque vive um dia de cada vez. Salvam a si mesmos e dão de suas cotidianas forças para

---

<sup>103</sup> Cf. GURGEL, R. *Problemas da literatura atual*. n.p.

<sup>104</sup> GURGEL, R. *Problemas da literatura atual*. n.p.

salvar ao outro. Ortega y Gasset está coberto de razão ao dizer que somos feitos de nossas circunstâncias.<sup>105</sup> Dentro de cada pessoa vivendo esta realidade se passam sonhos e medos. Durante uma corrida de táxi ou nos segundos eternos de uma comida sendo requeitada no micro-ondas é que se dão as perguntas existenciais mais profundas, é onde se arquitetam os planos para os próximos dias e é destes momentos que se nutrem os bons livros. A estética da vida acontecendo é a única possível para os escritores.

Não basta encontrar a realidade descrita no texto, é preciso sentir que a personagem tem uma consciência que a exprime. Que a personagem está viva naquela realidade e que sabe disso. Que olha, em profundidade, o estrato simbólico em que é inserida e pode criar verdadeiras experiências com as circunstâncias do romance. São personagens nada pitagóricos, não são equações lógicas que cumprem ações previstas já nos parágrafos anteriores. Só aqueles que se libertam do esperado para um livro é que são capazes de escrever algo grandioso.<sup>106</sup>

O bom leitor quer um mundo-da-vida assimilado e codificado em personagens assimétricos, que retém a realidade não como algo congelado e, sim, como uma realidade sempre crescente. As obras que exercem uma diaconia à humanidade são aquelas capazes de ferir o leitor, no ponto exato do véu da sua indiferença, de tal forma que, rasgado este véu, o autor pode terminar de se chegar ao leitor.<sup>107</sup> Ele oferece aquilo que estava em sua mente, na hora de escrever, e permite que o leitor colha esta intenção; se pode dizer, inclusive, que, além de captar a intenção do autor, o leitor sai livre para poder ter suas próprias experiências com o texto, seu próprio universo romântico criado e ver nos personagens, até mesmo, a manifestação daquilo que nem o autor via ainda em plenitude. Que cunham o momento em um presente-eterno. É um passado que torna melhor o homem no futuro, na ocasião em que está sendo lido. O autor é um criador, dá vida, tem sua onisciência<sup>108</sup> garantida.

---

<sup>105</sup> “eu sou eu e minhas circunstâncias, e se não salvo a elas não me salvo a mim, *Benefac loco illi quo natus es*, lemos na Bíblia”. (ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quixote*, p. 44)

<sup>106</sup> Sobre este tema, ver: GURGEL, Rodrigo. *Crítica, literatura e narratofobia*.

<sup>107</sup> Cf. NABOVOK, V. *Lectures on Literature*; GURGEL, R. *A importância da leitura e o leitor ideal*.

<sup>108</sup> Cf. CÂNDIDO, A. *A personagem de ficção*; REIS, C. *Dicionário de teoria da narrativa*; TODOROV, T. *As estruturas narrativas*.

#### 2.1.4 Consciência de si e criação

A consciência do *Eu* é um manifesto elemento das boas páginas literárias; se vê que o escritor, quando se debruça com papel e pena sobre uma personagem ou sobre a descrição de um cenário, demonstra a insuperável consciência que tem de uma realidade, a bem dizer, de sua realidade. Na escrita, o autor revela os indícios do mundo que vive, do ponto vital em que ele vê esse mundo. Mas, na escrita, o autor se revela também, revela a autoconsciência de si e da vida. É, por assim dizer, uma autorreferência. Ainda que o autor esqueça de si mesmo, em benefício da coisa externa, da descrição daquilo que se pretende que seja totalmente-outro em relação a si mesmo.

É comum reconhecer isso na poesia. Aparentemente, a autoconsciência é pouco prosaica, mas o fato é que toda forma literária é reveladora da humanidade e o autor não tem como se desvencilhar de sua condição humana, ele é o humano mais próximo de si, quando dá forma e vida aos seus personagens e lugares. Escrever não é, somente, uma experiência estética, seria possível afirmar que é estético-existencial. Tem forma e tem vida, é fantasioso e, profundamente, realista, é um paradoxo que se coloca na estreita linha entre a fantasia e a circunstância.

É uma atenção que o autor dá a si mesmo. Porém, quando escreve, ele está dando atenção, também, a todo o gênero humano, olhar um homem é olhar a humanidade inteira. Falar com a humanidade sobre si, em seus personagens, é falar do homem universal, que se aplica à toda realidade e em tempos distintos. Assim, a autoconsciência do autor codificada<sup>109</sup> em sua obra se torna atemporal. Se torna herança cultural eterna, é uma responsabilidade grande esta de entrar e fazer parte do eterno. É por isso, também, que muitos autores desaparecem, mesmo tendo deixado milhares de páginas escritas, em inúmeros livros diferentes.

A consciência é a propriedade de perceber-se no mundo-da-vida e de se dar conta que, neste contexto circunstante, existe a sua objetiva interferência,

---

<sup>109</sup> “[...] o principal ímpeto para confiar em símbolos tem origem na experiência psicológica que indica que a simbolização é um processo mental primário. O resultado mais grave do conhecimento geral deste fato foi que grande parte da arte simbólica do século XX perdeu seu ponto de apoio, tendo-se criado várias irresponsáveis tendências surrealistas nas quais os símbolos são o fim e não os meios”. (HUMPHREY, R. *O fluxo da consciência*, p. 74)

que ele está ali e, portanto, a pessoa é parte daquela realidade, suas percepções e ações modificam, concretamente, a realidade e esta percepção, inevitavelmente, modifica também a pessoa. Aquilo que está fora do eu ajuda a compreender a si mesmo. “O fundamento mais sólido da técnica ficcional é a convenção da onisciência do autor. Por maior que seja a habilidade empregada para o fluxo da consciência objetivar a ficção, a onisciência do autor é tomada por certa. Assim é a arte”.<sup>110</sup>

Escrever é dar espaço para que os pensamentos, conforme vêm, ganhem espaço para serem externados nas palavras. Um autor literário está representado nos seus personagens, está ali, mesmo que finja não estar, mesmo que queira disfarçar sua presença, como se o mundo fosse aquilo, ainda que ele não estivesse lá. Humphrey, que reflete sobre a consciência no fluxo dos escritores, oferece, neste sentido, duas sugestões aos autores: “(1) representar a verdadeira textura da consciência, e (2) destilar algum significado desta para o leitor”, mas deixa claro que “isto constitui um dilema para o escritor, porque a natureza da consciência subentende um senso de valores particular, associações particulares e relacionamentos particulares, peculiares a essa consciência; por isso, é mais enigmática para uma consciência de fora”.<sup>111</sup>

O escritor manifesta sua consciência, mas é preciso, para ser um bom escritor, ter autoconsciência.<sup>112</sup> É preciso que o escritor tenha um encontro consigo mesmo, saiba de si, se entenda como pessoa, quem ele é, qual sua cultura, qual a textura da realidade em que é imerso. Muitas realidades afetam muito a pessoa, são duras e podem até destruir a consciência do sujeito. Conectar-se com o *Eu* é parte importante para que o autor consiga dar vida e forma aos seus personagens e se poderá afirmar, ainda, que o estilo do autor, seu estilo de escrita, é dependente de uma autoconsciência. Ele pode fazer recurso a figuras retóricas, a artifícios linguísticos elaborados, mas a consciência de si é que está no caminho da formação do seu estilo de escrever, e que vai durar para a vida toda.

---

<sup>110</sup> HUMPHREY, R. *O fluxo da consciência*, pp. 57-58.

<sup>111</sup> HUMPHREY, R. *O fluxo da consciência*, p. 58.

<sup>112</sup> Cf. CARVALHO, A. *Foco Narrativo e fluxo de Consciência*; MOISES, M. *Dicionário de termos literários*; TACCA, O. *As vozes do romance*.

É preciso desprender-se da resistência de falsear uma inexistência de si na obra e permitir que o mundo de valores e virtudes, de sentimentos e memórias, de experiências pessoais e de sua auto concepção na existência, enfim, tudo o que o sujeito é, enquanto pessoa escrevendo, apareça, de modo a deixar que as palavras e o fluxo criativo definam o que, afinal, virá a ser o texto.

### **2.1.5 Crônica: fotografia e diagnóstico das circunstâncias**

Existe muita e boa produção referente à poesia e ao romance no diálogo teopoético.<sup>113</sup> Um gênero, porém, que ainda precisa ser mais bem explorado é a crônica. Nos últimos congressos de teologia, em seções temáticas de teologia e literatura já aparece mais o assunto, mas é uma ceara a ser mais percorrida.

A Crônica é uma forma de literatura intensamente gratificante. Ela é a forma de literatura que captura uma partícula da vida acontecendo e deixa um registro que desperta o leitor para a grandeza do momento, a importância do cotidiano, em que estão acontecendo inúmeras coisas grandiosas, na vestimenta simples das circunstâncias.<sup>114</sup> A crônica se comporta como uma fotografia. Captura, em imagens verbais, um singular momento, que poderia passar despercebido, não fosse o cronista estar ali e descrevê-lo, tão perfeitamente, com suas inúmeras nuances, com seus detalhes nobres, a ponto de eternizá-lo no papel. A crônica presta uma diaconia de “desbanalização da vida”.<sup>115</sup> Assume uma forma de escrita que faz o leitor ver um fato acontecido e que, no cotidiano, não seria nem mesmo percebido pelos que estão em torno, com a profundidade do fenômeno que nele existe.

Sendo um dos mais desenvolvidos gêneros literários do Brasil, as crônicas encerram em si a potência existente na poética e na narração, podem transitar livremente do ensaio ao jornalismo e, ainda assim, manter-se no seu próprio âmbito. Isto porque ela é uma manifestação do *chrónos* – tempo, de onde deriva, então, *chronikós*. Muito usada pelos judeus, as crônicas atingiram seu

---

<sup>113</sup> Sobre isso, ver 1.3 -1.6.

<sup>114</sup> Sobre isso, ver: EVES, M. *História da crônica*. Crônica da história.; BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*.

<sup>115</sup> Cf. KUSCHEL, K. *Os escritores e as escrituras*, p. 210.

ápice no século XII, quando serviam para reunir as histórias dos monarcas da Europa e das ações do povo. A partir do século XIX, a preocupação histórica cedeu à forma, daquilo que se conhece atualmente. As crônicas passaram a ser uma manifestação dos fatos do dia a dia, passaram a pinçar momentos que poderiam ser menosprezados por um olhar menos atento, mas que, se bem escritos, podem permitir uma reflexão sobre o fenômeno plurifome da vida. Com os jornais elas foram muito difundidas, hoje, ocupam a maior parte da “literatura de internet”, que se vê nas redes sociais e blogs.<sup>116</sup> Em muitos casos, mal escritas e desagradáveis de se ler, devido ao abandono do bom uso da gramática; a multiplicação das crônicas na internet nem sempre favoreceu o crescimento deste gênero literário, acabou escondendo os bons escritores ou desmerecendo o gênero.

O Nobel de literatura Gabriel Garcia Marques e Gilbert Keith Chesterton são, ao ver deste pesquisador, grandes exemplos de cronistas, no caso deles crônicas jornalísticas. Mas, como dito anteriormente, o Brasil se destaca por este gênero literário em inúmeros autores. Citando, brevemente, alguns exemplos, há os célebres: Lima Barreto, Clarice Lispector, Nelson Rodrigues. Um mais recente, em especial, foi Luís Fernando Veríssimo, filho de Érico Verissimo, que escreveu muitas crônicas humorísticas, como p.e. *O analista de Bagé*, *Comédias da vida privada* e *Comédias da vida pública*, de uma lista com mais de 25 títulos. Parar para destacar todos, antigos e contemporâneos, não vem ao caso aqui e, ainda, há a questão do gosto pessoal na escolha. O que cabe destacar é que a crônica tem sua grandeza, justamente, pela sua forma simples, breve e circunstancial.

É a crônica, então, um bom diagnóstico da circunstância. Quando a percebe, a interpreta, na medida de seu entendimento como autor, e a propõe para a humanidade. A riqueza de uma crônica é aquela de ajudar a ampliar o horizonte de entendimento das próprias circunstâncias, a partir de uma captura de realidade, onde o autor se viu imerso. Se a literatura exerce uma diaconia à humanidade, ao ajudar o leitor a compreender melhor a tessitura da sua realidade, o cronista, o bom cronista, é aquele escritor que leu muito em sua vida. Pois já é capaz de colocar a serviço a sua própria capacidade de leitura da

---

<sup>116</sup> Cf. PRETTI, T. *Crônicas*, n.p.

realidade, nas crônicas que escreve.<sup>117</sup> Os fatos abscônditos do tempo que se passa dentro de um ônibus, na janela de uma casa, no beco de uma rua lhe chamam a atenção, de particular maneira, e isto se torna sabedoria literária quando escreve. Por isso, repito, uma crônica é como uma fotografia. O fotógrafo é atento aos detalhes, mas esta capacidade de atenção nasce de uma sensibilidade educada.

Em *A última crônica*, o autor<sup>118</sup> descreve que estava sentado num destes cafés, uma lanchonete de cidade, e, enquanto tomava seu cafezinho, o seu olhar pousou sobre a mesa, no fundo do estabelecimento. Lá, um pai e uma mãe, muito simples, cantavam bem baixinho os parabéns para sua filhinha, onde, à mesa, estava apenas um pratinho descartável, com uma fatia de bolo. Aquela será sempre uma manifestação de uma crônica, com a descrição perfeita da desbanalização da vida e da significação do fenômeno “viver”, acontecendo no cotidiano, isto é sagrado em todos os sentidos. É assim que acontece o despertar para temas próprios da fé cristã, a partir da percepção do autor daquele texto. A leitura torna seus leitores aptos à sensibilidade do viver.

## 2.2 MODOS DE LEITURA

É necessário reconhecer que é preciso um instrumental rigoroso e respeitoso para exercer a atividade de diálogo teopoética, porque tanto o sagrado quanto a nobreza da alta literatura, que serve a este propósito, são um depósito de inestimáveis possibilidades. A proposta de uma cultura literária eleva e demonstra a evolução do ser humano, seu constante prosseguir para um *de vir*, que constitui o humano como mais excelso em relação ao restante do criado.<sup>119</sup>

A partir de célebres textos, de autores expoentes desta paisagem, que tem a palavra como um instrumento artístico, diante de seus muitos símbolos românticos, a exploração da criatividade e da fantasia, a serviço de uma nova forma de interpretação da realidade, que permita ao leitor ser atingido pelo

---

<sup>117</sup> Sobre isso: AUGUSTO, A. *Até que treze tiros nos acordam*.

<sup>118</sup> SABINO, Fernando. *A última crônica*.

<sup>119</sup> Cf. BARCELLOS, J. *Literatura e teologia*.

universo estético e ético do fazer narrativo, encerrado em páginas em repouso, há um livro, sobre tantas prateleiras de casas e bibliotecas mundo afora. Enfim, se provou válido e necessário, até aqui, que a teopoética representa a superação tecnicista e biologizante do estado de coisas, e demonstra que o fenômeno das vivências e das circunstâncias é tão necessário para complementar o saber quanto as leis e teorias numéricas e biológicas.<sup>120</sup>

E tendo chegado até aqui, é possível agora perceber, mesmo em ambientes geográficos bem distintos e, até mesmo, em períodos históricos diferentes, principalmente, no florescer do diálogo entre a teologia e a literatura, acontecido entre os séculos XX e XXI, que a forma de aproximação aos textos literários aconteceu de diversos modos e com especulações teológicas interessadas em temas variegados e distintos. O que habilita o processo de surgimento de uma teopoética é a influência existente nos muitos modelos de leitura, que foram sendo validados pelos estudos publicados nos diversos âmbitos acadêmicos. Todos eles já foram, devidamente, apresentados até aqui, durante o desenvolvimento histórico e na apresentação dos múltiplos cenários. Até mesmo aqueles que se manifestam como contrapostos, quando um pensador diverge do outro. Um exemplo é a forma plural de ver a literatura como um lugar teológico ou de não a reconhecer com este específico estatuto epistêmico.

Para alguns, a literatura é fonte da significação da realidade, de uma cultura criativa, que manifesta o cosmos e o humano. Em outros casos, a especulação teológica gira em torno de temas que possam ser relacionados à Sagrada Escritura, à doutrina religiosa, aos assuntos que são pedra de toque comum na espiritualidade, na devoção, na composição de definições hermenêuticas e, até mesmo, na sobreposição de uma das áreas com relação à outra. Percebendo isso, Kuschel<sup>121</sup> propôs alguns fundamentos para propiciar um ambiente de diálogo com a cultura literária, a ser considerado nas múltiplas áreas onde se pretenda exercer esta aproximação: (1) a teologia deve procurar o encontro com a obra literária e não se apropriar dela; (2) sua análise tem como um dos objetivos a identificação das “perguntas existenciais”, decorrente da

---

<sup>120</sup> Cf. ORTEGA Y GASSET, J. *Estética em el tranvia*. II; AZEVEDO, A. *A diaconia no pensamento filosófico recente*, p. 193-210.

<sup>121</sup> KUSCHEL, K. *Talvez escute Deus alguns poetas*, n.p.

“energia intelectual da época”; (3) a atenção da teologia não pode estar restrita ao conteúdo, mas ater-se, igualmente, à forma, à técnica, aos estilos que compõem o valor estético da obra literária.

Desta forma, resta organizar os possíveis “tipos” ou “modelos de leitura” da produção em teopoética, de forma que permita que a produção existente sobre esta temática possa se agregar a um destes modelos. Com relação a isso não há muito de novo que se possa propor e que já não tenha sido, devidamente, organizado. Neste sentido, o que se fará aqui é sugerir duas consistentes esquematizações. A primeira é a de Barcellos,<sup>122</sup> que apresenta cinco vias sintéticas daquilo que ele mesmo afirma como: “de articulação entre a literatura e a teologia”. São elas:

- 1- Literatura como forma não-teórica de teologia (DuploYé, Jossua);
- 2- Literatura como “lugar-teológico” (Chenu, Rousseau, Scannone, Manzatto);
- 3- Literatura como epistemologia da teologia (Gesché);
- 4- Literatura como objeto de uma teologia da literatura, entendida como disciplina literária que visa o estudo da competência teológico-literária (Krzywón);
- 5- Literatura como objeto de uma teologia intercultural, através do método de analogia estrutural (Kuschel).

A segunda, de recente publicação, é um artigo de Cantarela,<sup>123</sup> que apresenta sete abordagens teopoéticas, em torno das quais se podem organizar as questões metodológicas e os modelos de leitura:

- a) Subordinação da literatura pela teologia;
- b) Destaque de temas religiosos por conexões superficiais;
- c) Texto bíblico considerado em sua forma literária;
- d) Estudo da recepção de textos ou temas bíblicos pela literatura;
- e) Literatura compreendida como “lugar teológico”;

---

<sup>122</sup> BARCELLOS, J. *Literatura e teologia*, p. 27.

<sup>123</sup> CANTARELA, A. *A produção acadêmica em teopoética no Brasil*, p. 211.

f) Literatura como forma poética de pensar o Theós;

g) Consideração da forma literária como sacralidade.

Tanto o modelo proposto por Barcelos como aquele mais recente proposto por Cantarella são, igualmente, válidos para o quanto se pretende apresentar aqui. O fato principal é que existe uma extensa organização conceitual e metodológica que já se consolidou nos muitos cenários existentes pelo Brasil e pelo mundo e, portanto, dificilmente, existirá ainda algum grande e inovador modelo de leitura que venha a se acrescentar a estes anteriores. Contudo, resta ainda espaço para se desenvolver instrumentos que, dentro destes modelos e/ou métodos, possam enriquecer e refinar, ainda mais, o fazer entre a teologia e a literatura. Neste sentido é que falar sobre os modelos de leitura abre o espaço para aquilo que virá proposto mais à frente, como tese, a saber, como a literatura exerce um papel de diaconia para a teologia, e como isto pode se dar evitando, justamente, a não subordinação de uma à outra, assim como Kuschel sugeriu.

### 2.3 TEMAS DE CORRELAÇÃO

A literatura é uma forma de arte que ocupa um lugar central na cultura, ela é capaz de explorar muitos temas, difíceis de explicar de outras formas e correlacioná-los. Por meio dos temas comuns, muito universais, a literatura se relaciona com inúmeras áreas do saber. Um exemplo é o amor, que sempre retorna nos romances e poesias, mas é tema de áreas como a filosofia, a psicologia, o cinema. A morte pode ser um outro bom exemplo, ela interessa à medicina, à antropologia, à teologia. Os temas comuns, ou de correlação, aproximam as circunstâncias à humanidade: social, política, econômica e culturalmente. Em mesma medida, aproxima das *res transcendit* e sobre o dizer de Deus.

Na teologia, a área dos temas de correlação, a orientação mais comum é aquela que vai para o campo de literatura e Bíblia, onde, para compreender os temas que a literatura tem em comum com a teologia, se abre o livro sagrado e

dentro dele se busca individualizar os gêneros literários, próprios de cada grupo ou livro bíblicos, e, a partir daí, se faz observação de como a inspiração divina e a plena Liberdade do autor se concatenam, enquanto os capítulos e os versículos são inscritos.<sup>124</sup> Outras tantas formas desta aproximação são encontradas na compreensão de o que determinado tema quer dizer em um livro e qual suas semelhanças ou dessemelhanças com relação ao mesmo tema em um outro livro sagrado.<sup>125</sup>

O protagonismo destas exercitações bíblico-literárias, que convidam a ler a Bíblia como literatura, é muito próprio, não só em sedes teológicas, que se aproximam da literatura para dialogar com ela, há, também, no universo literário, um grande interesse por esta forma de aproximação. Um exemplo é o que o professor canadense Northrop Frye, desde a década de 40, fazia com seus alunos, nos cursos que dava na universidade de Toronto e que resultou na obra *O Grande Código: a bíblia e a literatura*. Atividade de Frye era aquela de crítico literário, que a partir da obra *O Paraíso perdido*, de John Milton, percebeu a necessidade de um curso que estudasse a Bíblia como um documento literário, em língua inglesa mesmo. A sua primeira experiência, neste âmbito, aparece na obra *Creation and recreation*, de 1980. Vai decorrer deste processo de entendimento, que existe um grande arquétipo de toda a literatura. Para Frye eram o antigo e o novo testamento, que ele chama de “o grande código da arte”. Era olhando para a Bíblia como literatura que as tipologias ganhavam espaço, para serem pensadas fora de seu significado simbólico-religioso, emergindo com todo o potencial que podia ser revelado, pelo arcabouço literário. A literatura na Bíblia era o tema de correlação que permitia aos alunos encontrar-se com as sagradas escrituras sem, contudo, precisarem, para isso, da fé e do conjunto de interpretação próprio do ambiente confessional.

---

<sup>124</sup> Sobre isso, ver: DIAS DA SILVA, C. *Leia a Bíblia como literatura*.

<sup>125</sup> “Estudos acerca da relação entre religião e literatura não são mais novidade no meio acadêmico. Análises literárias de textos sagrados e leituras teológicas de obras literárias procuram dar conta de uma relação incontestável entre a literatura e a religião. Principalmente os estudos de teologia e literatura já alcançaram considerável espaço e muitas obras, hoje, propõem reflexões teológicas a partir de clássicos da literatura universal. A aplicação da teoria literária à leitura dos textos bíblicos também já alcançou um estatuto notável; e muitas obras se dedicam hoje a esta perspectiva de leitura da Bíblia. Ainda outra perspectiva de estudos, mais centrada na literatura, procura notar como esta pode permitir uma maior compreensão do fenômeno religioso, ou de como ela expressa este fenômeno. Em outras palavras procura-se fazer uma interpretação das narrativas ficcionais, da poesia e do drama a partir de uma perspectiva religiosa”. (CARVALHO, V. *Religião e Literatura*, p. 34)

O nome “grande código” partiu da afirmação do poeta William Blake, para quem “A Bíblia é o grande código da Arte”.

Diz Blake em *Laocoon*: o texto bíblico é considerado o modelo poético máximo. Ao mesmo tempo, a leitura convencional da Bíblia é continuamente contestada em seus livros proféticos. Blake não via as Escrituras como textos estáveis, mas como textos que poderiam ser lidos de maneiras diferentes, até mesmo opostas entre si. Sendo textos abertos a interpretações diferentes, cada religião, cada povo, segundo Blake, apresenta a sua leitura da Bíblia.<sup>126</sup>

Para estudiosos como Northrop Frye, e outros que seguem por este mesmo caminho, as muitas imagens e figuras, que compõem as temáticas que estão regendo os textos bíblicos, são o ELO que vincula literatura e Bíblia. Uma característica a ser sublinhada é a preservação do lugar,<sup>127</sup> a partir do qual desenvolve sua atividade própria, ou seja, não estão em nenhum momento deixando de olhar para os textos sagrados com um interesse literário.

Com esta mesma forma de aproximação é que, do lado de cá do diálogo, o teólogo vai ao encontro da literatura. Para abrir caminho de entendimento sobre o que se pretende afirmar é necessário dizer que a atitude do teólogo deve ser aquela de conservar a literatura e, contudo, enquanto dialoga com ela, estar fazendo aquilo que é próprio seu, ou seja, teologia. Os temas de correlação são um atrelamento, que vincula teologia e literatura. No caminho contrário da estrada percorrida por Northrop Frye, enquanto teologia, é possível abrir as páginas das boas obras literárias e encontrar nelas as figuras imaginativas e tipologias que interessam. Foi o que muitos autores fizeram.<sup>128</sup>

A intenção de apresentar isto é mostrar que estudiosos que se propõe a tomar uma obra nas mãos e fazer este estudo teopoético, com método e rigor, o fazem sempre motivados por um ponto vinculante, para o qual dirigem sua atenção. Se eleger, normalmente, um tema de significativa relevância, que salta aos olhos durante a leitura, e, depois de destacar seu sentido naquela obra literária, se passa para um segundo momento, com rigor hermenêutico, a

---

<sup>126</sup> STEIL, J. *Tradução comentada de Milton de William Blake* p. 82.

<sup>127</sup> Sobre isso, ver: VILLAS BOAS, A. *Teologia em diálogo com a Literatura*, pp. 25-32.

<sup>128</sup> Ver cap. 1.

desenvolver significação, trazendo interfaces relevantes sobre as pessoas e sua realidade, o transcendente e o imanente.

A inspiração, a palavra, a busca de sentido da vida e das coisas, a necessidade de expressar coisas difíceis de se dizer, ou tão imateriais que a mente humana precisa de estímulo para gerar uma imagem a respeito.<sup>129</sup> Estas são afinidades que existem entre o fazer teológico e o literário. A interface entre as duas gera desenvolvimento, que supera o tecnicismo e o materialismo prático. Pois, há muito mais no mundo para ser dito do que, apenas, as coisas que se podem descrever e equalizar. Há coisas que se alcançam por meio do desenvolvimento de conceitos abstratos, difíceis de serem expressos.

---

<sup>129</sup> Sobre esse tema, ver: VILLAS BOAS, A. *Teologia em diálogo com a Literatura*.

### 3 HERMENÊUTICA DE PERSPECTIVA DIACONAL

Chamado essencial da atividade teológica é comunicar a mensagem que a Revelação do Deus de Jesus Cristo tem para o povo de Deus, destinatários desta mensagem são sempre aqueles a quem Deus escolheu. A partir disso é possível entender que existem duas estradas, que se abrem à frente da necessidade de comunicar a mensagem cristã ao mundo. A primeira diz respeito ao conteúdo, que precisa ser interpretado da maneira correta para que seja, na melhor linguagem possível, apresentada e compreendida pelos povos de todas as culturas, destinatários desta mensagem. A segunda diz respeito ao tempo e ao lugar, pois, conforme o tempo vai passando, as culturas vão se modificando, e vão se relacionando entre si, conforme a arte vai criando expressões, e conforme, também, o homem se permite adaptar, é preciso um arguido modo de interpretar.

A comunicação da mensagem cristã<sup>130</sup> tem uma tradição conhecida, é aquela da transmissão da fé e dos costumes, que formaram as comunidades, desde os seus primórdios, feita por meio da pregação do Evangelho e dos ensinamentos da Igreja nas praças, vilarejos, cidades, por onde os missionários passaram e por onde a Igreja foi se estabelecendo. Conforme se estabeleceu um processo mais elaborado de interpretação da mensagem, foi acontecendo, naturalmente, um processo de desenvolvimento das formas celebrativas e da maneira de professar esta fé recebida. A comunidade canta, celebra e reza. O Magistério e a Tradição foram, então, interpretando as realidades com as quais se deparava, à luz da mensagem do evangelho de Jesus Cristo. E, assim, os ensinamentos sobre a moral, os costumes e práticas, os símbolos e formas artísticas, que passaram a exprimir a mesma fé, se tornaram, também, instrumento desta mesma comunicação da mensagem do Reino de Deus. A Igreja alcançou as escolas e o mundo do trabalho, a mensagem era comunicada, também, dentro do ambiente familiar, feita de pai para filho.

Essa mensagem, deixada por Jesus Cristo aos seus discípulos, que, por suas vezes, transmitiram para aqueles que ouviram a sua pregação e aderiram a mensagem da fé, por meio do batismo e dos sacramentos, foi sendo, de

---

<sup>130</sup> Cf. LORTZ, J. *Storia Della Chiesa*; WOLTON, D. *Pensar la comunicación*.

geração em geração, pensada e elaborada, conforme as necessidades, do local e do tempo, foram exigindo. Foi assim durante o período patrístico da formulação da fé e dos conflitos, que foram despontar nos concílios e nas definições dogmáticas. Foi assim quando a mensagem passou do anúncio feito da maneira dos pescadores para um formato mais filosófico, próprio do ambiente helenístico dos primeiros séculos. Mas foi assim, também, com o passar do tempo até os dias atuais. A teologia sempre esteve preocupada em fazer com que a mensagem de Jesus Cristo fosse transmitida e interpretada.

A interpretação da mensagem revelada por Deus ao mundo é a atividade que, em tempos como os coevos, mais, constantemente, precisa ser atualizada. Isto porque, a cada cinco ou dez anos, o que tem se constatado é que é muito rápida e intensa a mudança do contexto vital. Mudaram, e mudaram muito, os meios de comunicação. Passaram da forma escrita para aquela ouvida nas rádios e vista e ouvida na TV, e agora, mais recentemente, com o *boom* do ambiente virtual, que a internet propiciou. As redes sociais e os muitos sites e blogs tornaram a comunicação muito rápida. É evidente que, no meio disso, o maior dos riscos é aquele de contaminar a fidelidade à mensagem original, por erros na forma de usar a linguagem e o meio de comunicação, pela pressa ou pela vaidade. Mas a pior de todas é aquela comunicação errada, feita para agradar o interlocutor e alcançar reconhecimento a custo da integridade do conteúdo transmitido.<sup>131</sup>

Na teologia, as atividades de interpretação são conduzidas pela hermenêutica.<sup>132</sup> Contudo, a hermenêutica teológica tem um carácter muito próprio. Ela recebe e respeita a contribuição das hermenêuticas filosófica, literária, histórica, entre outras, e, ainda assim, percorre um caminho,

---

<sup>131</sup> Cf. CEI. *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*; WHITE, R. *Evangelizzazione e media*.

<sup>132</sup> “O termo *hermenêutica* tem sua origem na expressão grega *hermeneutiké* (téchne). Seu registro mais antigo encontra-se em Platão (Epin. 975c 4-8). O *hermeneús* é o tradutor-intérprete, e *hermeneúein* significa, em grego, tanto ‘interpretar’ como ‘comunicar’ e ‘explicar’. Somente no decorrer da história da hermenêutica é que o problema da compreensão e seu conceito foram colocados no centro da hermenêutica. Originalmente, tratava-se da arte de significação, de esboçar um todo significante a partir de signos inicialmente desprovidos de significado. Por isso, em Platão, a hermenêutica está ao lado da semântica, isto é, próxima à interpretação de sinais dos deuses ou da interpretação dos sonhos”. (KÖRTNER, U. *Introdução à hermenêutica teológica*, p. 11)

necessariamente, autônomo com relação a estas. Isto acontece para evitar aquilo que Werner<sup>133</sup> chama de heterodeterminação hermenêutica.

Para relacionar-se com as demais expressões da hermenêutica, Werner<sup>134</sup> postula que se faz necessário sugerir uma *hermenêutica intercultural* ao pensamento teológico e, para tanto, é preciso sugerir a hermenêutica como diálogo. Diálogo capaz de penetrar em profundidade no texto e, em mesmo nível, ser capaz de entrar em contato com as múltiplas realidades que formam o contexto da realidade, as circunstâncias em que vive o homem.

### 3.1 A QUESTÃO HERMENÊUTICA E A PROPOSTA DE UMA HERMENÊUTICA INTERCULTURAL

A proposta de uma hermenêutica intercultural significa, aqui, não uma heterodoxia que misture as várias teorias e críticas hermenêuticas disponíveis, até criar uma coisa nova, amalgamação de todas elas. A proposta, nesta tese, é uma hermenêutica intercultural, integralmente, arraigada naquilo que a própria hermenêutica teológica foi desenvolvendo, por identidade epistemológica. A partir desta identidade, e sem nunca a abandonar, ser capaz de integrar os elementos que contribuem, vindos, basicamente, de outras duas doutrinas hermenêuticas, aquela filosófica e aquela literária. Isto para a interculturalidade, no que tange a teopoética.

A hermenêutica teológica é, marcadamente, distinta das outras, justamente pelo fato de a fé estar como um elemento inalienável da sua atividade de interpretação e de busca do sentido. Se o sentido é aquele da fé, conforme afirma Körtner.<sup>135</sup>

A questão hermenêutica articula a teologia com as demais ciências humanas e sociais, especialmente com a história e a literatura, mas também com o direito e a filosofia. Dessa, no entanto, a teologia se diferencia por estar restrita por sua própria essência a determinados textos, que têm autoridade canônica para a fé cristã e para a igreja como comunidade dos fiéis. A explicação para isso é o fato de que a

---

<sup>133</sup> WERNER, J. *O Caráter hermenêutico da teologia*, p. 46.

<sup>134</sup> WERNER, J. *O Caráter hermenêutico da teologia*, p. 64.

<sup>135</sup> KÖRTNER, U. *Introdução à hermenêutica teológica*, pp. 28-29.

relação cristã com Deus - a fé - é duplamente mediada, pois na compreensão cristã ela somente existe na forma de uma relação de fé com Jesus de Nazaré como evento de Revelação definitivo. Por sua vez, através da mediação histórica, a fé entra numa relação de simultaneidade com esse evento do passado. Porém o meio da mediação através do qual se visa à simultaneidade é a proclamação cristã (no sentido mais amplo imaginável da palavra), a qual (novamente no sentido mais amplo, superando o âmbito da comunicação verbal) tem característica de alocação (mensagem de fé).

A hermenêutica teológica é cadenciada por um sentido de caráter vital, que não busca encontrar, apenas, o significado interpretativo para questões sobre o sentido da vida, ela apresenta perguntas ao texto que questionam sobre Deus e sobre o dizer de Deus. Apresenta, ainda, questões da humanidade para Deus. Assim, não é uma interpretação, meramente, contextual e textual e, sim, uma interpretação de caráter salvífico e cristológico. A hermenêutica teológica não pode, em momento algum, dispor, abrir mão, destas duas realidades. Porque é soteriológica e, fundamentalmente, cristológica é que ela se torna antropológica para a teologia, do contrário seria regida, simplesmente, por aquela hermenêutica filosófica e literária que já está consolidada.

### **3.1.1 O surgimento da hermenêutica filosófica moderna**

Um pensador que, ao rechaçar que a teologia possui uma hermenêutica própria, negando-lhe uma autoridade de fora do texto, que faça referência a uma inspiração divina, mas que, por isso mesmo, abriu caminhos para a hermenêutica moderna, foi Friedrich Schleiermacher. Schleiermacher, já imerso no contexto do século XIX, é relevante, a partir do fato de que, até então, a hermenêutica era instrumento a que se fazia recurso, simplesmente, quando havia dificuldade para a interpretação de um texto; a partir de agora, ela passa a ser pensada com um caráter mais científico e de rigor. Isso porque, para Schleiermacher, todo o texto vem explicado no seu sentido individual, seja um texto qualquer como, também, aquele bíblico, a aquisição de sentido não acontece por conta própria, precisa ser buscada, e, para tanto, se serve dos meios linguísticos que existem. De forma breve, se poderia dizer que, para

Schleiermacher, existem, apenas, dois aspectos a serem levados em conta, aquele técnico e aquele psicológico, e que do texto se conhece só aproximadamente e nunca completamente. Schleiermacher teve um aluno, August Boeckh, que postulou que a hermenêutica é o método principal das ciências da filosofia, enquanto Wilhem Dilthey<sup>136</sup> era até mais genérico, postulando que a hermenêutica é a base de todas as ciências humanas. Mas para Dilthey, a busca por aquisição de sentido tinha a ver, diretamente, com a compreensão da própria vida e, portanto, o interesse direto está na consciência histórica do texto.

Esse primeiro momento, que está no início das questões da hermenêutica moderna, vai passar por uma mudança, a partir do século XX, e um dos principais responsáveis por isso foi Martin Heidegger, que, na obra *Ser e Tempo*, publicada em 1927, doutrinou que existem dois significados possíveis de se adquirir: o primeiro é a estrutura existencial radical do ser-aí; o segundo, um dos muitos possíveis modos de conhecê-lo. Heidegger nomeia essa concepção da ideia de “hermenêutica da existência” (*Dasein*), e Apel afirma, com razão, que, “no lugar da Vida de Dilthey, Heidegger coloca o Ser. A compreensão (*Verstehen*) é, para ele, a base de toda interpretação; ela é co-original com nossa existência e, por isso, ontologicamente fundamental”.<sup>137</sup>

De fato, é preciso reconhecer que esse pensamento é muito simpático ao que mais à frente será proposto. O processo de aquisição do sentido na busca da compreensão, para Heidegger, é predeterminado pelas circunstâncias, palavra que ele não usa, prefere a expressão “contextualmente predeterminado”. Werner<sup>138</sup> afirma que são três os planos em que a hermenêutica teológica acolhe o pensamento de Heidegger: o primeiro, sobre as possibilidades existenciais do homem, que decide a favor ou contra uma vida autêntica; o segundo, que foi muito acolhido pelos pensadores da nova hermenêutica, é o seu sistema de

---

<sup>136</sup> “Em *O nascimento da hermenêutica* (1900), Dilthey também retoma o círculo hermenêutico de Schleiermacher: das palavras isoladas e de suas relações deve ser entendido o todo de uma obra, diz Dilthey, mas a própria compreensão das partes já pressupõe o todo. Por essa razão, o requisito desse processo é o pré-entendimento (I): entendemos algo na medida em que o comparamos com algo que já conhecemos. Ou seja, o círculo hermenêutico pressupõe um campo de entendimentos compartilhados entre o ouvinte e o orador, sem o qual não se é capaz de nele ingressar”. (ALBERTI, V. *A existência na história*, p. 9)

<sup>137</sup> ALBERTI, V. *A existência na história*, p. 15.

<sup>138</sup> Cf. WERNER, J. *O Caráter hermenêutico da teologia*, p. 53.

reflexão sobre a linguagem; e, por fim, o terceiro diz respeito às conclusões que apresenta sobre o condicionamento hermenêutico da existência.<sup>139</sup>

Um pensador que vai surgir na esteira de Heidegger é o alemão Hans-Georg Gadamer, cuja doutrina hermenêutica, também, tem um caráter filosófico, que se pode ler na obra *Verdade e método*, publicada em 1960. Para ele, a característica principal do processo de compreensão é aquela do diálogo. Um fato a ser salientado é que se pode constatar uma ausência ontológica muito assistida, porém, nas suas ideias existe o importante reconhecimento da consciência histórica que os efeitos da aquisição de sentido trazem.<sup>140</sup> Se for possível resumir, o principal caráter filosófico desse pensamento é a fusão do texto com o leitor e, assim, a hermenêutica se torna o campo privilegiado para que o sujeito descubra a verdade.<sup>141</sup> Uma constatação é que, até aqui, os autores apresentados passam por uma generalização do conceito de compreensão. Mas, em contemporâneo a Gadamer, será significativo o extenso trabalho do francês Paul Ricoeur. Ele não se afasta tanto de Gadamer, na verdade, seu sistema hermenêutico foi muito mais amplo, mas a ideia de que o texto é portador de sentido, como Gadamer oferecia, era carente de uma

---

<sup>139</sup> A influência da hermenêutica filosófica nesse processo de desenvolvimento do século XX, que por muito tempo teve domínio do pensamento de Heidegger, mas já, há um tempo, ficou superado, teve ainda o processo de síntese na discussão entre hermenêutica e semiótica; encontra respaldo e desenvolvimento, principalmente, no pensador e autor, Nobel de Literatura, Umberto Eco, que abordou a questão do *ser*, muito próprio da fenomenologia que Heidegger usa, mas não aceita, a distinção entre ser e ente.

<sup>140</sup> “Martin Heidegger, em *Ser e Tempo*, levou a historicidade do *Dasein* humano a contextos fundamentais de questionamento. A problemática da história viu-se assim liberta das pressuposições ontológicas, sob as quais era vista também por Dilthey. Demonstrou que o ser não significa sempre e necessariamente objetividade (*Gegenständlichkeit*), mas que importa sobretudo ‘elaborar a diferença genérica entre o ôntico e o histórico’. O ser do *Dasein* é um ser histórico. Isto significa, porém, que não está dado como a existência dos objetos da ciência da natureza, mas de modo mais vulnerável e oscilante do que estes. A historicidade, isto é, a temporalidade é ser em sentido mais originário do que o ser simplesmente dado, que a ciência natural busca conhecer. Há uma razão histórica somente porque o *Dasein* tem caráter temporal e histórico. Há uma história do mundo somente porque este *Dasein* temporal do homem ‘tem um mundo’. Há uma cronologia somente porque o próprio *Dasein* histórico do homem é tempo”. (GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II*. p.45)

<sup>141</sup> “A filosofia hermenêutica de Gadamer foi radicalmente rejeitada por Jacques Derrida (1930-2004) e outros representantes do desconstrutivismo. Se Heidegger, seguindo a linha de Nietzsche, já havia postulado o fim da metafísica e declarado como tarefa da filosofia superar essa ‘distorção’ persistente, para Derrida a hermenêutica filosófica de Gadamer ainda pertence ao contexto a ser superado da metafísica por insistir na ideia da identidade do sentido linguístico. Na verdade, o sentido de manifestações linguísticas passaria por uma transformação a cada novo ato de fala. Para essa diferença insolúvel, Derrida cunhou o neologismo *différance*. Em resposta à crítica de Derrida, Gadamer argumentou que a ideia do sentido linguístico em permanente mutação pode ser integrada ao conceito de uma hermenêutica filosófica”. (KÖRTNER, U. *Introdução à hermenêutica teológica*, p. 19) Sobre isso, ver: GOMES, T. *Desconstrução e heterodoxia linguística em Jacques Derrida*.

explicação mais sólida,<sup>142</sup> de sobre como a composição e a recepção colaboram no processo de aquisição de sentido.

Paul Ricoeur afirma em *A hermenêutica bíblica* que a hermenêutica é filha da distância, pelo fato de estar separada do evento original em que o texto “se deu” e separados pelo tempo e pela cultura, no caso de textos longínquos.

Ricoeur vai partir para a busca de uma crítica da ideologia, no contexto entre composição e receptor, como fez Gadamer, e orientar para a necessidade de que a interpretação precisa, necessariamente, passar pelo ato de compreender, de explicar e de interpretar. Isso respeita, certamente, à consciência histórica, mas mais importante é que, a partir de agora, os elementos da linguagem vêm assistidos por uma consciência estética, e, assim, se pode falar de uma eficácia estética do texto. Ricoeur desenvolve sua teoria do texto “ao redor de quatro categorias: 1) a efetuação da linguagem como discurso; 2) a explicitação do discurso como obra; 3) a projeção pela obra de um mundo, o “mundo do texto”; 4) a mediação deste mundo na compreensão do si”.<sup>143</sup>

Uma importante contribuição vinda de Ricoeur é que, para ele, a leitura de um texto nunca é, apenas, a leitura de um texto, é a leitura de si, diante de um texto. Trata-se não apenas de compreender, trata-se, também, de compreender-se:

Para Ricoeur, todo texto projeta um “mundo”, o mundo do texto. O filósofo francês constrói esta noção num diálogo com o estruturalismo e a filosofia da linguagem. O mundo do texto, diz ele, não corresponde ao mundo da linguagem ordinária, que visa ao mundo como ser-dado, mas ao da linguagem poética, que capta o mundo como poder-ser, re-criação. O ato de leitura torna possível a apreensão da proposição de mundo que o texto abre diante do leitor para que ele possa nele se

---

<sup>142</sup>“Não penso que exista entre a hermenêutica e a epistemologia uma diferença de duas metodologias, dois projetos de inteligibilidade; as duas perspectivas cruzam-se sem cessar, interferindo constantemente e, em primeiro lugar, porque o termo ‘hermenêutica’ subsume pelo menos três coisas: métodos precisos que comportam regras rigorosas – é o caso da filologia e da exegese dos grandes textos clássicos, como a jurisprudência; em seguida, uma reflexão sobre a própria natureza do próprio compreender, as suas condições e seu funcionamento; finalmente, um eixo mais ambicioso, uma espécie de ‘filosofia’ que se apresenta como outra via da inteligibilidade, e que pretende compreender as condutas científicas melhor do que elas próprias conseguiram, acantonando-os nos limites de uma espécie de ‘metodologismo’. É um pouco a posição adotada por Gadamer, em relação à qual me distanciei”. (RICOEUR, *A crítica e a convicção*, p. 105)

<sup>143</sup> De MORI, G. *A teoria do texto e da narração de Paul Ricoeur e sua fecundidade para a teologia*, p. 42.

projetar. O mundo do texto é um horizonte global, uma totalidade de significações, que Gadamer denomina “a coisa do texto”.<sup>144</sup>

No seu projeto filosófico, Ricoeur encontrou um caminho de contato com a exegese bíblica e se identifica muito com a contribuição dos autores acima, e de outros tantos, na hermenêutica teológica.

### 3.1.2 Breve introdução da hermenêutica teológica moderna

A questão da hermenêutica teológica surge da preocupação com a reta interpretação dos textos sagrados, mas depois se estende para o ambiente mais amplo do fazer teológico. A Palavra de Deus é pronunciada em linguagem humana e na história. Portanto, a hermenêutica bíblica é importante para entender a dimensão teológica sobre a interpretação e o sentido, mas é preciso perceber que a teologia não reduz a hermenêutica, apenas, à hermenêutica bíblica.

Para voltar ao foco central da proposta de hermenêutica como *hermenêutica intercultural*, é preciso dar um consistente espaço ao pensamento desenvolvido na teologia, onde a práxis interpretativa surge como fazer teológico. Com isso, é preciso trazer a contribuição de relevantes nomes como os de: Ernst Fuchs, Gerhard Eberling e Paul Tillich, Karl Barth, Bultman, David Tracy e Claude Geffré.<sup>145</sup> Visto que existe um vínculo muito estreito entre aquela hermenêutica filosófica com a teológica, foram estes teólogos que apresentaram importantes questionamentos sobre o risco do reducionismo, da limitação e da heterodeterminação do fazer interpretativo teológico, atados às definições do

---

<sup>144</sup> De MORI, G. *A teoria do texto e da narração de Paul Ricoeur e sua fecundidade para a teologia*, p. 46.

<sup>145</sup> No período primitivo do cristianismo, a questão sobre a compreensão da Sagrada Escritura encontra início nos séculos II e III, com as Escolas alexandrina e antioquena que se controvertiam na questão de interpretar a Sagrada Escritura, uma pretendendo encontrar o sentido literal dos textos sagrados (Antioquia) e outra, aquele sentido espiritual (Alexandria), por meio de uma interpretação assistida pelos recursos da linguagem simbólico-alegórica. A história viu, posteriormente, a interpretação dos textos sagrados em comparação aos princípios fundamentais da teologia na alta escolástica, os protestos de Lutero com o princípio da *sola scriptura*, o advento iluminista e o novo paradigma do pensamento kantiano, e viu, ainda, o surgimento da questão do Jesus histórico, quando, em 1835, David Friedrich Strauss publicou *A vida de Jesus*.

pensamento hermenêutico filosófico. Os principais responsáveis por levantar os primeiros questionamentos neste campo foram: Karl Barth e Rudolf Bultmann. A hermenêutica teológica moderna teve importante retomada como uma reação de manifestação contrária ao movimento histórico-crítico, com representação em Adolf von Harnack, que propõe a observação dos textos da Sagrada Escritura, pelo critério histórico-crítico. O primeiro é Karl Barth, com o livro *Epístola aos romanos*, de 1919.

É possível constatar o seguimento de duas tendências entre as proposições barthianas e bultmannianas<sup>146</sup>: A hermenêutica de Barth pode ser caracterizada como uma abordagem centrada na revelação, enquanto a hermenêutica de Bultmann pode ser considerada uma abordagem voltada para a compreensão dos significados. Essas diferenças estão enraizadas nas tradições alexandrina e antioquena e continuam se manifestando ao longo do século XX.

Seguindo a tradição de Alexandria, Barth e seus seguidores neobarthianos e pós-liberais afirmam que a interpretação da Bíblia deve partir de uma perspectiva teológica clara, enquanto Bultmann busca uma interpretação que explique os signos linguísticos à luz de uma perspectiva iluminista de compreensão. No entanto, nota-se que a hermenêutica de Bultmann ainda não dedica suficiente atenção à mediação linguística de todos os signos no processo de interpretação, conforme observado enfaticamente por Ricoeur.

Por um lado, Rudolf Bultmann<sup>147</sup> desenvolve seu pensamento teológico em busca daquilo que chamou de “demitologização” da mensagem do Novo Testamento, com foco na interpretação bíblica, apresentando um programa teológico existencial, focado no que o texto *Vorverständnis* tenha para falar com o homem contemporâneo, qual o seu sentido mais profundo para a vida, o seu *Lebensverhältnis*. Por outro, Karl Barth<sup>148</sup> se apresenta afirmando o caráter transcendente da Escritura como Palavra de Deus e a acolhida pelo homem desta palavra autorrevelada, em Jesus Cristo, na fé. Ainda dentro deste cenário

---

<sup>146</sup> Cf. FERRARIS, M. *Storia dell'ermeneutica*.

<sup>147</sup> Cf. BULTMANN, R. *Crer e compreender*; BULTMANN, R. *Demitologização coletânea de ensaios*; BULTMANN, R. *Jesus Cristo e mitologia*; MACKINTOSH, H. *Correntes teológicas contemporâneas*, pp. 363-374; CASTELLI, E. *Il problema della demitizzazione*; FERRARIS, M. *Storia dell'ermeneutica*.

<sup>148</sup> Cf. BARTH, K. *Carta aos romanos*; FERRARIS, M. *Storia dell'ermeneutica*.

da teologia protestante, irá surgir quem entenda a hermenêutica como a essência da teologia. Nesta direção, dois teólogos que buscam superar o pensamento de Bultmann são Ernst Fuchs<sup>149</sup> e Gerhard Eberling.<sup>150</sup>

A contribuição de ambos é importante porque, já na década de 50, publicaram seus estudos, propondo que o principal esforço da teologia tem que ser aquele da interpretação dos textos.<sup>151</sup> Para Fuchs, a interpretação da Escritura deve partir de um princípio neutro, “no caso dos textos do Novo Testamento, não pode, por um lado, pressupor a fé, pois isso inviabilizaria sua compreensão científica, e, por outro, não pode excluí-la, pois tais textos apelam à fé”.<sup>152</sup> Eberling<sup>153</sup> também compreende que a hermenêutica não é apenas um instrumento para a exegese e, sim, elemento que compõem o processo do pensamento teológico. Contudo, eles afirmam isso antes do livro de Gadamer, que só foi publicado em 1960.

A motivação que movimenta a questão hermenêutica será sempre a questão do sentido do texto e a da interpretação, que se defrontam com duas importantes questões: a historicidade e o sentido da fé. Um análogo debate no ambiente teológico católico foi travado entre o filósofo Maurice Blondel, defensor da tradição e da doutrina da Igreja sobre os textos sagrados, e o modernista Alfred Loisy, entusiasta do método histórico-crítico. Em 1907, a Igreja encerrou o debate ao condenar o modernismo, no decreto do Santo Ofício *Lamentabili*, publicado em 03 de julho, e na encíclica de Pio X *Pascendi dominici gregis*, publicada, logo depois, em 08 de setembro. Assim, a questão ficou resolvida, ou ao menos fechada, até 1943, quando Pio XII publicou a encíclica *Divino Afflante Spiritu*, que dava permissão para o estudo e o uso de métodos científicos de

---

<sup>149</sup> Entre as obras de FUCHS estão *Hermeneutik* e *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*.

<sup>150</sup> Entre as obras de EBELING estão *Das Wesen des christlichen Glaubens, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Theologie und Verkündigung e Wort und Glaube*.

<sup>151</sup> Algo importante: o que os protestantes consideram teologia (sistemática) não é o mesmo para os católicos. Para os protestantes, teologia sistemática é, basicamente, o que os católicos chamam de teologia bíblica. E, por isso, esta afirmação. A questão é saber até que ponto ela pode servir para a teologia católica. Por conseguinte, a maioria dos "exegetas" não católicos, hoje, não fazem exegese e sim hermenêutica.

<sup>152</sup> De MORI. G. *Crer e interpretar*, p. 818.

<sup>153</sup> “Em teologia, a hermenêutica é ‘doutrina da Palavra de Deus’. Como Fuchs, Ebeling revaloriza o Jesus histórico. Segundo ele, foi em Jesus que Deus falou à humanidade, tornando-se compreensível. Mais que o termo querigma, ele prefere a expressão ‘evento-da-palavra’, pois ela mantém em estreita relação a palavra de Jesus e a palavra da Igreja. A teologia hermenêutica exige responsabilidade e representa uma tarefa de teologia fundamental”. (de MORI. G. *Crer e interpretar*, p. 818)

investigação e interpretação para a Sagrada Escritura, que vai resultar na constituição promulgada por Paulo VI, no Concílio Vaticano II, a *Dei Verbum*.

O Concílio Vaticano II (DV 12) sublinhou, por um lado, o estudo dos gêneros literários e a contextualização, indicando três critérios para que a Escritura seja interpretada no mesmo Espírito em que foi escrita: 1) interpretar o texto, tendo presente a unidade de toda a Escritura (exegese canônica); 2) ter presente a Tradição viva de toda a Igreja; 3) observar a analogia da fé. E para que se possa falar em exegese teológica, é mister observar os dois níveis metodológicos, histórico-crítico e teológico.<sup>154</sup>

Esse ambiente da teologia hermenêutica, como dito já mais acima, não ficou restrito às questões exegéticas e aos instrumentais relacionados ao texto da Sagrada Escritura. Uma importante participação da hermenêutica, dentro do debate teológico contemporâneo, foi herdada pela atividade de David Tracy,<sup>155</sup> teólogo católico nascido nos Estados Unidos, empenhado nas questões sobre teologia pública. Tracy organiza seu sistema de pensamento hermenêutico fundado sobre a afirmação e necessidade da relação recíproca entre a hermenêutica filosófica e aquela teológica, que parte do reconhecimento da universalidade de Deus, de forma a afirmar que tudo o que tem a ver com Deus tem a ver com o mundo todo. Isso resulta num pensamento que compreende que buscar o sentido vital tem um valor fundamental para a existência humana e, em mesma medida, para a existência teológica. “Todo teólogo se dirige a três

---

<sup>154</sup> KONINGS, J. A. “*Verbum Domini*” e a hermenêutica bíblica, p. 39.

<sup>155</sup> “Desde sua tese doutoral, no final dos anos 1960, David Tracy tem se dedicado a questões de base hermenêutica, epistemológica e metodológica em teologia. *The Achievement of Bernard Lonergan* (1970) é o livro resultado de sua tese, no qual se dedica ao pensamento de seu professor, explorando questões de método. Em 1975, com *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* e, especialmente, com *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (1981), o autor postula uma refinada hermenêutica teológica revisionista que concebe uma metodologia de correlação crítica entre a interpretação da condição humana e do fato religioso na situação contemporânea e a interpretação dos clássicos da religião, da arte e da razão. Essa base dialógica e interdisciplinar percorre outras produções do autor que seguem aprofundando elementos-chave de seu pensamento como em *Talking about God: Doing Theology in the Context of Modern Pluralism* (1983, com John Cobb, uma das principais referências da assim chamada teologia do processo), *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* ([1987] 1994), *Dialogue with the Other: The Inter-religious Dialogue* (1990) e em *On Naming the Present: God, Hermeneutics, and Church* (1994, uma coletânea de artigos anteriormente publicados na Revista *Concilium*, onde Tracy atuou de modo intenso durante décadas)”. (ZEFERINO, J. *Uma leitura de David Tracy sobre a análise de modelos teológicos*, p. 325)

realidades sociais distintas e relacionadas: a sociedade mais ampla, a academia e a igreja. Um desses públicos será o destinatário principal, ainda que, raramente, exclusivo”.<sup>156</sup> E para isso, a palavra central do seu pensamento teológico é, justamente, a interpretação. A interpretação da mensagem de Deus, dentro do contexto do sentido da vida da pessoa que a recebe. Mensagem que recebe inserido na esfera pública da vida. De fato, uma compreensão mais ampla de seus escritos demonstra que, para Tracy, a hermenêutica ocupa o papel central do fazer teológico do século XX.

Importante teólogo que propõe a hermenêutica no contexto do fenômeno da Revelação, na esfera do pluralismo religioso, é Claude Geffré,<sup>157</sup> que busca provocar a chamada virada hermenêutica da teologia. A teologia como um novo paradigma teológico, a partir de 1972, na obra *Uma nova era da teologia*. Seu estudo é de uma atividade redacional intensa, se desenvolveu e se mostrou bem consolidado nas obras *O cristianismo sob o risco da interpretação* (1983) e *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia* (2001). Geffré orienta seu pensamento a partir do conceito fundamental de correlação, desenvolvido por Paul Tillich<sup>158</sup> em sua teologia da cultura. Segundo Geffré: “o ponto de partida da teologia como hermenêutica não é um conjunto de proposições imutáveis de fé, mas a pluralidade das escrituras compreendidas dentro do campo hermenêutico aberto pelo evento Jesus Cristo”.<sup>159</sup> Assim a hermenêutica teológica consiste em uma reflexão crítica sobre a interpretação teológica na comunidade de fé, levando em conta a variedade de possibilidades de interpretação, o que considera não apenas o texto em si, é importante também a experiência histórica e aquela cultural que a comunidade cristã acumulou. Segundo Gomes.<sup>160</sup>

---

<sup>156</sup> TRACY, D. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*, p. 23. Para conhecer mais sobre Claude Geffré: GOMES, T. *Hermenêutica teológica da revelação*; GOMES, T. *O logos hermenêutico em teologia*.

<sup>157</sup> “Em 2001, Claude Geffré publicou o livro *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la héologie*, no qual propunha a hermenêutica como novo paradigma para o pensar teológico contemporâneo. Sob certo ponto de vista, desde que a teologia, sobretudo na corrente protestante liberal alemã do século XIX, assumiu a virada moderna da subjetividade, esse “tournant” já lhe era constitutivo”. (de MORI, G. *Crer e interpretar*, p. 807)

<sup>158</sup> Vide C. 1.

<sup>159</sup> GEFFRÉ, C. Como fazer teologia hoje. p. 68.

<sup>160</sup> GOMES, T. *A teologia hermenêutica de Claude Geffré e a sua relevância para a teologia da revelação*, p. 41.

A teologia hermenêutica toma como ponto de partida um texto, seja ele escriturístico ou tradicional, procurando compreendê-lo, inserindo-se na mesma tradição que o suscitou. A tradição linguística na qual nos inscrevemos é a plataforma hermenêutica como condição de possibilidade para a compreensão textual.

Hermenêutica passa a ser não apenas o exercício da interpretação dos textos e da aquisição de sentido, na hermenêutica teológica, tanto as sagradas escrituras como os demais textos, que compõem a doutrina e os ensinamentos da fé, são tomados como atividade do fazer teológico. O que importa destacar é resumível em três pontos. O primeiro é que o texto não é, apenas, texto, ele é fonte de aquisição de sentido para o leitor, seja ele um indivíduo ou uma comunidade que se reúne para ler, dentro de seu contexto de cultura e tempo. O segundo ponto traz aquilo que podemos chamar de exigências posteriores, que salientam que a experiência hermenêutica é produtora de entendimento sobre aquilo que nos cerca e, se o entendemos, necessariamente aquilo nos integra. E o terceiro ponto é, exatamente, a missão de cristão, que resta após os dois primeiros pontos. E qual missão permanece? É a partir deste entendimento que a literatura demonstra uma significativa interface diante da teologia.

### **3.1.3 Orientação da questão hermenêutica para o campo literário**

É inserindo-se no contexto da hermenêutica teológica, como fazer hermenêutico intercultural, em diálogo com a literatura, que a hermenêutica desponta, para esta tese, como elemento essencial do diálogo entre a teologia e a arte em geral, mas, por delimitação do tema, a abordagem que se segue olha, especificamente, para a arte da narração romântica e poética. Uma hermenêutica que interpreta o texto romântico dentro do contexto das vivências humanas, das circunstâncias em que a obra, o autor e o leitor estão, necessária e historicamente, imersos. Uma hermenêutica de sentido vital, de sentido tão humano quanto possível, orientado pelo sentido da fé cristã. Assim, o texto sagrado do cristianismo e o texto romântico das obras literárias se encontram no meio do fazer teológico intercultural, próprio da teopoética, ao passo que o sentido destes textos se encontra e se correlaciona.

Para a hermenêutica teológica o círculo da pergunta e da resposta é componente elementar. A teologia pergunta por Deus ou pela maneira como as pessoas, na história e no presente, perguntam por Deus ou falam de Deus. A pergunta por Deus, no entanto, é tão inevitável quanto falar sobre Deus. Talvez seja mesmo possível que o ser humano não possa deixar de perguntar por sentido. A pergunta pelo sentido da vida, entretanto, não é simplesmente idêntica à pergunta por Deus, e nem todas as respostas à pergunta pelo sentido podem ser interpretadas religiosamente. A religião é uma possibilidade entre outras, mas não a única, para lidar com perguntas sobre o sentido e com experiências que não fazem sentido. A teologia como pensamento sobre Deus vê-se hoje duplamente desafiada: por um lado, pelo ceticismo contemporâneo, que duvida da existência e do poder de ação de Deus; por outro, pelo pluralismo (pós-moderno), que tanto pode equivaler a uma religião sincretista sem Deus como a uma nova forma de politeísmo.<sup>161</sup>

O questionamento de Körtner é aqui, amplamente, compartilhado. De fato, a hermenêutica teológica, hoje, tem diante de si um homem diferente e distanciado da presença natural do Deus de Jesus Cristo no seu cotidiano e distinto da *forma mentis* do homem clássico presente nas sociedades passadas. O que afeta, diretamente, seus hábitos e suas decisões mais profundas. E essa constatação vai mais além quando se percebe que mais problemático que a presença de um ateísmo é a do relativismo cristão de manifestação teísta. Portanto, não é um truísmo considerar que a pessoa média, com quem a teologia busca interlocução, se pergunte sobre Deus e, se se pergunta, não é da mesma forma dado por descontado que o Deus a quem fazem alusão é aquele que nossa teologia compreende pelo Deus da Revelação cristã.

Para isso é que a literatura aparece como instrumento que presta uma diaconia à teologia, ela é reflexo do homem universal e atemporal, e modelo de paradigma para uma realidade que existe de fato. A realidade do romance está espelhada na realidade vital.

Dito isso, é preciso explicar que, o texto, no caso do diálogo entre a teologia e a literatura, a que se deve fazer referência, para buscar uma interpretação, é aquele romântico, literário, de carácter narrativo ou poético, e, portanto, não se está falando do texto canônico da Sagrada Escritura. Logo, é preciso aplicar as regras próprias do instrumento e do procedimento hermenêutico, que dizem respeito à hermenêutica literária. A hermenêutica

---

<sup>161</sup> KÖRTNER, U. *Introdução à hermenêutica teológica*, pp. 243-244.

teológica se faz intercultural, no processo de interpretação e de aquisição de sentido que os temas de correlação, presentes naquela literatura, coincidem com os temas pertinentes à mensagem cristã.

Os temas pertinentes à mensagem cristã são, latitudinalmente, amplos, pois toda a questão sobre o mundo e sobre a humanidade interessam à teologia, tanto quanto interessam à teologia os temas próprios dos textos inspirados e reconhecidos canonicamente. E mesmo onde, aparentemente, a teologia não pareça encontrar matéria, resulta, metodologicamente, improvável que a teopoética abra mão de tal texto, sem antes perscrutá-lo atentamente.

A proposta de uma hermenêutica intercultural, que preserve a hermenêutica teológica de uma héterodeterminação, oriunda da filosofia, deve também preservar e respeitar o processo de interpretação do texto literário, e, portanto, respeitar a doutrina da hermenêutica literária, para não correr o risco de degenerar o texto, desrespeitando aquelas que são suas características narrativas. Características pensadas e definidas a partir do autor do romance, mas que são sensíveis o suficiente para que a interculturalidade perscrute a possibilidade de dizer “Deus” e o dizer de Deus, mesmo a partir do texto romântico.

Afirmar isto não desqualifica sua liberdade e autonomia artística. Sempre é preciso recordar que, em teopoética, uma regra de ouro é respeitar aquilo que o texto diz. Ninguém deve “colocar palavras na boca do autor”, fazê-lo dizer aquilo que nunca disse. Confessar uma fé que não tenha confessado. A posição da literatura é intocável, deve ser, sempre, o lugar da expressão artística humana, por meio da escrita e da fantasia. Isto, contudo, não restringe a possibilidade dialogal de ela ser veículo e porta para um diálogo da teologia com seus leitores. Não se deve “batizar a literatura” forçosamente.

A tese de que a literatura presta uma diaconia para a teologia, por meio de uma antropologia teológica, só se sustentará se a transição do sentido narrativo para o processo interpretativo, que a teologia vai propor, não a subjugar. Ou seja, a diaconia da literatura não é uma subposição do texto narrativo, é, sim, veículo que leva consigo, em sua narrativa, um acesso de ingresso para que o homem, leitor interessado deste bom texto, possa se deparar com a gama de sentido e de interpretação que interessa à teologia hermenêutica.

Cada texto precisa ser tratado por quem opera a práxis teológica com a nobreza e a sacralidade próprias com as quais foi concebido. Do contrário, a caridade e a honestidade com os quais o agir teológico se aproxima, quando dialoga com outras importantes áreas do conhecimento e do produzir cultural, virão a faltar.<sup>162</sup>

### 3.1.4 Diaconia como serviço-espontâneo

No processo de escolha do termo mais adequado para expressar aquilo que a literatura faz/gera/causa/desperta diante do leitor e da realidade do leitor, a palavra mais adequada se mostrou ser diaconia. A diaconia, porém, a este ponto precisa ser definida, para afastar o risco do mal entendimento ou da aproximação heterogênea de outras formas de pensar a diaconia. Isto porque, existe um imperativo, que decorre da nobreza com que se deve agir, quando se fala de diálogo e da necessidade do respeito das fronteiras, da natureza e do agir próprio da literatura.

---

<sup>162</sup> “A questão de saber se a teologia requer sua própria metodologia particular ou deveria participar do desenvolvimento de uma hermenêutica geral parece-me ter sido respondida por Schleiermacher, embora ainda existam teólogos que gostariam de ver a teologia isolada de outras atividades humanas de conhecimento. O foco muito diferente do pensamento teológico, ou seja, a Revelação de Deus neste universo, daquele de outras disciplinas do conhecimento humano não apenas não justifica uma teoria de interpretação diferente, mas exige a aplicação de uma hermenêutica geral tanto para apontar essa diferença foco e precisamente pelo fato de termos sido capazes de proclamar em nossa linguagem humana a presença de Deus em nosso mundo e história humanos.

A hermenêutica, no entanto, também não deve ser superestimada. Não pode substituir o pensamento e a práxis cristãos neste universo. Antes, deve ajudar a esclarecer nossa condição humana e nosso modo de abordar a tradição viva da fé em Deus. Assim, pode ajudar a aguçar a consciência humana para o desafio da presença de Deus e para o contexto em que este desafio é reconhecido e respondido.

Finalmente, o pensamento hermenêutico pode ser capaz de tornar o teólogo mais sensível à necessidade de se engajar em uma conversa mundial sobre todos os aspectos da busca humana de sentido neste universo. Seu pensamento e o condicionamento social e histórico de sua linguagem já terão experimentado a necessidade de desafiar e transcender seu próprio horizonte estreito. Assim, um treinamento hermenêutico adequado pode muito bem ser um ponto de partida adequado para qualquer jornada em direção a uma compreensão mais adequada de Deus, do ser humano e do mistério de nosso ser neste mundo”. (WERNER G. JEANROND *Theological Hermeneutics*, pp. 181-182)

Para evitar o equívoco de propor uma submissão da literatura à teologia é que o sentido de diaconia que mais se aproxima ao entendimento aqui proposto é aquele oferecido por Emmanuel Levinas.<sup>163</sup>

O rosto do outro é uma presença misteriosa que está sempre em retirada e o significado do Enigma vem dum passado irreversível e irrecuperável. Esse modo de significar, o nosso autor explica (...) pelo pronome pessoal da terceira pessoa, pela palavra Ele. O Enigma vem-nos da “Eleidade” (lleité).

A renúncia de si<sup>164</sup> pelo serviço ao outro, que aparece com o pronome *lleité*, é dizer o Outro e o absolutamente outro. Levinas oferece esta sua interpretação na obra *Totalité et infini*,<sup>165</sup> que oferece uma boa contribuição para quanto se pretende afirmar sobre a diaconia enquanto responsabilidade pelo outro, diante do rosto do outro.<sup>166</sup> Conforme afirma Azevedo:

O sentido de Diaconia em Levinas articula-se com a reflexão sobre a relação com o Infinito, aprofundado a partir das noções de *lleidade*, *Testemunho*, *Profetismo* e *Glória*. Para referir o Infinito ou Deus, Levinas usa o neologismo *lleidade*, porque permanece como terceira pessoa: Ele (*Il*) no fundo do Tu (*Tu*). Este termo sugere que Deus se relaciona com a subjectividade sem se confundir, sem ficar reduzido na relação Eu-Tu.<sup>167</sup> [...] a subjectividade como acolhimento de Outrem, como hospitalidade, como responsabilidade, como Diaconia.<sup>168</sup>

---

<sup>163</sup> LEVINAS, E. *Ética e Infinito*, p. 70.

<sup>164</sup> “responsável pelo outro[...] até a substituição por outrem[...] condição de refém[...] o ser que se desfaz de sua condição de ser: des-inter-esse[...] acontecimento da sua in-quietude [...] A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. [...] A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, humanamente, não posso recusar[...] dignidade de único[...] identidade inalienável de sujeito”. (LEVINAS, E. *Ética e Infinito*, pp. 90-93)

<sup>165</sup> LEVINAS, E. *Totalité et infini*.

<sup>166</sup> “O Rosto do Outro pede-me (manda-me) que o sirva. Fazer alguma coisa pelo outro, este é o sentido original e originário de diaconia. O Outro não é antes de mais um objeto de conhecimento, mas um sujeito encontrado. Não penso o Outro, mas respondo e falo ao Outro e falo a partir da palavra do outro e não de mim mesmo. Nem todo o discurso é relação com o Outro”. (AZEVEDO, A. *A diaconia no pensamento filosófico recente*, 199)

<sup>167</sup> AZEVEDO, A. *A diaconia no pensamento filosófico recente*, 2010.

<sup>168</sup> AZEVEDO, A. *A diaconia no pensamento filosófico recente*, pp.194-195.

Esta responsabilidade é condição *sine qua non* para todas as realidades que se voltam ao que é humano e quanto lhe é concernente. Não só as áreas antropológicas, as ciências das coisas, é, também, para a arte.

Duas coisas importantes, a primeira é entender que na literatura existe uma dinâmica que conduz ao agir-voltado-para-o-outro, que se manifesta livre e espontaneamente. A segunda é salvaguardar que a literatura, como arte, é fim em si mesma, na sua natureza primeira e, portanto, para existir não necessita estar voltada para um fim direcionado ou condicionado. Ainda que ela sirva a muitas finalidades. Assim, para dizer diaconia, outra forma possível seria usar, de forma composta, o termo serviço-espontâneo.

Uma origem para a palavra diaconia<sup>169</sup> e que ajuda a compreender a intenção de afastar a submissão de uma à outra no diálogo teopoético, vem da sua origem grega, *diákonos*, que se distingue, em grande proporção, de uma outra, a palavra *doulos*, que designa escravo, cujo sentido não é aquele que se busca. Justamente por isso, compondo a tradução, se propõe a noção de espontaneidade. Traz consigo a ideia de responsabilidade pelo outro.<sup>170</sup> É um

---

<sup>169</sup> A diferença entre *diakonos* e *doulos* (Escravo) é importante para nosso entendimento de *diakonos*. *Doulos* ressalta, quase exclusivamente, a sujeição completa do cristão ao Senhor; *diakonos* diz respeito ao seu serviço em prol da Igreja, dos seus irmãos e do seu próximo, em prol da comunhão, quer o serviço se realize ao servir à mesa, com a palavra, ou de alguma outra maneira. O *diakonos* sempre é aquele que serve em nome de Cristo e que continua o serviço de Cristo para o homem exterior e interior; preocupa-se com a salvação dos homens. (COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário internacional de Teologia do Novo Testamento II*. p. 2343)

<sup>170</sup> “Uma responsabilidade pelo outro, um serviço e uma diaconia do sujeito em permanente diacronia. O filósofo fala de uma *eleição* no sentido em que sou investido numa responsabilidade que não posso ceder a ninguém, «eleição que não é em absoluto um privilégio, mas é uma característica fundamental da pessoa humana enquanto responsável». A subjectividade deste Eu não aparece originalmente como sujeito gramatical, mas em acusativo. Levinas joga com o duplo sentido da palavra Eu (*Moi* e não *Je*), que em acusativo significa que não é sujeito de um ato, mas o termo de um ato de outro, que vem até mim e me interpela e me chama à responsabilidade. É uma espécie de acusação por uma falta que não cometi e a que devo responder: «Eis-me aqui. Fazer alguma coisa por Outrem. Dar». Esta é a verdadeira Diaconia, ser espírito humano encarnado, subjectividade encarnada que na ordenação ao serviço do outro exercita a sua espiritualidade”. (AZEVEDO, A. *A diaconia no pensamento filosófico recente* pp.206-207)

Perante esta responsabilidade a que é chamado a responder numa nova posição ética, o Eu assume a Diaconia como constituinte da sua identidade. «A Diaconia cumpre-se então num Eu que se entrega ao outro em completa vulnerabilidade, e realiza-se em profunda passividade na obediência à ordem recebida: eis-me aqui, que não é presença, mas exposição, em que a preocupação e cuidado pelo Outro é renunciar a uma posição primordial no mundo, é cedência, é perda de lugar: é o exílio do Eu. É a consumação autêntica de uma passividade hiperbolizada revelando um Eu fissurado, descentrado, que na posição traumática de uma responsabilidade absoluta responde antes mesmo do escutar da ordem. É a acusação do Outro feita ao Eu, tornada princípio de uma eleição, que dá origem ao processo pelo qual se sai do saber e se entra na liturgia em que o Eu perde a sua unidade (sintética), autonomia e poder e se instaura como unicidade, único, descentrado, submisso». Trata-se de uma atitude semelhante ao que propôs

agir natural, decorrente da consequência gerada na relação entre o leitor e a específica literatura. Não é toda a literatura de uma vez, é a relação com aquela específica obra, que, naquele momento específico, em circunstâncias específicas, alcança o leitor. A aplicação do termo diaconia, entendido como serviço-espontâneo para a literatura, é quanto se propõe.

### 3.2 O RISCO DO REDUACIONISMO

Um alerta que se acende é aquele de vir a cair em um reducionismo que para na simples análise de textos literários e que passa a colorilos, simplesmente, com uma roupagem mais transcendente ou setorizada, como um viés moral, simbólico, religioso. Da mesma forma, a proposta de teopoética não deve ser lançada por inteiro para dentro do campo da teologia analítica.<sup>171</sup>

A teologia analítica, que se serve das ferramentas da filosofia analítica e dos seus métodos, é aquela que para e examina, com recursos como aquele da lógica formal e da semântica, da teoria do conhecimento e da epistemologia, em vista de oferecer uma abordagem que seja rigorosa e sistemática quanto às questões da teologia. Sua função seria aquela de dar clareza ao discurso e ao fazer teológico.

O perigo a ser evitado é o de um reducionismo à teologia analítica, que tem sua contribuição neste campo, e, contudo, não pode se tornar detentora das dinâmicas desta relação, interessada na forma e na lógica dos textos, mas desconectada do importante contexto vital que a hermenêutica teológica sempre recorda, afinal, a leitura de um texto nunca é apenas a leitura de um texto, é sempre um ler uma obra e enquanto a lê, ler a si mesmo e as circunstâncias.

---

Jesus quando disse: “Dá tudo o que tens e segue-me”. (Marcos 10,21)

O sentido desta Diaconia constituinte do Eu que se devota responsabilmente e consagra a sua vida ao Outro, «só pode ser realizada pela Visitação do Absoluto, do Infinito, do Incondicionado que me faz face no rosto do Outro e permite o questionamento moral sofrido pelo Eu, que a tradição ocidental entendia como originariamente livre e autônomo». Esta Diaconia tem início nessa Visitação no Rosto do outro onde perpassa uma interpelação semelhante àquela que Deus fez a Caim: “Onde está o teu irmão?” (Gn 4,9). (AZEVEDO, A. *A diaconia no pensamento filosófico recente*, 208-209)

<sup>171</sup> Sobre este tema, ver: McCall, T. *Teologia Analítica*.

### 3.2.1 Entre duas apreciações

Uma questão que se apresenta dentro do mesmo risco de reducionismos aparece quando se começa a tomar partido sobre posições estético-formais ou materialístico-históricas. Como é o caso da polêmica questão sobre a afirmação de que a literatura é um fim em si mesma. Esta afirmação seria decorrente de uma afirmação maior, aquela de que a arte é um fim em si mesma.

O que está em questão diz respeito ao fato de que as artes para ser, existir, se expressar não precisam ter uma finalidade pragmática para além do fato delas, simplesmente, existirem como expressão, isso seria já um fim. Isto equivaleria a dizer que tanto a arte como a literatura têm seu fim em si mesmas. Porém, o que vem agora se torna uma etapa mais composta. A questão é: ela pode ou não ter valências, funções, ser pensada em vista de uma finalidade?

No que se refere a arte, este tema já foi longamente proposto, seja por aqueles que defendem que a arte é um fim em si mesma e só isto basta, como por aqueles que defendem a bandeira contrária. No debate mais recente, nos últimos 300 anos, muitos autores se revezaram na defesa da ideia de que a arte é um fim em si mesma. E nesta lista estão desde teóricos da literatura a filósofos e escritores renomados. Veja alguns exemplos: Immanuel Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790); Oscar Wilde, *A Alma do Homem sob o Socialismo* (1891); Wassily Kandinsky, *Do Espiritual na Arte* (1909-1011); Liev Tolstói, *Que é a Arte?* (1897); Virginia Woolf, *Um teto todo seu* (1929); Clive Bell, *Arte* (1914); Arthur Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e Representação* (1818); Paul Klee, *Do Modernismo* (1920); Friedrich Nietzsche, *Assim falou Zaratustra* (1883-1885); John Ruskin, *As sete lâmpadas da arquitetura* (1849); Henri Bergson, *A evolução criadora* (1907); André Malraux, *O Museu Imaginário* (1947) e Roger Fry, *Transformações* (1926). Percebe-se que, estes autores não se reúnem por afinidade de pensamento, há até mesmo aqueles que se opõem entre si, o que interessa é que cada um, na sua especificidade, se volta para uma mesma posição quanto à arte e sua finalidade.

De outra parte estariam, então, teóricos da arte que conflitam com a ideia da autonomia que ela teria e sua importância como uma forma de expressão independente de qualquer outra coisa. Também eles propõem diferentes teorias

e concepções, mas, em linhas de máxima, propõe, incisivamente, que a literatura tem um inseparável comprometimento com as questões sociais, políticas e econômicas, por exemplo. Seriam alguns destes representantes: Theodor Adorno, *Teoria Estética* (1970); Jacques Derrida, *A escritura e a diferença* (1967); Michel Foucault, *As palavras e as coisas* (1966); Martin Heidegger, *A Origem da obra de arte* (1935-1936/1950); Jean-Paul Sartre, em *Que é a Literatura?* (1948); Susan Sontag, em *Contra a interpretação* (1966); Walter Benjamin, em *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade Técnica* (1936). O que se pode perceber, de imediato, é que muitos destes nomes se encontram por teorias que tem origem filosófica no materialismo e no historicismo, em grande parte também dialéticos.

Fato é que a arte acaba apresentando muitas finalidades e significados diferentes, aliás, uma mesma arte pode ter significados diferentes para pessoas diferentes, ou ainda, significados diferentes para a mesma pessoa, em tempos diferentes. Pois a arte busca expressar e comunicar emoções, ideias e sentimentos, por meio de formas e materiais diferentes. A linguagem da arte<sup>172</sup> é muito variada, ela é expressa pintada como pode ser expressa dançada.

O seu valor estético conduz há um encontro com o belo e é capaz de deixar memórias afetivas tanto quanto expressar uma face da sociedade que precise de reflexão, isso para as questões sobre política, sociedade, economia, tanto quanto para questões sobre transcendência, religiosidade, expressão do sagrado. É na arte que a imaginação encontra espaço para desenvolver a criatividade. É na arte que as múltiplas formas de ver o mundo e de expandir nossa perspectiva sobre as coisas proporciona experiências únicas. Por estar em íntima relação com o belo, muitas dessas experiências estéticas trazem o prazer e o deleite, o bem-estar emocional e espiritual. A arte encontra muitas finalidades, se bem apreciada, mas, é fato, que para existir ela se basta.

Especificamente, quando se fala da literatura, a afirmação de que ela é um fim em si mesma é sustentada por movimentos<sup>173</sup> como aquele do

---

<sup>172</sup> Sobre isso, ver: CALABRESE, O. *Il linguaggio dell'arte*.

<sup>173</sup> Outro exemplo se pode encontrar no movimento chamado Estruturalismo literário. "Seria exagerado afirmar que o estruturalismo linguístico tomou suas ideias emprestadas ao formalismo, pois os campos de estudo e os objetivos das duas escolas não são os mesmos; encontram-se, entretanto, nos estruturalistas, marcas de uma influência 'formalista', tanto nos princípios gerais quanto em certas técnicas de análise. Eis por que é natural e necessário lembrar hoje, quando o interesse pelo estudo estrutural da literatura renasce, as principais aquisições

formalismo russo,<sup>174</sup> um movimento literário que surgiu na Rússia, no início do século XX. Segundo os formalistas, a literatura é uma arte autônoma, que deve ser analisada em seus próprios termos, independentemente de considerações extraliterárias como a história, a biografia do autor ou as circunstâncias sociais em que a obra foi produzida.<sup>175</sup> No entanto, existem diversas correntes críticas que se opõem a essa visão. Geralmente oriundos de correntes marxistas, como é o caso de Lukács ou do teórico literário americano Fredric Jameson, para quem a literatura não pode ser considerada isoladamente do contexto social e histórico em que é produzida. Eles argumentam que as obras literárias estão, inevitavelmente, envolvidas em questões políticas, culturais e ideológicas, e que é impossível compreendê-las sem levar em conta esses fatores. Além disso, para esses críticos, a literatura não é uma “coisa em si”, mas um meio de expressão que deve ser avaliado em termos do seu impacto sobre o mundo e sobre os leitores. Esta última argumentação apresenta riscos à literatura de reducionismo. Quase como que se a literatura para existir precisa-se, necessariamente, nascer destes contextos.

Assim como na arte, é preciso compreender que, também, a literatura não depende de outros fins para existir. Evidente que depende de um autor, de uma gramática, de um leitor, mas o formalismo russo termina por esvaziar toda a experiência ontológica que ela proporciona. Por outro lado, a literatura como decorrente das questões políticas e culturais rouba da literatura a alma. Uma

---

metodológicas devidas aos formalistas, e compará-las com as da linguística contemporânea”. (TODOROV, T. *As estruturas narrativas*, p. 28) MERQUIOR afirma que “graças a uma percepção tardia, tende-se a reconhecer que as críticas formalistas e estruturalistas têm muito em comum”. (MERQUIOR, J. *De Praga a Paris*, p. 36) Para saber mais: SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*; BOTOSO, A. *O papel da crítica literária no estruturalismo*, p. 100-1009.

<sup>174</sup> O formalismo russo foi um movimento estético e crítico-literário que surgiu na Rússia, no início do século XX, e que se caracterizou por uma abordagem científica, sistemática e objetiva da literatura. Seus principais representantes foram os críticos literários: Viktor Shklovsky, Roman Jakobson e Boris Eichenbaum. Para saber mais: STEINER, P. *Russian formalism*.

<sup>175</sup> Além do formalismo russo e do estruturalismo, outro movimento literário que defende a ideia de que a literatura é um fim em si mesma é o Nouveau Roman (ou Novo Romance), que surgiu na França, na década de 1950. Os principais representantes desse movimento são: Alain Robbe-Grillet, Nathalie Sarraute, Michel Butor, Claude Simon e Marguerite Duras. O Nouveau Roman rejeitou as técnicas narrativas tradicionais, como o enredo linear e a caracterização psicológica dos personagens, e se concentrou em aspectos formais da escrita, como o uso de estruturas não lineares, a descrição minuciosa do ambiente e objetos, e a experimentação com a linguagem. O objetivo era criar uma experiência estética para o leitor, sem se preocupar com o significado ou a mensagem que a história pudesse transmitir. Assim, a literatura era vista como um fim em si mesma, uma expressão artística que não precisava ter qualquer utilidade prática ou moral. Para saber mais: RICARDOU, J. *Pour une Théorie du Nouveau Roman*; RICARDOU, J. *Le Nouveau Roman*.

alternativa que se apresenta a estas outras duas, aqui proposta, e que integra tanto uma quanto a outra pode ser o raciovitalismo. Ortega y Gasset abordou o tema sobre a finalidade da literatura em relação à cultura e à sociedade. Ao contrário do formalismo russo, que considerava a literatura como uma arte autônoma, Ortega y Gasset<sup>176</sup> acreditava que a literatura tinha uma função social importante. Para o filósofo, a literatura não era um fim em si mesma, mas sim um meio de expressão que permitia aos indivíduos compreender e interpretar o mundo ao seu redor.

Através da literatura, as pessoas podiam encontrar respostas para suas perguntas, refletir sobre questões existenciais e culturais, e se conectar com outras pessoas e culturas. Além disso, Ortega y Gasset, também, enfatizava a importância da literatura na formação da cultura e da identidade nacional. Ele argumentava que a literatura era uma forma de contar histórias, e que essas histórias eram fundamentais para a construção de uma narrativa coletiva, que unisse uma comunidade em torno de valores e ideais comuns.

De acordo com Ortega y Gasset, a literatura não deveria ser vista como algo elitista ou inacessível, mas, sim, como uma forma de comunicação universal, que permitia a qualquer pessoa se expressar e participar da cultura. Para ele, a literatura era um elemento fundamental da vida humana e seu papel era promover a reflexão e o diálogo crítico sobre as questões que afetavam a sociedade e a humanidade como um todo. A razão disso é que a literatura permeia tudo. A valência ontológica e experiencial que a literatura recebe deste ponto de vista orteguiano<sup>177</sup> respeita o conceito de que é pela literatura que se narram histórias e é assim que se pode compreender os contextos como aquele político. Por isso, o leitor não estará suscetível, por ignorância, aos contextos ideológicos.

---

<sup>176</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *A desumanização da arte*.

<sup>177</sup> Para Ortega y Gasset, o sujeito não é apenas subjetividade, mas é, também, circunstâncias.

#### 4 LITERATURA E DIACONIA

Estar diante de um livro, enquanto leitor ativo e atento, e, à medida que o enredo e as personagens vão se tornando familiares, ir ampliando o horizonte de entendimento sobre a forma de mundo que aquela literatura tem, seus detalhes, seus meandros, seus limites e a possibilidade de passar dos limites, até compreender como o estilo literário próprio daquele romance rege a cadência da narração. É esta, habitualmente, a primeira etapa que conduz o ingresso do leitor em um livro romântico. Conforme o enredo se desenlaça, os temas presentes na história, que se vai narrando, também, tendem a ir ganhando intensidade. Alguns progressivamente, outros surgem de maneira abrupta, uns por cima do outro. Os temas, ali, são sempre temas que dizem respeito à vida. Temas triviais do seu cotidiano ou temas de intensidade existencial, perguntas radicais sobre a vida e a morte, seu sentido e suas dores. Um bom drama é sempre a história de um vivente sendo contada de maneira fantasiosa.

A medida da relação que o leitor estabelece com a narrativa e a medida com que se compromete com suas “significações” é, também, a medida com que ele pode ser atingido pelos temas que nela se constroem. São arquétipos da imaginação sobre a relação indivíduo-circunstâncias.<sup>178</sup>

Um exemplo que se pode recordar é o estudo que publiquei sobre a obra de Graciliano Ramos, *Vidas Secas*, na qual estão presentes temas capitais sobre a existência e a vida, um deles é a condição de constante retirante, em fuga de uma morte dura, que a seca pode provocar. Outro, muito discutido em inúmeros textos, é o padrão de comparação entre a animalização das pessoas principais do romance e a humanização dos animais. A morte, a esperança de um lugar onde ver a família crescer, a piedade popular, os afetos e desafetos. Todos, temas de radical importância.

---

<sup>178</sup> Durante a primeira etapa desta pesquisa, desenvolvida no mestrado *Pessoa, lugar e esperança: teologia e literatura em Vidas Secas*, com a condução do Professor Cassio M. Dias da Silva, foi possível tratar mais longamente sobre as questões que dizem respeito à relação pessoa e lugar, e como as esperanças ou desesperanças regem esta relação. Nesta nova etapa, o objetivo é demonstrar como um livro, uma literatura de fantasia, poesia e crônica podem servir de instrumento para que as questões apenas citadas e outras muitas questões possíveis sejam a porta de entrada para despertar uma atenção mais específica no leitor e, conseqüentemente, o leve a buscar um entendimento mais completo sobre tais questões.

É bem verdade que para cada romance estão reservados os temas a ele circunscritos pelo seu autor. Portanto, quanto mais boas obras uma pessoa puder ler, mais seu horizonte de entendimento sobre os temas, sobre si e sobre o que lhe é circunstante se amplia. Por este caminho é que o leitor pode chegar às questões que são próprias do fazer teológico e religioso. Isto se dá por meio dos temas de correlação. São temas que têm uma dimensão fantasiosa e têm, ainda, uma dimensão existencial/vivencial, de possível relação com a filosofia e outras áreas do entendimento. São temas, praticamente todos, que estão pensados e abordados pelas Sagradas Escrituras, que formam o entendimento cristão e são compreensíveis por uma antropologia que reconhece a dimensão da transcendência humana e, portanto, são objeto da teologia. Eis, então, o ponto onde se pretende chegar.

Muitas pessoas que nunca terão acesso aos temas evangélicos,<sup>179</sup> da fé e da religiosidade cristã, por inúmeros motivos, podem encontrar-se com estes temas, por primeiro, dentro de uma literatura de fantasia. Ou seja, a literatura presta um serviço-espontâneo à teologia. Faz-se lugar do encontro, mensageira do evangelho, diaconisa.

Ela cumpre, assim, uma missão teológica diante da humanidade, uma diaconia aos moldes dos arautos de Deus. É a partir desta prerrogativa que se propõe a categoria da diaconia como meio de refletir a relação entre a literatura e a teologia.

A teologia cristã encontra-se com seus leitores, lá onde eles buscam saciar a sede provocada pelas boas obras, sobre os temas e questões que lhe saltaram aos olhos e que levam o leitor a se fazer peregrino em busca de maior sentido.

Todo processo de esclarecimento e de horizonte de entendimento sobre a humanidade deve levá-lo a entender a humanidade-toda, por inteiro, superando qualquer simples idealismo ou naturalismo, despertando o leitor para

---

<sup>179</sup> “O presente é caracterizado não apenas por um novo interesse na religião, mas também por um grande ateísmo habitual, que, junto com o cristianismo eclesiástico, rejeita toda e qualquer religião. Para muitos, o Deus bíblico tornou-se um estranho absoluto. A hermenêutica teológica, portanto, não pode mais pressupor que a presença do Deus bíblico, pelo menos sob forma de uma pergunta em aberto e mantida em aberto, seja aceita como fato inquestionado, como dão a entender, por exemplo, a teologia apologética de Paul Tillich ou a interpretação existencial do Novo Testamento feita por Rudolf Bultmann”. (KÖRTNER, U. *Introdução à hermenêutica teológica*, p. 243-244).

si e para o fora-de-si, para o totalmente-outro-de-si. Deve render consciência do mundo-da-vida de forma abrangente, entretanto, suscitar, mais ainda, fundante interesse naquilo que lhe é próximo, circunstancial. Se este processo ocorre é o leitor quem passa a ser missionário, que passa a buscar transformar para melhor a sua realidade. Ele se coloca a serviço da vida-toda. No fim deste processo, a literatura termina por realizar uma ulterior diaconia, agora, não apenas aquela prestada ao leitor, ela presta uma diaconia ao mundo do leitor. Pois ela despertou uma pessoa para a importância da vida, que acontece no mundo da realidade. A fantasia faz compreender melhor a realidade e, por isso, a edifica.

É um procedimento que se comporta como uma hermenêutica intercultural, e é transitiva, o que equivale a dizer, uma hermenêutica que se move da razão narrativa para aquela vivencial. Uma diaconia de despertar da consciência para uma realidade circunstancial que existe, *ipso facto*, ainda que aquele indivíduo não tivesse se dado conta do seu existir. O fenômeno da realidade é, por si mesmo, suficiente. Mas, para o indivíduo que experimenta este despertar da consciência, é como se uma nova camada de realidade surgisse sobre aquela anterior, aprisionada numa consciência adormecida, para o fenômeno da vida-toda acontecendo ao seu redor.

A diaconia da literatura começa no serviço-espontâneo ao imaginário do leitor e se estende até o extrato mais consistente da realidade. Ela, a literatura, carrega em potência a faculdade de "salvar as circunstâncias", como afirma Ortega y Gasset. Por isso, mesmo um livro, um bom livro sobre uma mesa, pode ser o bastante para criar uma realidade renovada, que transcende o mero imanentismo em que aparenta jazer. Esta diaconia está no DNA da literatura, como forma de cultura. Sim, está na sua essência, porque a boa literatura gera um processo de amor contemplativo, isto já Aristóteles afirmava.<sup>180</sup>

Aristóteles referia-se à cultura, às suas muitas formas de existir. Para ele, era basilar adquirir cultura o quanto mais possível. O fundador do Liceu fala sobre a cultura como o meio de desenvolvimento da vida humana, que, na cultura filosófico-grega clássica, está ligada ao amor. É o amor que faz a vida humana legítima e sua maior expressão é o que ele chama de *bios teorétikos*, uma vida teórica. Na *Ética a Nicômaco*, afirmou sobre o amor contemplativo, que

---

<sup>180</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*.; ARISTÓTELES. *Los Tres Tratados de la Ética*.; ARISTÓTELES. *Tratado del Alma*.; ARISTÓTELES. *Poética*.

é a capacidade de olhar para o mundo e estar em grau de compreender a realidade como ela se dá. Contemplação amorosa é o que faz o sujeito capaz de conhecer de fato aquela *res*. Isso, porque esta contemplatividade passa para além das paixões e vícios, que podem limitar o horizonte de entendimento do próprio filósofo.<sup>181</sup> Reforçando: para compreender aquela *res* ou *natura* é necessário desenvolver amor por ela, um amor que nasce de uma contemplação profunda e atenta à *res* mesma.

É por isso que os gregos valorizam muito a poesia, que para eles é forma de conhecimento. O conhecimento *poietico*,<sup>182</sup> de ποιήσις – *poiesis*, que é o que se costuma chamar, contemporaneamente, de conhecimento prático, é aquele que permite fazer as coisas, executar bem uma tarefa. Por exemplo, fazer um bolo ou dar uma aula supõe o conhecimento *poietico*. A poesia, que foi sendo reduzida aos simples versos, é, na verdade, o conhecimento importante das coisas práticas. Qualquer coisa que se possa executar é, para o grego, ποιήσις. A poesia é explicitada por uma categoria específica, a beleza. É a beleza que torna as coisas factíveis, toda possibilidade prática, que seja bem executada é, então, bela.<sup>183</sup>

O amor contemplativo leva ao encontro com o conhecimento das coisas, ao conhecimento das coisas morais, do comportamento humano, que é percebido pelo bom, e do conhecer as coisas pelo simples fato de conhecer, simplesmente, pelo desejo de conhecer a verdade, um conhecimento filosófico autêntico. A teologia não se apropria deste processo aristotélico, mas faz uso dele em transparente unidade filosófica, quando, para fazer teopoética, vê que uma literatura de fantasia é uma contemplação amorosa das coisas. A filosofia é instrumento da verdade, assim como a teologia. Da mesma forma que a literatura presta uma diaconia amorosa ao conhecimento das coisas, se pode proceder para um *methos* teológico que encontra na natureza, mesmo da literatura, a potência de despertar o sujeito ao transcendente, aos princípios cristãos e ao entendimento da vida e da realidade que lhe é própria, que considera a Revelação de Deus, sua encarnação e páscoa.

---

<sup>181</sup> Sobre esse assunto, ver: PAKALUK, M. *A Ética a Nicômaco: Uma chave de leitura*.

<sup>182</sup> Sobre esse assunto, ver: VILLAS BOAS, A. *Teologia em diálogo com a Literatura*, p. 74-76.

<sup>183</sup> Cf. NASSER, J. *Os três tipos de conhecimento humano*.

Quanto mais livros um sujeito puder ler, com atenta leitura, tanto mais é capaz de lançar mão do domínio mais esclarecido das suas circunstâncias. Aquelas externas a ele, aquelas internas a ele e aquelas transcendentais a ele. E quanto mais as domina, ainda mais sente-se impelido a dar-lhe assistência, a ordená-la, a amá-la e, como afirma Alex Villas Boas,<sup>184</sup> prestar-lhe uma liturgia:

A poesia em sentido *lato*, como modo de linguagem de alteridade, corrige o mau uso da abstração, enquanto, absorção do Outro pelo Mesmo ou dedução do Outro a partir do Mesmo, superando assim a “espiritualização” do pensamento teológico. Enquanto a poética da alteridade é que propicia a ‘encarnação’ do pensamento teológico, pois revela a presença de Deus na concretude da história. O pensamento poético é, portanto, uma forma de diaconia, pois é ação por um mundo que vem, permitindo imaginar o advento da história e agir hoje em direção a ela, como manifestação da presença de Deus que inspira o pensar, por isso mesmo, a criação cultural é liturgia que celebra a essência original do sentido da encarnação, como linguagem criadora de poesia, e assim sendo, espaço que institui o âmbito da alteridade, como linguagem que ultrapassa limites.

Esta afirmação de Villas Boas está no contexto que aponta a criação cultural como exercício litúrgico,<sup>185</sup> com base nos textos de Emmanuel Levinas. Com Levinas, uma transição importante acontece do texto literário, como simples produção cultural, para um conceito mais teológico: a poesia como forma de diaconia. Levinas nunca chegou a desenvolver e completar o seu pensamento acerca desta sua proposição:

O poema vai na direção do outro. Ele espera o reunir liberto e vago. A obra solitária do poeta de esculpir/esculpindo a matéria preciosa das palavras é o ato de expelir um cara a cara. O poema torna-se diálogo – ele é frequentemente diálogo agitado... encontros, percursos de uma voz na direção de um tu vigilante (LÉVINAS).<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> VILLAS BOAS, A. *Misericórdia e Alteridade e a perspectiva teológica do Papa Francisco*. p.41.

<sup>185</sup> “Exercício de um ofício não só totalmente gratuito, mas que requer da parte de quem o exerce, uma oferta a fundo perdido” (LÉVINAS, *Humanismo do outro homem*, p. 53).

<sup>186</sup> LEVINAS, E. *de l'être à l'autre*, p. 62-63.

Na literatura é possível deixar para o outro algo que permanecerá, mesmo que o autor desapareça.<sup>187</sup> Segundo Levinas, “a Obra pensada radicalmente é um movimento do Mesmo que vai em direção ao Outro e que jamais retorna ao Mesmo”.<sup>188</sup>

Esta proposta da categoria teológica da “diaconia literária” como processo de diálogo da teopoética pode ser construída sobre o lastro filosófico de um escritor e ensaísta, por primeiro filósofo, que fez da imaginação e da fantasia o método de sua estrutura de pensamento autêntico. O autor de *Meditaciones del Quixote*, Jose Ortega y Gasset, se tornou, no percurso desta pesquisa, fonte de leitura recorrente para afugentar as confusões e para refinar aquilo que poderia ser uma proposta original de tese doutoral do que poderia vir a ser a mera repetição de ideias já esclarecidas. Assim, a sua base filosófica pode alicerçar a proposição teológica desta pesquisa, seja por analogia, seja por complementariedade.

#### 4.1 A PERSPECTIVA DE ORTEGA Y GASSET E O PARADIGMA FILOSÓFICO-LITERÁRIO

Entre muitas hermenêuticas, amplamente, conhecidas, como, por exemplo, aquelas de Paul Ricoeur e Claude Geffré, a escolha foi seguir um modelo diferente daqueles que vem sendo adotados habitualmente. A escolha de um modelo menos usual é sempre um risco, é preciso concordar com isso. Ainda mais quando se fala de Ortega y Gasset, que escreveu em profusão e costumava refletir, em artigos, sobre os mais variados temas, desde filosofia clássica, nacionalismo espanhol, até cavalos e vestes típicas. Mas nem tudo de sua obra interessa aqui. Portanto, é inevitável e inaceitável propor tal pensamento sem antes individualizar e contextualizar quais são, exatamente, os

---

<sup>187</sup> “O futuro, em favor do qual tal ação age, deve, de imediato, ser posto como indiferente à minha morte. A Obra, distinta tanto do jogo como de suas supurações, é o ser-para-além da minha morte. A paciência não consiste, para o Agente, em enganar sua generosidade, dando a si o tempo de uma imortalidade pessoal. Renunciar a ser o contemporâneo do triunfo de sua obra é entrever este triunfo num tempo sem mim (moi), é visar este mundo sem mim (moi), é visar um tempo para além do horizonte do meu tempo: escatologia sem esperança para si ou libertação em relação ao meu tempo” (LÉVINAS, *Humanismo do outro homem*, p. 52).

<sup>188</sup> LÉVINAS, E. *Humanismo do outro homem*, p. 51.

termos e definições adequados e que serão propostos como critério posteriormente. E é por isso que é preciso desenvolver rápidos fundamentos sobre o filósofo espanhol José Ortega y Gasset (1883-1955), considerado aqui, em unidade com os que, também, se manifestam a favor da ideia, o maior filósofo espanhol do século XX. Autor de *Meditaciones del Quixote*, que é o livro de exórdio do seu pensamento chamado “da segunda fase”, e que mais interessa a esta pesquisa, escreveu, entre outras tantas obras, *La rebelión de las masas* e *Estudios sobre el amor*.

A “segunda fase” a que se fez referência é o período da formação do pensamento chamado de Estágio Perspectivista e que vai dos anos 1914, quando publicou *Meditaciones del Quixote*, até 1923. Esse é um período em que o autor olha muito para a realidade espanhola e é justamente esta realidade que influencia a formação de suas noções de circunstância. Fala-se de “segunda fase” porque a primeira foi um primeiro período da sua filosofia, marcadamente, neo-kantiana, chamado de Estágio Objetivista, que teve Husserl e sua fenomenologia como referência. É possível encontrar em sua filosofia um terceiro período ou fase, que tem início em 1924 e que irá marcar sua filosofia até o fim da vida. É chamado de Estágio Raciovitalista. *La rebelión de las masas* é a obra da maturidade deste seu pensamento.

Algumas características do seu pensamento, e que se associam, por uma sorte de solidariedade positiva, a outros autores citados nesta pesquisa, dão à Ortega y Gasset um espaço fundante. São os princípios do seu pensamento sobre a circunstância e sobre o amor. Sua estrutura de pensamento e sua abordagem literária irão compor um preâmbulo filosófico daquilo que esta tese busca afirmar, evidentemente, em categorias teológicas.

Por se tratar de um filósofo da simplicidade, que é acessível ao público menos erudito e que tem interesses genuínos pelas questões da vida humana, se torna, também, fenômeno de um duplo entendimento. Por um lado, contribui para o aprofundamento de conceitos chaves e que não são, apenas, do interesse da filosofia, pois o são, por completo, do interesse da teologia, principalmente, aquela feita na contemporaneidade, há mais de um século depois da publicação de sua obra. Ortega y Gasset se liga com o que lhe circunda por meio do amor,<sup>189</sup>

---

<sup>189</sup> “O amor nos liga às coisas, mesmo que passageiramente. O leitor se pergunte: que novo

desenvolvido em sua segunda fase de pensamento, afinal, como ele mesmo afirma:

Desta forma, o amor liga coisa e coisa e tudo a nós, em uma estrutura firme e essencial. O amor é um arquiteto divino que desceu ao mundo, de acordo com Platão, “para que tudo no universo viva em conexão”. A desconexão é aniquilação. O ódio que cria a desconexão, que isola e separa, atomiza o mundo e pulveriza a individualidade.<sup>190</sup>

O amor com que se ligam as coisas e as circunstâncias desperta interesse imediato na doutrina deste espanhol. A vida para Ortega y Gasset é acontecimento. Assim se dá seu entendimento raciovitalista de terceira fase. Nietzsche era o mensageiro do conceito de vitalismo, mas Ortega y Gasset pensa em algo além, em algo diferente, em apropriar-se da realidade usando, como instrumento, a razão vital, capaz de compreender a vida e a história de vida que a pessoa tem. Sua noção de história sofre a imediata influência do historicismo de Dilthey e do pensamento de Heidegger, pois ele percebe que o homem é formado, não apenas, pelas suas características naturais e biológicas, mas, também, por todas as coisas que o envolvem.<sup>191</sup> Os fatos, as coisas, as outras pessoas, tudo isso forma a pessoa.

É já possível aqui destacar um princípio sob o qual se pretende fixar na evolução da pesquisa. Pensar as questões da vida humana como sendo questões que fazem parte do *eu* e que, portanto, devem suscitar um imediato interesse, a ponto de buscar uma forma de alcançá-las por meio do amor. Está tudo aqui, eis a síntese fundamental da proposta a se desenvolver. O instrumento metodológico com o qual o teólogo deve aproximar-se das boas literaturas, para encontrar o objeto fundamental do seu interesse: a pessoa humana. Para salvá-la! O amor, que para a teologia tem marcadas

---

caráter sobrevém a uma coisa quando se derrama sobre ela a qualidade de amada? O que sentimos quando amamos uma mulher, quando amamos a ciência, quando amamos a pátria? E antes de outra nota encontraremos esta: o que dizemos que amamos se apresenta como algo imprescindível. O que é amado é, por enquanto, o que nos parece imprescindível, imprescindível! Vale dizer que não podemos viver sem ela, que não podemos admitir uma vida onde existimos e a pessoa amada não, que a consideramos como parte de nós mesmos” (ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quixote*, p. 17-18).

<sup>190</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quixote*, p. 18-19.

<sup>191</sup> Sobre isso, ver: da SILVA, J. *Romancista De Si Mesmo*. pp. 27-33.

características cristológicas, torna o leitor um verdadeiro homem do interesse pelo outro, o amor é um *methos* educado. Deus amou a humanidade, cada sujeito de fé cristã se entende amado por Deus em Jesus Cristo, na diaconia do evento pascal, e, assim, a pessoa que se percebe interesse de Deus, no amor, é, também, no amor que vai se interessar pelo outro e suas circunstâncias.

Esta pesquisa, que se está desenvolvendo, é teológica, mas isto não obriga, necessariamente, a que se busque em Ortega Y Gasset as suas noções sobre Deus. Até porque, apesar de Deus estar presente em seu pensamento, a sua contribuição para estas páginas está ancorada em outras proposições. Para dar precisão a este entendimento e ampliar seu alcance é que se passa, então, a tomar, em análise, os conceitos orteguianos.

#### 4.1.1 Teoria literária como filosofia

Ortega y Gasset passa, em seus escritos, da filosofia para a teoria literária com muita propriedade e, facilmente, redige ensaios, artigos e livros que demonstram uma natural competência poética para a escrita. Cervantes, colossal escritor espanhol, autor de *Don Quixote*, e Goethe, escritor alemão do romancismo *Sturm und Drang*,<sup>192</sup> estão entre os autores da literatura que influenciaram a estética-filosófica orteguiana em seu pensamento e na forma de expressá-lo. Cervantes inovou com a narração de seu romance de cavalaria, que manifesta interesse na realidade e no contexto atual, com perspectiva voltada para o futuro. Cervantes carrega suas páginas de uma latente transcendência humana. Saiu, assim, do beligerante saudosismo dos romances espanhóis de cavalaria para uma narrativa que desperta as fundamentais questões de natureza moral e política, dentro da tessitura da realidade espanhola de então. Como, também, para um debate filosófico sobre o idealismo e o contato com a realidade.

É a partir de *Don Quixote* que Ortega y Gasset desenvolve sua própria teoria literária,<sup>193</sup> e, por sua vez, aquela filosófica que lhe é característica. A

---

<sup>192</sup> Em tradução literal: Tempestade e Ímpeto. Movimento literário romântico alemão de reação ao iluminismo e ao racionalismo, do período entre 1760 e 1780.

<sup>193</sup> “Em *Ideias sobre literatura em Ortega y Gasset* 13, Ascensión Rivas Hernández considera

preocupação com a cultura e a poética marcante de sua característica descritiva, rica de figuras de linguagem, o destacam como escritor. Na filosofia de Ortega y Gasset, estas características passaram a ser o método do seu fazer filosofia, um método prosista.<sup>194</sup> Sua primeira obra, de 1914, *Meditaciones del Quixote*, é o exposto testemunho da literatura como processo de desenvolvimento de uma teoria geral sobre a vida humana. Após esta publicação, sua bibliografia se multiplicou densamente, rendendo um sem-número de páginas e volumes, que mantiveram esta característica.

Na investigação para a formação de uma teoria geral sobre a humanidade, houve uma importante fase em que Ortega y Gasset busca a superação do pensamento naturalista, em vista de uma razão que salvaguarda as esferas da vida e da história. Para ele, é a abundância de fantasia que caracteriza o homem, no seu processo de evolução, em confronto aos demais animais: “A história da razão é a história dos estágios através dos quais a domesticação de nosso desaforado imaginar vem passando”.<sup>195</sup> A abundância da fantasia faz do homem seu filho, “somos filhos da fantasia”.<sup>196</sup> Aliada da fantasia é a técnica. Por suas faculdades e habilidades, a humanidade tem desenvolvido os meios que vão criando o humano, em base ao personagem, que a sua imaginação criou e para a qual se projeta. É a busca por chegar à realização daquele personagem, que cada qual precisa ser. A técnica, por assim afirmar, cria um mundo novo.

Se percebe, assim, uma valorização do *drama* em oposição à redução naturalista, na formação da filosofia orteguiana, que conduz, em concomitância, à teoria literária, a que ele já vinha se ordenando. Este seria o seu “paradigma filosófico”.

---

(não obstante Como se Hace una Novela, de Unamuno ter sido escrito no mesmo ano, 1925) Ortega y Gasset o fundador do pensamento sobre o romance na Espanha. Lembra Hernández que os escritos de Ortega y Gasset sobre o gênero são publicados num período especial para a literatura do século XX, quando autores como Marcel Proust (1871-1922), James Joyce (1882-1941), Virginia Woolf (1882-1941), Thomas Mann (1875-1955), Franz Kafka (1883-1924), William Faulkner (1897-1962) e John dos Passos (1896-1970), na Europa e na América do Norte, revolucionaram o mundo das letras, ao mostrar um modo distinto de apreender e de descrever a realidade, em comparação com o realismo do século XIX” (ASSUMÇÃO, J. *Em defesa da morosidade*, p. 180).

<sup>194</sup> Cf. SENABRE, R. *Espírito de la Letra e Lengua y Estilo de Ortega y Gasset*. p. 14.

<sup>195</sup> Cf. ORTEGA Y GASSET, J. *Mito antidarwiniano — aunque evolucionista*, IX, p. 1388.

<sup>196</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *El mito del hombre allende la técnica*, VI, p. 815-816.

Sempre, neste mesmo sentido, vão se desenvolvendo outros de seus textos, como o *Prologo para alemanes*. Percebe-se este sentido “dramático”, do desenvolver-se da vida humana, de onde emerge uma *razão narrativa*, ao lado daquelas da *razão histórica* e da *razão técnica*, antes mencionada. Para o pensamento de Ortega y Gasset, as ciências humanas têm uma missão importante na formação de uma razão sobre a vida humana, que as ciências naturais não conseguem fazer sozinhas.

Também Descartes e as demais *Geisteswissenschaften* – Ciências do Espírito, não foram suficientes, segundo Ortega y Gasset, para superar o naturalismo e o tecnicismo moderno europeu. Tendo superado a redundância naturalista, buscou fazer o mesmo em relação a um reducionismo da vida humana, com base na razão física e naquela matemática. Assim, Ortega y Gasset propôs a estrutura da realidade como categoria para ajudar a redefinir os conceitos de *res*, de *ser* e de *natura*, renunciando às clássicas categorias gregas, para passar a fundamentar-se nos postulados sobre o fenômeno<sup>197</sup> destes três conceitos. Um entendimento muito semelhante ao visto em Heidegger, na *Carta sobre o humanismo*. Seria isso uma “metafísica orteguiana”.<sup>198</sup> O pensamento orteguiano preza por *racio-historizar* e *racio-vitalizar* a ontologia e nem sequer cogitar a ontologização. Para isso, Ortega y Gasset procede, segundo Conill-Sancho:<sup>199</sup>

Afirmando que o homem não é, mas que “está sendo”, e “vai sendo” é o que chamamos de “viver”. Portanto, o homem não é, mas *vive*. É por isso que a razão terá que consistir na narração, de modo que diante da razão física-matemática pura há uma razão narrativa. Para entender algo humano você tem que contar uma história; a vida só se torna algo transparente diante da razão histórica.

A intenção do desenvolvimento da *razão histórica* é pensar a natureza humana como necessitada da história, de sua própria história e não da de outro ser, “o homem não tem natureza, ao menos que tenha [...] história”.<sup>200</sup> Ela se

---

<sup>197</sup> Cf. ORTEGA Y GASSET, J. *Historia como sistema*, VI, p. 60; *Naturaleza, espíritu e historia*. n.p.

<sup>198</sup> Cf. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. *La innovación metafísica de Ortega*.

<sup>199</sup> CONILL-SANCHO, Jesús. *La superación del naturalismo en Ortega y Gasset*, p.175.

<sup>200</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Aurora*, p. 375.

manifesta sob a forma de uma *razão narrativa*. A *Razão Vital* orteguiana se estende para além do *ser* como uma razão pura ontológica. A vida humana é experiencial, formada pelas vivências e circunstâncias. O homem é, também, suas circunstâncias e a forma como se posiciona diante delas, das iniciativas que toma e como as percebe e modifica. Toda a formação do sistema de pensamento filosófico orteguiano culmina na formulação do *raciovitalismo* ou *Razão Vital*.

Feita esta exposição sistemática de sua filosofia da vida e das circunstâncias, respeitando a integridade do pensamento orteguiano e, ao mesmo tempo, fazendo as proposições para uma pesquisa de caráter teológico, considere-se um elemento central a ser tomado, por empréstimo, nesta pesquisa: para Ortega y Gasset, os homens dotados de fantasia e de imaginação é que são capazes de fazer acontecer, no mundo, uma iniciativa nova, que recebe a realidade e, no indivíduo-interior, é capaz de gerar alternativas e possibilidades de “salvá-la”.

Quem pensa com uma razão vital, olha o mundo numa dinâmica de concepção de conceitos, conforme afirma Ortega y Gasset: “Cada novo conceito é um novo órgão que se abre em nós sobre uma parte do mundo, antes tácito e invisível. Aquele que lhe dá uma ideia aumenta sua vida e dilata a realidade ao seu redor”,<sup>201</sup> e continua: “é literalmente precisa a opinião platônica de que não olhamos com nossos olhos, mas através ou por meio dos olhos; olhamos com os conceitos”.<sup>202</sup>

Em se falando de conceitos, alguns deles servirão de colunas para a edificação da reflexão a que se propõe esta pesquisa. Passa-se, assim, à compreensão deles.

#### **4.1.2 Circunstâncias**

O primeiro conceito a se levar em consideração é o de *circunstância*, de onde se pode partir para compreender o que é a filosofia orteguiana, a partir da segunda fase de seu pensamento. Como já citado acima, a sua célebre frase de

---

<sup>201</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quixote*, p. 124.

<sup>202</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quixote*, p. 124.

*Meditaciones del Quixote*, conforme a citação latina, se traduz: “Bendiga/abençoe o lugar em que nasceste”.

A formação do conceito de pessoa orteguiana propõe uma ideia do *ser* em que não existe um *Eu* abstrato, proscrevido do mundo que lhe está em torno, o sujeito e o objeto coexistem. É um *eu* que está, inevitavelmente, inserido em uma determinada realidade. Há quem fuja de sua realidade, há quem a negue por inteiro, há aqueles que anestesiam as circunstâncias para não as viver. Mas elas existem, inevitavelmente. É nesta circunstância que ele deverá agir. Para agir, a interação eu e circunstância é inevitável. E se a vida é, realmente, assim, como Ortega y Gasset afirma, a conclusão é que a vida impõe sobre cada pessoa uma realidade distinta. Evidente que isto pode ser afrontado, em perspectiva de positividade, afinal cada vida humana se torna única, irrepetível; é de uma singularidade espantosa.

Desta relação, eu e circunstâncias, deriva a intransferibilidade das coisas da vida, o *eu* deve viver sua vida, em conexão profunda com suas circunstâncias, e fazer com que ela seja melhor o mais que possa. Considerada como vida singular e única, ela não o é, certamente, isolada. As pessoas vivendo suas singulares e únicas vidas, nas suas particulares circunstâncias, passam a fazer parte imperativa das circunstâncias do *eu* que está lá, na sua historicidade, se realizando. Esta compreensão faz aparecer as influências da fenomenologia husserliana, para quem a *empatia* - *empathy* - é o instrumento para o conhecimento, de onde deriva, por exemplo, a tese doutoral de Edith Stein, escrita, exatamente, no mesmo período das *Meditaciones del Quixote*.<sup>203</sup> Ortega y Gasset e Edith Stein tiveram contato com a mesma fenomenologia husserliana. O primeiro prosseguiu suas investigações, chegando ao raciovitalismo orteguiano, a segunda, influenciada pelas leituras de Teresa D’Ávila, vai seguir até uma teologia da cruz.

Chamada a pensar a sua circunstância, a pessoa deve fazê-lo, não isolado nos postulados da razão, perdida em difíceis considerações ontológicas. Não é, certamente, o racionalismo a escola orteguiana. É ainda claro, em seu pensamento, a superação do intelectualismo filosófico, manifestada, principalmente, na escola idealista. A ideia é, então, pensar com a razão vital de

---

<sup>203</sup> Sobre a fenomenologia de Husserl e Stein há um artigo anexo ao fim da tese.

que ela já está imbuída. Apesar de não ser possível afirmar que, em 1914, ele já possuísse sua filosofia, completamente, amadurecida, como o será, posteriormente, por exemplo, em anos em que publica outras obras de grande relevo, como 1929 e 1934. Assim, em Ortega y Gasset existe uma metafísica da razão vital, por isso, se diz que uma de suas fases de pensamento é o perspectivismo - a realidade de cada pessoa é uma perspectiva da vida, mas não como pensam os relativistas. De fato, Ortega y Gasset rechaça o determinismo histórico e os pensadores desta escola. “O homem rende o *maximum* de sua capacidade quando adquire plena consciência de suas circunstâncias. A través delas ele se comunica com o universo”.<sup>204</sup>

Para Ortega Y Gasset o raciovitalismo - uso de uma razão vital - é a busca de um método que contribua para encontrar a verdade, que ampare a razão, no compreender aquilo que se faz estranho ao que lhe é circunstante e ajude a pessoa a viver. Este aspecto, intensamente, histórico arrisca a se reduzir num imanentismo fechado. De fato, da literatura encontrada sobre isto, se conclui que uma concepção, exclusivamente, orteguiana não considera a transcendência cristã, a presencialidade de Deus<sup>205</sup> como a teologia considera. Aparentemente, crê em Deus,<sup>206</sup> mas não é Deus o objeto de sua filosofia, aqui abordada. Assim, parece honesto considerar que a contribuição deste pensador, para os fins desta pesquisa, esbarra num limite que a teologia mesma deve considerar. Ortega y Gasset é filósofo e, apesar de considerar a ideia de Deus e de cristianismo, não o faz como parte de suas questões principais. Conforme afirma Pano:<sup>207</sup>

---

<sup>204</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quixote*, p. 34-35.

<sup>205</sup> “Embora Deus, como repetimos, não brote de sua filosofia, devemos pensar que é, sem dúvida, um Deus, com quem Ortega tem uma estabelecida relação biográfica, incluindo-o em sua perspectiva: que fundamento teriam, senão, as muitas menções teológicas - mesmo excluindo as puramente retóricas - o que encontramos em suas obras? Mas ele não pode “salvar” essa relação: no campo teológico, Ortega encontra-se, desde a primeira juventude, à margem de toda religião, apesar de manter o respeito ao que chama de “senso religioso”. Em segundo lugar, [ele] não aceita a experiência mística como manifestação da divindade. Em terceiro lugar, seu método filosófico, que renuncia à lógica ontológica, até onde foi desenvolvida, não permite dar fundamento a Deus.” (PANO, M. *Dios y cristianismo en Ortega y Gasset*, p. 454-455).

<sup>206</sup> “É preciso confessar que, toda manhã, quando me levanto, recito uma brevíssima oração, muitíssimo antiga, um versinho do Rig-Veda que contém estas poucas palavras, tão leves: ‘Senhor, desperta-nos alegres e nos dê o conhecimento!’. É assim que me preparo para viver a fundo as horas luminosas ou dolorosas de um novo dia” (ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quixote*, p. 27).

<sup>207</sup> PANO, M. *Dios y cristianismo en Ortega y Gasset*, p. 21.

O raciovitalismo pode integrar o conhecimento sobre Deus, em última análise, integrar uma teodiceia? Pode Deus ser encontrado no plano em que Ortega concentra o que entende por vida? Não há justificativa especulativa ou prática, propriamente raciovitalista, de Deus na obra de Ortega, apesar das repetidas menções feitas a Ele. Poderia ter sido abordada por um Ortega que tivesse mais anos de vida.

Relacionar-se com o que é circunstancial ao *Eu* tem, para a teologia, um ponto de partida muito claro: o homem se relaciona com os fatos da vida, com cada realidade circunscrita em que se vê imerso, a partir de uma noção de história, que concebe imperativa abertura aos postulados de transcendência. Não apenas aquilo que a razão é capaz de raciocinar e não apenas aquela que os olhos são capazes de contemplar, e, sim, um estado de coisas que tem como circunstância presente a irrupção de Deus na história e, assim, a história é, também, *heilsgeschichte* - história da salvação.<sup>208</sup> Deus é, na fé cristã, realidade presente em todas as circunstâncias dentro da história.

#### 4.1.3 Razón vital, histórica y narrativa

A pessoa capaz de ler a sua realidade circunstante é capaz de salvá-la e, assim, salvar a si mesma, como aparece citado na frase mestra desta parte da pesquisa. A realidade que este filósofo desejava salvar era a Espanha de seu tempo. Há uma preocupação constante com as problemáticas dos espanhóis, sua vida, a política, a cultura e os costumes. A cultura e a arte são elementos considerados por Ortega y Gasset como reveladores de horizonte, para entender estes fatos, ele o faz a partir do principal romance, de um dos principais filhos da Espanha, *Don Quixote de la Mancha*, do madrilenho Miguel de Cervantes Saavedra.

As pessoas capazes de ler a sua realidade circunstante, são, na concepção orteguiana, aquelas imbuídas de fantasia. Elas são capazes de uma imaginação criadora. Conforme afirma Conill-Sancho: “um aspecto peculiar da proposta de Ortega é que, para realizar uma reforma completa do homem, é

---

<sup>208</sup> Conceito desenvolvido por Oscar Culmann em *Cristo e o Tempo* (Custom 2003) e *Heil als Geschichte* (Salvação como história, 1965).

preciso estimular o estudo de imagens fantásticas, que são as que despertam o desejo de viver e os melhores sentimentos”.<sup>209</sup> Certamente, a capacidade educadora da imaginação tem direta influência sobre a importância que Ortega y Gasset dá para a imaginação e para a literatura fantástica, pois, para ele: “uma forma possível de realizar o programa raciovitalista, superando as deficiências daquela naturalista, poderia ser o uso da imaginação criativa na formação (*Bildung*), impulsionada pela hermenêutica, em virtude de seu grande potencial educativo”.<sup>210</sup>

Assim, a história não é modificada pela humanidade, por toda ela, não existe, no filósofo espanhol, a coletividade deste atributo, quem modifica as circunstâncias é o indivíduo. Em *Rebellion de las masas*, ele critica o homem-massa, que se comporta com o olhar de rebanho para a realidade, sem uma consciência espontânea e autêntica de si. No prefácio da obra, transcrita para o francês, fica claro o questionamento da possibilidade de acessar um indivíduo que se deixa mover assim, indivíduo fechado, inoperante, irreformável:

Uma vez que tenhamos compreendido completamente como é esse tipo humano dominante hoje, e o que chamei de homem-massa, é quando surgem as questões mais férteis e dramáticas. Este tipo de homem pode ser reformado? Quero dizer: as falhas graves nele, tão graves que, se não forem removidas, provocarão inexoravelmente a aniquilação do Ocidente, toleram ser corrigidas? Porque, como o leitor verá, ele é precisamente um homem hermético, que não está realmente aberto a nenhuma instância superiora.<sup>211</sup>

A alternativa saudável e lúcida, que emerge para a superação da mentalidade de rebanho do homem-massa, que não pensa com uma consciência de si e de mundo, emancipada pela plena ciência sobre as coisas e os seres, é a valorização dos princípios que se adquire pelo respaldo da cultura. “Diante dos problemas da vida, a cultura representa o tesouro dos princípios. Podemos discutir sobre quais são os princípios suficientes para resolver esse problema; mas sejam quais forem, terão que ser princípios”.<sup>212</sup> É possível, então,

---

<sup>209</sup> CONILL-SANCHO, J. *La superación del naturalismo en Ortega y Gasset*, p. 178.

<sup>210</sup> CONILL-SANCHO, J. *La superación del naturalismo en Ortega y Gasset*, p. 177.

<sup>211</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Rebellion de las masas*, prólogo para franceses. n.p.

<sup>212</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quixote*, p. 124.

afirmar, ainda que não se encontre explícito nas leituras dos textos de Ortega y Gasset, ou dos comentadores sobre ele, que a alternativa ao homem-massa é o homem-cultura. Mas, para dar continuidade no desenvolvimento desta reflexão, é importante trazer um novo conceito para a mesa desta reflexão, aquele de amor:

Se o amor é, de fato, uma eleição tão decisiva quanto suponho, teremos nele, ao mesmo tempo, uma *ratio cognoscendi* e uma *ratio essendi* do indivíduo. Serve de critério e sinal para conhecer o subsolo moral dele, pois segundo o símile de Ésquilo, as rochas flutuando entre a espuma do mar anunciam a rede que arranha o fundo áspero. Por outro lado, atua casualmente na biografia da pessoa, trazendo-lhe, ao seu centro mais íntimo, seres de um certo tipo e eliminando o resto. O amor molda assim o destino individual.<sup>213</sup>

Isto posto, o que mais se pode dizer do conceito de amor, no sistema filosófico orteguiano, e como ele pode servir no discurso teológico, aqui sendo desenvolvido?

#### 4.1.4 Amor

O amor é um conceito muito vivo nas obras de Ortega y Gasset. Quem for buscar o sentido da filosofia orteguiana irá encontrá-la definida como a ciência geral do amor, em direta citação a Espinosa, que usa o termo *amor intellectualis*. Seus estudos sobre o amor fornecem elementos que contribuem na construção do entendimento de uma experiência com a literatura feita pela teologia.

Por meio de representações, como os quadros de Rembrandt, que trazem objetos simples no meio do cenário, envoltos de uma aura iluminada, Ortega y Gasset demonstra seu entendimento de que o amor é o conectivo necessário que liga todas as coisas, “santificadas sejam as coisas! Amai-as, amai-as!”.<sup>214</sup> Entrar em contato com as coisas é “salvá-las” e, para isso, é preciso uma doutrina do amor. Pois é o amor que liga o sujeito às coisas, ainda que de

---

<sup>213</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Estudios sobre el amor*, V. p. 618.

<sup>214</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quixote*, p. 15.

forma passageira, e o fato de amar faz com que o sujeito se interesse, queira saber mais, conhecer. O amor, para Ortega y Gasset, faz com que as coisas sejam envoltas por uma individualidade, que cria um vínculo interior do sujeito com a coisa tamanho, a ponto de que todo o valor existente na coisa se revele ao sujeito. Ainda nas *Meditações do Quixote*, ele faz referência a este intenso desejo de conhecer, gerado pelo amor, com a expressão *ερωτική μανία* “loucura de amor”, deste jeito mesmo, assim como é usado por Platão, em um de seus diálogos.<sup>215</sup> “Mas, mesmo que a forma original, a gênese e a culminação de todo amor não tenha sido um ímpeto para entender as coisas, acho que é seu sintoma forçoso”.<sup>216</sup>

Passadas quase três décadas da publicação de *Meditaciones del Quixote*, Ortega y Gasset publica um livro chamado *Estudios sobre el amor*. Nele, analisa o amor sob vários aspectos. Há muito sobre o perfil psicológico do amor e muitas destas páginas são voltadas para falar das afeições entre o homem e a mulher. Existe, contudo, uma evidente maturidade de seu pensamento em relação à sua obra de 1914. Uma maturidade que não muda seu pensamento, ela o completa. É o livro mais reeditado por ele, ao longo da vida. Antes de sair a versão espanhola, houve até um adiantamento em língua alemã, publicado em 1933. Deste livro, se percebe a acepção fenomenológica que Ortega y Gasset atribui ao amor, que, para ele, surge como eleição dos princípios que irão formar a capacidade salvadora, ou a indiferença, do ser diante das circunstâncias: “É, então, o amor, por sua própria essência, eleição. E como ela brota do centro pessoal, da profundidade anímica, os princípios seletivos que o decidem são ao mesmo tempo as preferências mais íntimas e arcanas que formam nosso caráter individual”.<sup>217</sup>

---

<sup>215</sup> “O amor é um tecido de trama muito fina que só se vê bem de perto. Em muitos casos, esse entusiasmo é apenas aparente: na verdade não existe. Amor autêntico e falso se comportam - visto de longe - com gestos semelhantes” (ORTEGA Y GASSET, J. *Estudios sobre el amor*, V, p. 601).

<sup>216</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quixote*, p. 21.

<sup>217</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Estudios sobre el amor*, V, p. 605.

#### 4.1.5 Conclusões sobre a literatura em *Meditações do Quixote*

As principais críticas levantadas ao modo de fazer filosofia de Ortega y Gasset, feitas pelos seus críticos, principalmente, contemporâneos espanhóis, era quanto a validade de um sistema filosófico que aproxima as fronteiras da crítica literária com a filosofia, amplamente, hermenêutica do raciovitalismo. A razão fundamental era a resistência em aceitar que se pudesse usar a argumentação, sob a forma da linguagem figurativa e analógica. Mas a percepção original do pensamento orteguiano é, exatamente, a percepção de que a pura abstração conceitual não era capaz, por si só, de manifestar, plenamente, as dimensões que formam o caráter sensível do mundo, que se expressa para além da matéria, que se expressa para além da lógica, que se expressa num sentido de vida necessitado de amplo entendimento daquilo que forma as circunstâncias em que a pessoa está inserida: a história, o contexto vital, o fenômeno das pessoas vivendo a vida que lhes cabe no cotidiano e, com isto, se chega ao fruto de uma razão que é raciovitalista. A vida tem um sentido ontológico, que integra a razão, a história e as circunstâncias. Ela tem um caráter narrativo autobiográfico, pelo qual se pode manifestar o conhecimento da realidade, desde que se parta daquelas coisas primeiras e imediatas que se manifestam como fenômeno ao sujeito que as contempla, ou, como melhor expressa o título da obra, medita. Meditar<sup>218</sup> é contemplar, com amor, a realidade vital, para conhecê-la plenamente e salvá-la.

O livro das *Meditações do Quixote* vem para ser uma expressão que une a atividade filosófica com a crítica e a hermenêutica literária, que formula um paradigma capaz de integrá-los, por meio da cultura. A cultura passa a ser forma do conhecimento das coisas e expressão do fenômeno das coisas que compreende melhor as circunstâncias. Assim, “cultura” e “circunstância” são os dois conceitos inequívocos, a serem sublinhados aqui: “Acredito muito seriamente que uma das mudanças mais profundas da época atual frente ao século XIX consistirá na mutação de nossa sensibilidade para as circunstâncias”,<sup>219</sup> afirmou Ortega y Gasset, em 1914; a mesma percepção é válida para a

---

<sup>218</sup> Cf. ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quixote*.

<sup>219</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quixote*, p. 36.

humanidade, diante do século XX e as primeiras décadas do XXI. Ainda falta o despertar da sensibilidade para as circunstâncias. E quanto menos os sujeitos buscarem a cultura, em detrimento do entretenimento vazio, mais difícil será formar uma comunidade educada para o amor e salvação do seu contexto vital.

A vida é o centro da metafísica orteguiana, mas não a vida de concepção biologizante e, sim, aquela da relação entre o eu e as circunstâncias. Elas não se confundem, as circunstâncias permanecem separadas ao fenômeno do eu, contudo fazem parte da realidade concreta e real que compõem a situação sensível do sujeito, que existe, inseparavelmente, de sua realidade. Em *Estética em el tranvia* é possível ler que a vida de cada pessoa é única e irrepetível, e, justamente por isso, a forma como cada pessoa compreende as suas circunstâncias se torna única e é o que distingue esta pessoa das outras. A realidade é diferente para cada pessoa, pois cada um a percebe à sua maneira e à medida de seu esclarecimento. Logo, o que distingue uma pessoa da outra é a capacidade de perceber as circunstâncias.<sup>220</sup> E quanto mais aguçado, nesta arte de interpretar as circunstâncias, mais o sujeito entende a sua singularidade vital e mais pode ser compreendido como pertencente a esta realidade, que tem direito a ser reconhecida como uma vida mais autêntica e consciente.

É claro que a dimensão histórica faz parte deste processo e é determinante.<sup>221</sup> O passado é uma realidade que convive com o presente, forma com ele um todo temporal, ele contribui na dinâmica da formação dos valores e das ideias como, também, no esforço por recuperá-los. Muitos valores, princípios e conceitos retornam à vida da pessoa, quando eles passam a adquirir sentido para a sua realidade vital, como se antes não fossem necessários ou perceptíveis; até existiam, em algum lugar perdido dentro do sujeito, mas estavam lá em repouso ou esquecidos, e, depois, emergem como parte constituinte da forma de ser desta pessoa no mundo. É extraordinário como o horizonte do sentido para as coisas virtuosas necessita de um contexto vital para se sustentar.<sup>222</sup>

---

<sup>220</sup> Cf. ORTEGA Y GASSET, J. *Estética em el tranvia* II.

<sup>221</sup> “Algumas vezes me ocorreu pensar que há duas classes de épocas históricas: em umas, os homens se preocupam mais em buscar os prazeres que evitar as dores; em outras, acontece o inverso” (ORTEGA Y GASSET, J. *Elogio del murciélago*, v.2, p. 321).

<sup>222</sup> “Não tenho nada a opor a uma hermenêutica que tenha algo de hermenêutica religiosa. Querer encontrar nos textos que amamos a palavra inspirada da qual depende a visão que temos do universo e da vida, não é arbitrário. A palavra do homem é sempre, em certa medida, a palavra

Assim, a vida passa a ser, para o filósofo, o princípio racional, a partir do qual todas as coisas se compreendem. Em *El espectador*, a ideia de circunstâncias, que formam o contexto vital do sujeito, incluem a corporeidade, a vida psíquica, a realidade cósmica, a cultura e o tecido da sociedade da época. Isto para deixar claro que, para o sujeito que começa a pensar a verdade, a partir da vida, a perspectiva que se abre para ele, em primeiro lugar, é aquela do horizonte de sentido de consciência imediata, aquela que está no seu entorno e não a dos conceitos distantes e abstratos de uma realidade desconhecida: “as coisas estão aí, diante de nós, oferecendo-se ou servindo-nos”.<sup>223</sup>

Voltando ao tema do espectador, para concluir a ideia, é premente afirmar que o espectador, para Ortega y Gasset, busca a verdade e o sentido na sua realidade vital. E, enquanto busca este sentido circunstancial, precisa despertar para a sensibilidade de que esta realidade necessita de sua participação, para que seja transformada, sempre em vista do por vir melhor, do bom para ela, de forma que a salve, e, enquanto a salva e transforma, salva e transforma-se a si mesmo. É uma tensão positiva para o futuro. A realidade alcançada pelo espectador, e por ele socorrida, termina por socorrer o próprio espectador. O sujeito é o beneficiário de todo bem feito para as suas circunstâncias.

Todo labor de cultura é uma interpretação - esclarecimento, explicação ou exegese - da vida. A vida é o texto eterno, a sarça ardente à margem do caminho onde Deus faz-se ouvir. A cultura - arte ou ciência ou política - é o comentário, é aquele modo de vida em que, refratando-se dentro de si mesma, adquire polimento e ordenação. Por isso, nunca pode a obra de cultura conservar o caráter problemático próprio de tudo o que é vital. Para dominar a indócil corrente da vida, medita o sábio, treme o poeta e levanta o barbacã de sua vontade o herói político. Ai se o resultado de todas essas solitudes não fosse mais que duplicar o problema do universo! Não, não; o homem tem uma missão de claridade sobre a terra. Essa missão não lhe foi revelada por um Deus nem lhe é imposta desde fora por ninguém nem por nada. Leva-a dentro de si, é a raiz mesma de sua constituição. Dentro de seu peito se levanta perpetuamente uma imensa ambição de claridade - como Goethe, tomando para si um lugar na fileira dos cumes humanos, cantava: Eu me declaro da linhagem daqueles que do escuro ao claro aspiram. E na hora de morrer, na plenitude de um dia, diante da primavera iminente, lança num último clamor um último desejo - a

---

que forma uma civilização: certamente é uma testemunha, mas também é o criador de um mundo de valores para o homem”. (BARSOTTI, D. *La Religione di Giacomo Leopardi*, p. 13)

<sup>223</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Tierras de castella*, I, p. 43.

última seta do velho arqueiro exemplar: Luz, mais luz! Claridade não é a vida, mas é a plenitude da vida.<sup>224</sup>

Esta compreensão que os grandes escritores têm é a de que a cultura é uma vocação diante da necessidade de levar a humanidade da escuridão - situação inerente à pessoa diante da capacidade ou incapacidade de tomar ciência da realidade mais profunda em que está, de fato, inserida - para a claridade. Uma vida vivida em plenitude, integrada com as coisas e os seres em todos os seus extratos, é a condição mais perfeita da luz que a razão pode adquirir e que a cultura tem o privilégio de interpretar.

Analisar esta percepção, a partir da teologia, é anexar, ao entendimento filosófico de Ortega y Gasset, um entendimento da missão da cultura como uma portadora de clareza para aquelas questões que vão além do materialismo e do racionalismo imanente, e chegam aos elementos mais sensíveis de natureza metafísica, da transcendência e da ontologia cristã. Segue, ainda, para o âmbito formado pelos conceitos abstratos, como é o caso dos princípios e valores, da moral e das virtudes cristãs, que compõem o universo da experiência entre os sujeitos, a partir do entendimento mais completo da fé, proporcionado pela mensagem cristã levada ao mundo. A teologia propõe à questão a clareza da fé, que o horizonte de entendimento teológico compreende como mais amplo e perene, em relação àquela visão, estritamente, imanentista e material.<sup>225</sup>

Reconhecer que a função estética da arte literária não é, apenas, aquela de trazer beleza para a forma narrativa e enriquecer a formação do imaginário, por meio de figuras simbólicas interessantes, é reconhecer que, no fundo, a arte literária, chamada de a sexta arte, é consorte presente no campo da teoria do conhecimento. Infelizmente, a jornada para a qual Ortega y Gasset pretendia se lançar com *Meditações do Quixote* não se pôde concluir, a ideia do autor era que este fosse o primeiro de dez *meditaciones*,<sup>226</sup> mas a relevância deste primeiro compensou, consideravelmente, a impossibilidade dos outros. Fato é que a redescoberta deste autor tem sido muito sentida, ultimamente, como importante para ajudar no entendimento filosófico do paradigma linguístico, que vem

---

<sup>224</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quixote*, p. 132-133.

<sup>225</sup> Sobre isso, ver: de CARVALHO, J. *Ortega y Gasset, a vida como realidade metafísica*, p. 167-186.

<sup>226</sup> Cf. MAIA, E. *Um elogio ao ensaio*.

dominando os debates sobre o conhecimento. Contribui para uma hermenêutica mais existencial e humana, em paralelo com aquela semanticista e teorizante.

Alcancamos uma terceira clareza: a arte literária não é toda poesia, mas apenas uma atividade poética secundária. A arte é a técnica, é o mecanismo de realização. Esse mecanismo pode e deve às vezes ser realista; mas não necessariamente e em todos os casos. O desejo de realismo, característico do nosso tempo, não pode ascender à categoria de norma. Queremos a ilusão da aparência, mas outras épocas tiveram outras predileções. Presumir que a espécie humana quis e sempre desejará a mesma coisa que nós, seria vaidade. Não; vamos dilatar bem o nosso coração para que acolha todo aquele humano que nos é estranho. Prefiramos na terra uma indócil diversidade a uma monótona coincidência.<sup>227</sup>

Esta mudança de visão da literatura, que busca resgatar a sensibilidade da realidade acontecendo, ainda que necessitada de um processo de interpretação, capaz de aceder a realidade por trás da narração, facilita um caminho pelo qual a hermenêutica literária não caminha como concorrente dos outros processos de interpretação, mas, sim, se faz companheira junto com elas. Neste caso específico, a hermenêutica literária se associa às hermenêuticas filosófica e teológica, para que, juntas, o texto, o leitor e o contexto ajudem a formar a mais plena interpretação do sentido, para que a sensibilidade das circunstâncias seja desenvolvida.

Esta integração, que é justamente a proposta de uma hermenêutica intercultural para as questões de teologia e literatura, propicia um ambiente favorável para que a história e os desejos humanos de um tempo sejam iluminadas pela narrativa literária a seu favor e, em um outro e determinado tempo, possa favorecer, positivamente, um mesmo processo interpretativo, que leve a resultados diferentes. Por isso, a afirmação “presumir que a espécie humana quis e sempre desejará a mesma coisa que nós, seria vaidade”<sup>228</sup> é, na verdade, um reconhecimento de que a interpretação textual não está condicionada ao significado circunscrito no texto; é reconhecer que o texto narrativo carrega consigo um significado mais evanescente, capaz de ir se

---

<sup>227</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quixote*, p. 139-140.

<sup>228</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quixote*, p. 140.

transformando junto com o gênero humano e junto com o *de vir*, para onde o futuro está sempre sendo atraído.

Aqui, necessariamente, é preciso fortalecer e afirmar o caráter transcendente da palavra que o homem expressa, sempre mais como figura e espelho da Palavra, por excelência, daquela Palavra de onde derivaram todas as outras, não simplesmente num idealismo platônico, e, sim, num significado transcendente de que a Palavra é, em última instância, ecoar da Palavra criadora de Deus. O futuro para o qual o sentido e o texto vão tendendo é, se for iluminado, plenamente, pela fé, na Revelação do Deus de Jesus Cristo, aquele escatológico. O homem tende para a sua plenitude e, à medida que caminha e se deixa conduzir para lá, desvela sempre mais os extratos da cegueira a que estava acometida e contempla sempre mais, progressivamente, a realidade plena de todas as coisas. A teopoética presta uma diaconia a toda a humanidade, quando traz um diálogo intercultural capaz de conduzir, pela cultura e pela fé, a humanidade ao seu pleno entendimento. “Luz, mais luz! Claridade não é a vida, mas é a plenitude da vida”.<sup>229</sup>

O caso do Quixote é, nisto como em tudo mais, verdadeiramente representativo. Existirá livro mais profundo que este humilde romance de ar burlesco? E, no entanto, que é o Quixote? Sabemos bem o que ele, acerca da vida, aspira sugerir-nos? As breves iluminações que sobre ele têm incidido procedem de almas estrangeiras: Schelling, Heine, Turgeniev [...] Claridades momentâneas e insuficientes. Para esses homens, o Quixote era uma divina curiosidade: não era, como para nós, o problema de seu destino.

Sejamos sinceros: o Quixote é um equívoco. Todos os ditirambos da eloquência nacional de nada serviram. Todas as diligências eruditas em torno da vida de Cervantes não clarearam sequer um rincão do colossal equívoco. Caçoa Cervantes? E de que caçoa? À distância, sozinho na aberta planície manchega, a larga figura de Dom Quixote curva-se como um sinal de interrogação: e é como um guardião do segredo espanhol, do equívoco da cultura espanhola. De que caçoa este pobre cobrador de impostos desde o fundo de um cárcere? E que significa caçoar? É a caçoada necessariamente uma negação? [...] Não será isso, por acaso, o que querem indicar quando o chamam de realista essa sua limitação às puras impressões e seu distanciamento de toda fórmula geral e ideológica? Não será esse, talvez, o dom supremo de Cervantes?

É no mínimo duvidoso que haja outros livros espanhóis verdadeiramente profundos; o que é uma razão a mais para que concentremos no Quixote a magna pergunta: meu Deus, o que é a Espanha? Na imensidão do orbe, em meio às inumeráveis raças, perdida entre o ontem ilimitado e o amanhã sem fim, sob a frialdade

---

<sup>229</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quixote*, p. 123.

imensa e cósmica do piscar astral, o que é esta Espanha, este promontório espiritual da Europa, esta como que proa da alma continental?<sup>230</sup>

Como sintetizar, completamente, esta ideia de integração, que articula à crítica literária a filosofia, num mesmo caminho de busca para o significado vital das coisas em Ortega y Gasset? É reconhecer que a busca pelo sentido não está aprisionada aos recursos linguísticos que se impõe e, tampouco, naquela ideologia sobre a qual se pretenda que o texto repouse. Reconhecer, também, que não repousa na intuição subjetiva do processo de interpretação humano, feito de maneira, totalmente, independente da significação presente na linguagem daquele texto.

A proposição de uma interpretação do texto, em perspectiva raciovitalista, culmina em uma habilidade elevada de relacionar as funções metafóricas da linguagem com o sentido que ela pode adquirir, sendo extraída do texto e trazida para as circunstâncias em que, inevitavelmente, se está imerso. Assim, se pode concluir com duas frases importantes de *Meditações do Quixote* - sínteses da teoria crítica hermenêutica de Ortega y Gasset: “eu sou eu e minhas circunstâncias, e se não salvo a elas não me salvo a mim, *Benefac loco illi quo natus es*, lemos na Bíblia”,<sup>231</sup> e a “reabsorção da circunstância é o destino concreto do homem”.<sup>232</sup>

## 4.2 SISTEMATIZAÇÃO DA QUESTÃO

O ponto de partida, do qual nasce esta proposição, é a intenção de responder à pergunta sobre a possibilidade de afirmar, na literatura, um comportamento diaconal em relação à mensagem cristã. É possível afirmar um agir diaconal na literatura? A pergunta surgiu durante a pesquisa para as páginas da dissertação de mestrado.<sup>233</sup> A literatura pode ser abordada a partir do entendimento de que ela tem em sua conformação - e sem desvirtuar ou querer

---

<sup>230</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quixote*, p. 127-128.

<sup>231</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quixote*, p. 44.

<sup>232</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quixote*, p. 43.

<sup>233</sup> BAUWELZ, J. *Pessoa, Lugar e Esperança*.

acrescentar acidentais forçosos à sua natureza - um movimento capaz de agir como instrumento de diaconia do agir teológico? Por mensagem cristã se entende aquela, amplamente, revelada em Jesus Cristo e transmitida pela sua Igreja, após a Ascensão e Pentecostes, presente nas Sagradas Escrituras, no magistério e na tradição, que formam o depósito da fé; celebrada nas comunidades e liturgias, e, de onde derivam os ensinamentos doutrinários, os temas sobre os costumes, os valores, o direito e a matéria, acerca das questões existenciais e de sentido a eles relacionados pela teologia.

#### **4.2.1 Sobre as hipóteses**

Nas primeiras tentativas, levantaram-se algumas hipóteses, entre elas, a de que uma hermenêutica que usa a característica da diaconia cristã para entender a dinâmica de relação entre teologia e literatura poderia ser um caminho viável.

Nasceu também a ideia, a partir de algumas leituras de Levinas e em conversa com o professor Alex Villas Boas, de que a diaconia poderia ser, até mesmo, proposta como novo modelo de leitura. Quanto a esta hipótese, pode ser até que, em algum momento, isto se revele possível, contudo, ficou claro que a delimitação necessária para esta etapa de pesquisa doutoral é pensar a diaconia da literatura diante da teologia como um mecanismo presente nela mesma, um agir natural da literatura, e não como um método com suas etapas bem distintas para se fazer poética.

Recentemente, chegando a este ponto, foi possível identificar uma conduta que poderia ser análoga a um comportamento fisiológico da literatura, como um veículo - ou ambiente favorável, ou outro adjetivo semelhante capaz de qualificar - que conduz o leitor pela arte narrativa do romance, da poesia e suas múltiplas características da arte escrita a um processo de interpretação e sentido, capaz de despertar sua sensibilidade para as questões que lhes são circunstanciais, não apenas aquelas imediatas, como, também, aquelas mais existenciais e transcendentais. Com isso, há a confirmação de que a teologia tem na literatura uma diaconia natural. A teologia pode partir da literatura para desenvolver seu fazer teológico e, assim, por meio da hermenêutica e da

linguagem, alcançar o homem contemporâneo, em seu contexto vital e temporal, para continuar a alocação sobre o conteúdo da mensagem cristã com ele e para ele.

A continuidade da leitura e da pesquisa, apoiada pelos muitos autores que foram apresentados no início do texto e que são necessários para compreender o percurso até aqui, permitiu entender que, além desta função diaconal de despertar o leitor para os temas que se relacionam com a mensagem cristã e com a existência, existe uma atividade diaconal posterior e, ousa-se afirmar, mais elevada. Ou seja, se está falando de uma segunda forma de ver esta categoria de diaconia: se, num primeiro momento, se pensa a literatura como ambiente de encontro com os temas da mensagem cristã e que tem características muito subjetivas e reservadas ao contexto da experiência do leitor com a obra, neste segundo momento, o que se propõe é que a literatura é, na verdade, capaz de um agir objetivo, possui uma potência não-acidental, de caráter transformador da realidade mesma, não apenas um lugar de reflexão de conceitos, ela é capaz de exercer uma missão no mundo concreto, uma atividade missionária ou pastoral do contexto vital. Como isso se dá?

Este segundo momento, que merece maior atenção e desenvolvimento, refere-se à propriedade que a literatura tem de fazer com que o processo de interpretação e de sentido passe a ser uma *atividade transitiva*. O termo *transitiva* foi escolhido com a intenção de demonstrar que é possível sair do ambiente narrativo, portanto, do mundo-da-obra, ao qual o texto está aprisionado e delimitado pelas páginas de um livro, e avançar sobre o contexto vital real, por meio da aquisição de sentido do leitor.

O leitor passa de “discípulo”, que aprende a mensagem enquanto age como leitor, o que seria a fase da imaginação educada, à “missionário” ou “diácono” da mensagem que lhe alcançou, a ponto de formar um novo nível na aquisição de sentido de si e das coisas, um ampliar do horizonte de entendimento de sua realidade, uma sensibilidade aguda para que, agora, deseje interagir com ela e melhorá-la, em vista do bom e do belo, do perfeito e do uno, em vista de que sua realidade passe a ser, agora, qualificada; melhorar e salvar a realidade circunstante, usando o conteúdo da aquisição de sentido e horizonte, que o próprio livro lhe forneceu. Assim, o livro sobre a escrivinha é tão capaz de educar o leitor tanto quanto é capaz de servir à realidade vital de

onde a escrivaninha é parte. A literatura não só atinge o leitor, como atinge, também, o fenômeno de suas circunstâncias.

#### **4.2.2 Sobre quanto é possível afirmar**

Deste ponto em diante, tendo percorrido o estado da arte, que forma a questão,<sup>234</sup> desde os fundamentos sobre o diálogo para a teologia e todo o contexto presente na história do cristianismo e, até mesmo, anterior, sobre a literatura e as questões que envolvem o dizer “Deus” e o dizer de Deus, foi possível reunir os diferentes contextos históricos e posicionamentos, seja positivo ou negativo, da relação teologia e literatura. A promissora produção de pesquisa, vinda desde o fim do século XIX até a intensa e constante atividade destes últimos anos do século XXI, permite tratar o tema da teopoética como um paradigma teológico, com uma etapa primária e uma fase posterior, e mais orgânica quanto às questões de método e de conteúdo. A superação das diatribes primitivas instaurou uma tessitura nova. Abandonados os entraves sobre a natureza da relação da teologia com a literatura, foi possível entrar nas questões de fato. Elas se manifestaram muito mais diversificadas do que pareciam no primeiro momento.

Não é o caso de ficar retomando todo o conteúdo já escrito até aqui, mas, em uma síntese, se percebe que a teopoética já abordou as questões sobre a cultura e sobre o que é narrativa humana e divina, principalmente, na atividade exegética da Sagrada Escritura. As muitas posições sobre o sentido do texto e significado de caráter ontológico-existencial - sem aqui entrar no mérito da questão e tomar partido - e o desenvolvimento dos modos de leitura, para esta atividade de diálogo teoliterário, demonstra que a maior parcela na produção de pesquisa, com rigor científico e metodológico, já está aí manifesta, produzida. Não resta tanto campo novo para ser perscrutado que já não tenha sido, exaustivamente, refletido por pesquisadores.

É com este reconhecimento que se torna possível propor, dentro desta pesquisa, o recorte estreito do quanto é possível intuir, a saber: a identificação

---

<sup>234</sup> Ver cap. 1.

de um comportamento diaconal, natural e não subjugado, da literatura na relação com a teologia.

#### **4.2.3 Primeiro momento: a fisiologia do modelo de leitura**

Este primeiro momento, fundamental para contextualizar o assunto, coloca as bases sobre as questões de método usadas. O que vale dizer é que a metodologia da antropologia teológica, já amplamente apresentada, com principal referencial em Antônio Manzatto, e a necessária inclusão da hermenêutica são os modos de leitura considerados favoráveis para esta proposição. É justo restringir os modelos de leitura a apenas estes dois? Quanto parece manifesto não, de fato, a possibilidade existente nos demais modelos de leitura tem se insinuado como um significativo caminho posterior para a pesquisa.

Poder ampliar os horizontes deste entendimento para todos os métodos seria uma continuação. Até porque as questões sobre os temas de correlação e a sua essencial participação no diálogo estão já sendo consideradas e, certamente, ocupam parcela, qualitativamente, necessária e fundamental da etapa de leitura. São os temas de correlação da hermenêutica literária e filosófica, com a mensagem cristã, que criam o ambiente do processo de despertar do horizonte de entendimento circunstancial e existencial do leitor. Serão estes mesmos temas de correlação a pautar, agora com a aquisição de sentido hermenêutico teológico, a etapa *transitiva* do ato de ler para o ato de ser “missionário” das circunstâncias.

Para concluir a questão aberta no parágrafo anterior, resulta importante renovar a importância da delimitação de tema da pesquisa. Por isso, da consideração feita até aqui, a hermenêutica e a antropologia foram as formas que tiveram prioritária dedicação de bibliografia e tempo, não só durante os estudos doutorais como, também, nos anos anteriores de especialização. Assim, se perguntado sobre a possibilidade de articular a questão do comportamento diaconal da literatura com os outros modelos de leitura, a resposta é que resulta uma possibilidade aberta que, contudo, necessita de posterior atividade.

#### 4.2.4 Segundo momento: uma *hermenêutica intercultural*

É aqui que se torna possível fazer uma primeira proposta, aquela de sugerir uma *hermenêutica intercultural*, assim como Werner Jeanrond<sup>235</sup> propôs anteriormente. Para não gerar conflitos de semântica, com qualquer outra afirmação heterodoxa do quanto se entende por uma *hermenêutica intercultural*, para a questão teopoética, reservada para esta específica afirmação, que se entenda definido como: uma hermenêutica gerada no contexto mais amplo da cultura, que se articula de maneira dialogal, como é a proposta da teopoética, desde seu início, que recebe as contribuições das formas hermenêuticas favoráveis para a interpretação e a aquisição de sentido do texto. Dentre elas, as que se comportam por truísmo, desta forma, são aquelas três que, até aqui, já foram exploradas: a hermenêutica literária, a hermenêutica teológica e a hermenêutica filosófica.

A sombra da confusão não recaia sobre o entendimento de que as outras hermenêuticas, reconhecidamente, válidas e presentes nos campos de outras áreas do saber, para a interpretação do texto, são consideradas inadequadas ou menores, em relação às três acima propostas. O fato simples é que a atividade do ato de interpretação de texto se volta para as muitas formas de existência do texto, e para cada uma delas são destinados os instrumentos mais adequados de interpretação, e, contudo, não é depreciativo considerar que tais métodos não servem para outros textos. Assim como uma cirurgia utiliza o instrumental mais refinado para aquele fim, assim é a hermenêutica diante do texto.

Outra confusão a ser afastada é aquela de que a *hermenêutica intercultural*, que está sendo proposta, seja o resultado de uma miscigenação desmedida entre aquelas literária, filosófica e teológica. O respeito com que cada uma delas se utiliza é a deferência de não fazer com que uma usurpe o campo e as qualidades compositivas da outra e, ao mesmo tempo, não termine por degenerar qualquer uma delas. É por isso que, precedentemente, se deu o devido espaço para a discussão das questões sobre a abordagem hermenêutica e a orientação da questão dos autores que oferecem o principal referencial teórico, considerado adequado, como caminho para o quanto está sendo

---

<sup>235</sup> Cf. 3.1.3.

proposto. *Hermenêutica intercultural*, que nasce do diálogo e que, na forma do diálogo, não sai de sua natureza para se perder no outro, a não ser que tal ponto de contato seja tão idêntico para ambas que não as adultere.

#### 4.2.5 Terceiro momento: o comportamento diaconal da literatura

Colocada a base da interculturalidade, que caracteriza a atividade hermenêutica do diálogo teopoético e considerando já suficiente o reconhecimento da extensão que a antropologia teológica, com suas implicações cristológicas e soteriológicas, presentes nas primeiras etapas deste estudo, fornece para caminhar juntas como modelo de leitura, e, em proporção análoga, afirmando o valor dos temas de correlação, é possível pensar em uma nova etapa.

<b>Questão</b>	Um agir diaconal na literatura	
<b>Constatação</b>	Um agir no sujeito	Um agir transitivo
<b>Proposta</b>	Hermenêutica intercultural	Missão
<b>Modos de leitura</b>	Hermenêutica	Antropologia teológica
	Temas de correlação	
<b>Espectro de Leitor</b>	Espectro do leitor ocasional	Leitor A
Um agir no sujeito	1. Fase da leitura e aquisição de sentido 2. Fase do despertar para os temas de correlação (ou vitais e circunstanciais) 3. Fase do horizonte de entendimento	
	Espectro do leitor imersivo	Leitor B
Um agir transitivo	1. Fase da leitura e aquisição de sentido 2. Fase do despertar para os temas de correlação (ou vitais e circunstanciais) 3. Fase transitiva 4. A fase da “missão”	

Esta nova etapa, já referida em alguns outros momentos do texto, pode ser apresentada sobre dois esquemas básicos. O entendimento de que são necessários dois esquemas deriva da necessidade de reconhecer que a qualidade/característica que forma o leitor interfere, diretamente, no resultado. Um é o que se chamará leitor ocasional. Que tem um agir superficial e/ou desinteressado com relação ao romance, ou ainda, aquele que se acosta à narrativa com orientação específica de finalidade, que foi buscar uma parte exclusiva da obra e não uma leitura aberta a todas as possibilidades dela. Este modelo sugere um leitor com acúmulo de bagagem cultural e de leitura ainda rudimentar, elementar, em desenvolvimento primário.

Para este leitor, o esquema do comportamento da literatura, com um agir diaconal, pode ser proposto da seguinte forma:

Espectro do leitor ocasional - leitor A.

1. Fase da leitura e aquisição de sentido;
2. Fase do despertar para os temas de correlação (ou vitais e circunstanciais);
3. Fase do horizonte de entendimento.

O segundo esquema é aquele que é proposto para o quanto se pode chamar de leitor imersivo ou bom leitor. E por “bom leitor” se entende aquele que se acosta ao livro, com o interesse autêntico de ler e conhecer a narrativa encerrada. É bom leitor quem tem um hábito adquirido da leitura e vai acumulando a cultura, que dela recebe, num constante e progressivo processo de edificação do seu conhecimento. Assim, bom leitor é quem concatena a qualidade dos livros, a quantidade, devidamente, aprendida deles e o interesse (hermenêutico) que aplica a esta leitura. E se houverem outras boas definições que melhorem a definição do quanto foi dito, sejamos partidários delas.<sup>236</sup> O esquema de interpretação do comportamento diaconal da literatura, no caso do leitor imersivo, fica assim:

Espectro do leitor imersivo - Leitor B.

1. Fase da leitura e aquisição de sentido;

---

<sup>236</sup> Para saber mais: BOTTIROLI, G. *Che cos'è la teoria della letteratura*; CHARTIER, R. *Le livre en révolutions*; ALLIEND, F. *A leitura: teoria, avaliação e desenvolvimento*; REIS, C. *O conhecimento da literatura*; LYNCH, D. *Em águas profundas*; CULLER, J. *Teoria literária*.

2. Fase do despertar para as os temas de correlação (ou vitais e circunstanciais);

3. Fase transitiva;

4. A fase da “missão”.

Tenha-se presente que a arte da leitura é um processo dinâmico e positivo, em tensão progressiva para o amadurecimento integral do leitor. À medida subjetiva que este processo acontecer, é aceitável e natural reconhecer que, em algum momento, o leitor A passará ao modelo proposto dentro do esquema para o leitor B. O desenvolvimento da arte da leitura exerce sobre as pessoas a faculdade de conduzi-las do leitor A, de seu estado inicial (de sujeito que vive uma dinâmica subjetiva com a narrativa do romance) em tenção positiva para o futuro, e para o melhor, para o *de vir* do leitor B (de sujeito que vive uma dinâmica subjetiva e objetiva/circunstancial com a narrativa do romance), que é a pessoa mais ciente do seu horizonte de entendimento e, concomitantemente, existencial e que tem, nesta ciência, a compreensão de que ela não deve ficar encerrada em si mesma, e, sim, ser utilizada em favor do fenômeno fora-de-si. O leitor B é percebido como a arte da leitura, em sua forma mais ampla, que para além da atitude subjetiva se pode medir uma tomada de atitude voltada para a objetividade. A realidade é interesse positivo e ativo da pessoa no leitor B.

#### 4.3 DESCRIÇÃO DAS FASES DOS LEITORES A E B

O leitor pode ser um círculo indivíduo, mas pode ser, também, um grupo, uma comunidade. No caso de um círculo indivíduo, geralmente é a referência a um leitor solitário que está em busca de uma experiência pessoal de leitura. Esse tipo de leitor pode ter diferentes motivações para sua leitura, tais como o desejo de se entreter, de aprender algo novo, de se emocionar. Já no caso de uma comunidade ou grupo, se fala de leitores conectados por interesses comuns, como na leitura de um livro, em clube do livro ou em uma aula de literatura. Nesse contexto, a leitura se torna uma atividade social capaz de gerar discussões, debates e trocas de ideias entre seus membros.

Além disso, existe uma outra possibilidade, quando uma obra é lida por uma comunidade, diferente da primeira, que considera os membros dela

conectados por um interesse comum e, por isso, buscam, na obra, uma mesma coisa. Se os leitores enxergam a obra, com base em suas experiências e perspectivas individuais, ela pode adquirir diferentes interpretações e significados. Isso pode enriquecer, ainda mais, a experiência de leitura, uma vez que o diálogo entre os leitores pode gerar novas reflexões e compreensões a respeito da obra. Em uma comunidade de fé, a leitura pode acontecer dentro da dimensão catequética, formativo religiosa e, assim, se torna uma leitura literária, voltada a ampliar as possibilidades de maior desenvolvimento e aquisição da fé.

Conforme apresentado no quadro acima, as fases que compõe a leitura e o produto/resultado do encontro com determinada literatura manifesta morfologias muito diferentes. Os passos a seguir são uma experiência de apresentar, de maneira orgânica e descritiva, quanto ocorre nos diferentes tipos de leitor. Esta organização merece mais aprofundamento, que, em cede e tempo apropriados, podem resultar em um mais amplo quadro.

#### **4.3.1 Fase da leitura e aquisição de sentido**

A fase de aquisição de sentido refere-se ao processo pelo qual um leitor interpreta um texto literário, construindo significado, a partir das palavras e estruturas presentes na obra. Esta etapa envolve a interação do leitor com o texto, bem como a aplicação de sua própria experiência, conhecimento e compreensão do mundo.

Durante a leitura, o leitor começa a decodificar o texto, atribuindo significado às palavras e frases, seguindo as convenções linguísticas e gramaticais. No entanto, a literatura vai além da mera transmissão de informações. Através de recursos estilísticos, simbolismos, metáforas e outros elementos literários, o texto apresenta camadas mais profundas de significado, que requerem uma leitura atenta e sensível por parte do leitor.

O processo de aquisição de sentido é interativo, ou seja, envolve uma troca constante entre o texto e o leitor. À medida que o leitor avança na leitura, ele interpreta o que foi lido até o momento e atualiza suas expectativas em relação ao restante da obra. Essas expectativas podem ser baseadas em experiências anteriores de leitura, no conhecimento prévio sobre o autor ou

sobre o tema abordado. Além disso, a compreensão do texto literário, também, é influenciada pelo contexto cultural, social e histórico do leitor. As referências culturais e contextos específicos, muitas vezes, requerem conhecimento adicional, para uma apreensão mais completa da obra.

A aquisição de sentido não é um processo linear, pois é influenciada pela subjetividade do leitor. Cada pessoa traz consigo suas próprias experiências, emoções e perspectivas únicas, que podem influenciar a interpretação do texto. Assim, diferentes leitores podem ter interpretações diversas de uma mesma obra literária, todas elas válidas dentro de suas perspectivas individuais.

Portanto, a fase de aquisição de sentido é um processo dinâmico, em constante evolução, no qual o leitor dialoga com o texto, atribui significado às palavras, interpreta símbolos e cria conexões. É através dessa interação, entre leitor e texto, que a dimensão estética e emocional da literatura é percebida e apreciada. Durante a aquisição de sentido, o imaginário vai sendo educado.

Northrop Frye, teórico literário, argumentou, em suas obras, sobre o poder transformador da literatura e sua capacidade de expandir a imaginação humana. Segundo ele, a leitura e a interpretação literária podem levar a uma compreensão mais profunda do mundo e da condição humana. É nesse contexto que Frye escreve sobre a “imaginação educada”.<sup>237</sup>

na imaginação vale tudo o que se possa ser imaginado, e o limite da imaginação é um mundo totalmente humano. Aqui resgatamos, em plena consciência, aquele perdido sentimento original de identificação com o que nos cerca, onde nada é externo à mente humana, onde tudo é idêntico à mente humana. [...] Não leríamos Macbeth para aprender sobre a história escocesa – lemos Macbeth para descobrir o que se passa com um homem que conquista um reino à custa de sua alma. Quando, no David Copperfield, de Dickens, encontramos um personagem como Micawber, nossa sensação não é que Dickens chegou a conhecer um homem tal e qual, mas sim que há algo de Micawber em todas as pessoas que conhecemos e em nós mesmos.<sup>238</sup>

A imaginação educada refere-se a um tipo de imaginação que é enriquecida por meio do contato reflexivo com a literatura. Decorrente da

---

<sup>237</sup> Cf. FRYE, Northrop. *A imaginação educada*.

<sup>238</sup> FRYE, Northrop. *A imaginação educada*, p. 55.

hermenêutica literária é, portanto, um processo de engajamento ativo com a literatura, no qual o leitor desenvolve sua capacidade de interpretar, relacionar e apreciar os elementos literários presentes nas obras. Essa forma de imaginação vai além de, simplesmente, visualizar histórias em nossa mente, pois envolve uma interação crítica e reflexiva com os textos.

Muitas pessoas crescem sem entender realmente a diferença entre escrita discursiva e escrita imaginária. Nas raras ocasiões em que se deparam com um poema, ou até uma pintura, tratam a obra como se ela fosse uma mensagem cifrada. Seus questionamentos baseiam-se todos nesse pressuposto. Por que o poema não diz logo a que veio? O que é que não estou entendendo? Alguém me explica o significado? Por que é que o poeta não escreveu a coisa de um jeito mais acessível? A arte de ouvir histórias é treinamento para a imaginação. [...] Quando paramos para pensar, percebemos que a imaginação é a própria base da nossa vida social. Temos sentimentos, mas eles afetam apenas a nós mesmos e aos do nosso círculo imediato; sentimentos não podem ser diretamente comunicados em palavras. Temos inteligência e a capacidade racional, mas no dia a dia quase nunca chegamos a usar o intelecto por si. Em praticamente tudo que fazemos é essa a combinação entre emoções e o intelecto, chamada imaginação, que se põe a trabalhar.<sup>239</sup>

Frye ressalta a necessidade da interpretação correta do conteúdo da mensagem da Revelação de Deus, a fim de apresentá-lo de maneira compreensível para as diferentes culturas a que é destinada. Isso implica entender e adaptar a mensagem de acordo com as mudanças culturais, novas formas de expressão artística e a capacidade do ser humano de se adaptar. Para esta interpretação deve ser levado em consideração o contexto e o tempo em que a mensagem é transmitida. Isso implica reconhecer as mudanças sociais, culturais e artísticas que ocorrem ao longo do tempo e adaptar a mensagem para que continue sendo relevante e compreensível para as pessoas.

---

<sup>239</sup> FRYE, Northrop. *A imaginação educada*, p. 101 e 116.

### **4.3.2 Fase do despertar para os temas de correlação**

A literatura desvela a amplitude de temas importantes do sentido da vida humana e das questões que compõem a gama deste amplo contexto. As questões imediatas e filosóficas, as questões transcendentais e religiosas, as questões de natureza abstrata, como é o caso dos princípios que formam a moral e os costumes.

É fato e se deve reconhecer que muitas pessoas não têm acesso aos temas da mensagem cristã, dentro do ambiente religioso tradicional, formado pela comunidade familiar ou eclesial, como é costume intuir de um cenário onde a mentalidade de uma sociedade, naturalmente, marcada pela tradição cristã se firmou. Decorra de qual contexto histórico venha. Seja pelo novo paradigma da sociedade contemporânea - marcado pelo frenesi das grandes cidades e da rápida circulação de informação, que o ambiente virtual propiciou - seja pela não educação religiosa, como pela existência de sociedades onde o cristianismo é pouco presente e sentido, ou, ainda, pela escolha da pessoa em não aderir aos assuntos sobre a fé.

Entretanto, seja qual for a razão pela qual a pessoa não teve acesso à visão cristã, dos muitos temas que formam a tessitura do fenômeno do existir humano e circunstancial, o livro de romance se comporta como um propiciador para o ambiente de encontro com estes temas. Não que os temas estejam apresentados de forma catequética e, intencionalmente, orientados para o significado cristão que a Revelação do Deus de Jesus Cristo traz, mas estão lá na obra, compondo o todo da sua mensagem, de forma fragmentada ou orgânica.

### **4.3.3 Fase do horizonte de entendimento**

Os temas da mensagem cristã surgem dentro da narrativa e com a espontaneidade própria que o autor lhes deu. Mas quando, por exemplo, um romance desperta, durante a narrativa, a questão da morte, ou um outro tema que se possa pegar como exemplo, a esperança, o futuro, a família, enfim, a observação é que, quando este leitor for buscar ampliar o horizonte de

entendimento daquele tema, vai deparar-se, ocasionalmente, com o significado cristão que aquele tema tem. E pode, assim, conhecer e receber melhor esta mensagem, eventualmente, interessar-se por ela e, na dinâmica de aquisição de significado que está fazendo, incluir, também, esta em sua bagagem cultural e humana. Em outros casos, o interesse pode ser tamanho que termine por determinar uma nova direção de vida, embasada pela novidade da fé, que vai, progressivamente, fazer com que este leitor busque, com a complementariedade dos outros temas cristãos, ampliar, ainda mais, aquele primeiro que nasceu, ocasionalmente, na leitura romântica.

Este processo seria o bastante para atestar um comportamento diaconal da literatura diante da teologia. É um passo bem subjetivo, contudo, significativo e fundado. Carrega consigo os instrumentos propostos nos passos acima, mas é possível afirmar mais, a questão não se resume a apenas isto, esta é uma constatação rápida e lógica, que merece mais desenvolvimento pela importância que tem.

#### 4.3.3.1 Fase transitiva no leitor B

Aquilo que, na fase 3 do Leitor A, se comporta, apenas, como fase do horizonte de entendimento, tem um desdobramento distinto para o leitor B, que, além daquela, experimenta a fase transitiva e a faz missionária. Esta distinção é derivada da constatação de que o Leitor B já está em potencial relação com um horizonte de entendimento existencial, histórico, relacional, transcendente, que o inscreve, diretamente, no processo fenomenológico de ser na realidade vital, um ente de “salvação da circunstância”, como sói definir o filósofo Ortega y Gasset.

É com esta compreensão que a fase transitiva é entendida como o momento em que a literatura pervade o limite da imaginação e da linguagem simbólica, rompendo o véu que separa a realidade vital do mundo da ideia e da fantasia. Neste ponto, segundo momento em relação ao anterior (que tem eficácia subjetiva), a imaginação educada, que o leitor adquiriu do livro, transita de um comportamento passivo-educativo para o do ser ator ativo, para suas circunstâncias. A existência é uma autobiografia para o bom leitor.

É por isso que se pode reconhecer o comportamento transitivo da literatura e dar a este comportamento uma qualidade análoga à “onisciência” do livro. O que equivale a dizer que existe uma inteligência, uma *ratio*, presente no livro, ela não é dotada de capacidades volitivas e raciocínio autônomo, como seria idiossincrático deduzir, mas esta inteligência está adormecida no preto e branco das páginas, e é original do autor e da consciência de si, e do mundo dele derivada. Esta inteligência desperta durante o processo interpretativo do texto narrativo, quando as palavras ganham significado no leitor, e passa a fazer parte da sua inteligência, pelo processo de educação da imaginação e do despertar vital, que acontece dentro do ambiente propício do mundo-da-obra e dos muitos mundos-dentro-do-mundo-da-obra, que formam a tessitura psicológica e sócio-político-religiosa possíveis no livro. Recorde-se que, para cada leitor, o ambiente propício do mundo-da-obra será único e autêntico, singular, tanto quanto é autêntico o fenômeno do existir de cada um.

Quando um clássico da literatura é estudado em muitos lugares diferentes e em tempos diferentes, se estes estudos são colocados lado a lado, constata-se não um anacronismo e uma heterodoxa forma de ver o mesmo autor, dizendo coisas diferentes para um e para outro. Isto se o estudo for honesto e não carregar a obra com ideologias já predeterminadas. Mas o que interessa dizer aqui é que a singularidade do fenômeno, de ser pessoa em relação com uma obra, aceitando tudo o que isso significa, a maturidade daquela pessoa, sua condição histórica, cultural, religiosa formam uma condição tão única de experiência hermenêutica do leitor, com a narração, que é injusto e imprudente estabelecer um único mundo-da-obra e afirmar uma única interpretação do texto.

O fenômeno desta experiência, que é a hermenêutica, e, contudo, precisa dar validade ampla a tudo aquilo que é antropológico no leitor, resulta como o único possível para que se possa entender que cada vez que se abre um livro, em algum lugar, surge um mundo-da-obra, totalmente, diferente dos demais que já surgiram na experiência com aquela mesma obra. A este ponto, parece justo reconhecer que o tecnicismo instrumental e a semiótica não são o bastante para dizer tudo o que a interpretação do texto pode dizer, pois, em cada sujeito, existem dinâmicas muito singulares e que alcançam extratos e níveis de acordo com as capacidades interpretativas e abstrativas que aquela pessoa desenvolveu e irá desenvolver dali para a frente. Há histórias e palavras que

adquirem pleno significado e sentido para a pessoa, não no momento da leitura, mas são como fermento que permanece crescendo dentro dela, até alcançar o tamanho para o qual o entendimento caminha. As ideias são sempre abertas para o futuro e, conforme tende para um *de vir*, continuam um processo ativo dentro da pessoa, mesmo após o encerramento da leitura.

Portanto, uma fase transitiva, entre a experiência subjetiva do leitor e aquela da sensibilidade com as suas circunstâncias, deve ser vista como progressiva. Se vierem novas obras, a somar-se com as obras lidas anteriormente, umas e outras corroboram para a possibilidade mais completa e autêntica de interpretação, pois, se, em um primeiro momento, a narrativa do livro faz entender melhor os estratos e dimensões vitais, a consequência ulterior é a inversão deste entendimento, ou seja, o mundo, em sua realidade e historicidade, é, na verdade, o ponto de partida para qualquer interpretação narrativa. Mas o leitor chegará a este entendimento, apenas, vivendo o progressivo desenvolver da arte literária, que vai arrancando o “véu diáfano da indiferença”, até que o fenômeno da vida seja, totalmente, compreendido. Frye<sup>240</sup> afirma:

Assim, você logo se dá conta de que há uma diferença entre o mundo onde vive e o mundo onde quer viver. O mundo onde quer viver é um mundo humano, e não objetivo: não é um ambiente, mas um lar; não é o mundo que você vê, mas o mundo que quer construir com o que vê.

A hermenêutica literária exerce uma fase transitiva para a antropologia, conduzindo o sujeito que sai do seu mundo, enquanto entra no mundo-da-obra, para um ambiente propício, onde revela, cada vez mais, o mundo para onde ele vai retornar ao sair das páginas e, assim, interpretá-lo melhor. E quantas vezes for possível repetir este ato, tantas vezes haverá uma fase transitiva. Então, é dentro deste processo, e sem que precise haver um final para começar a outra fase, que se pode falar de fase da missão.

---

<sup>240</sup> FRYE, N. *A imaginação educada*.

#### 4.3.3.2 Fase da “missão”

Nesta fase, chamada de fase da missão, se leva em conta uma característica a mais no leitor, o fato de o leitor já possuir a fé. E esta fé pode ter sido adquirida já, anteriormente, na Igreja ou até mesmo adquirida, recentemente, na quarta fase, a fase transitiva. Seja por um ou por outro motivo, este sujeito que lê é um sujeito que professa a fé no Deus de Jesus Cristo e assume o conjunto da doutrina que forma esta fé, o próprio da confessionalidade assumida, a métrica que forma o conjunto moral pelo qual elege seus valores e virtudes, e o sentimento de amor de caridade, suscitado o ensinamento do Evangelho como, também, do restante das Sagradas Escrituras.

E como já foi dito, este leitor pode ser um indivíduo ou uma comunidade,<sup>241</sup> como aquela paroquial ou uma congregação religiosa. Se, para o leitor ocasional e o leitor imersivo, a literatura pode ser um local de encontro, com os temas de correlação da fé, para este leitor, que já professa uma fé, a literatura tem um efeito que, não apenas, o desperta para as circunstâncias. De modo que os apelos do Espírito, despertados na leitura, movem o leitor para uma atitude missionária.

Neste caso, a diaconia é, sim, um apelo que permanece neste leitor, como uma atitude posterior necessária.

#### 4.4 MISSÃO, ESPIRITUALIDADE E MÍSTICA

A teopoética desenvolve muitas áreas de contato e muitos métodos ou modelos de leitura: a hermenêutica, a antropologia, a correlação, entre muitos outros. De grande impacto, principalmente, no ambiente católico europeu, se dá a teopoética como forma do fazer na teologia espiritual. Segundo Bingemer:<sup>242</sup>

O discurso da “teopoética” em geral, e particularmente na intersecção entre mística e poesia, é um lugar de entrelaçamento cultural, onde se

---

<sup>241</sup> Sobre isso, ver: CHARTIER, R. *A ordem dos livros*; DIONÍSIO, M. *A construção escolar de comunidades de leitores*.

<sup>242</sup> BINGEMER, M. *Teopoética: mística e poesia*, p. 10.

conectam teologia, literatura, estética, espiritualidade e todas as formas da arte. A linguagem humana, na medida em que toma consciência do que lhe foi dado, fala do que ouviu, do que recebeu e do que acolheu como dom primordial e mistério indecifrável e inefável, que é fonte de tudo o que pode ser caos, mas que pode igualmente constituir vida para muitos.

É comum banalizar esta linguagem, a espiritual, ou, com desdém, colocá-la à parte, como um não-fazer-teológico, mas a espiritualidade cristã é encarnada e, por conseguinte, é parte constitutiva do humano. Fator este já reconhecido, desde os pais da filosofia grega, de onde pode até derivar um deísmo, mas, em base à Revelação cristã, é preciso alargar o entendimento da interação de Deus com o mundo, principalmente, a partir da encarnação do Verbo no ceio da Virgem Maria.

Para os românticos, havia uma linguagem original compartilhada por Deus e os homens. Essa linguagem permitia ao homem uma comunhão total com o universo, sem mediação. Houve, todavia, uma "queda", um distanciamento entre a linguagem divina e a linguagem humana, estabelecendo-se assim um caos. Já não pode mais a linguagem humana expressar o divino, falar do inefável. A poesia surge então como possibilidade de reconstrução, recriação, restauração do contato perdido. Nota-se que isso abre um novo campo para a linguagem, além daquele puramente objetivo. A linguagem - e aqui é bom especificar: poética - permite reordenar o que estava no caos após a queda. Como na poesia a linguagem é desobjetificada, ela pode falar do divino, do sublime, através das alegorias e dos símbolos.<sup>243</sup>

A teologia, diante da literatura, neste caso específico, lida com uma evidente abertura transcendente e reconhece como a natureza romântica das páginas de um bom livro contribui no desenvolvimento da imaginação e do pensamento espiritual. Mas não de uma espiritualidade abstrata, tanto quanto aquela da existência dos personagens, e, sim, uma espiritualidade que tem a condição de se conectar tão intensamente com a realidade, que pode por ela rezar e para ela prestar uma diaconia, dar-lhe uma possibilidade de falar com o homem de fé, que se supõe, é o teólogo. Villas Boas afirma que:

---

<sup>243</sup> De CARVALHO, V. *Religião e Literatura: Algumas Inter-Relações Possíveis*, p 42-43.

A pertinência do pensamento poético não é uma novidade, mas sim a recuperação de uma identidade presente, sobretudo, na consciência religiosa do ser humano de um Mistério que habita a vida, desta vida que, apesar de absurda, carrega o grande Mistério de nela ainda se encontrar um sentido. O pensamento poético tem o ofício da esperança na história da humanidade, como esperança de reinvenção do futuro aproximado na consciência do poeta-artista-filósofo-teólogo<sup>244</sup>.

Quem já teve a oportunidade de ler os textos de David Maria Turoldo percebe a poética como central na sua forma de fazer teologia. Em forma poética, ele expressa sua visão antropológico-teológica, descreve a apatia do mundo diante do sofrimento e da dor, concebe seus conceitos eclesiológicos e, também, de mundo. Se o mundo é apático diante das dores do mundo, a poética, para Turoldo, pode ser instrumento de empatia e solidariedade cristã. Exemplo é *Il Dramma é Dio*, escrito por ele, já sobre o leito, enquanto vivia os cuidados da doença que, depois, o levaria à morte.

Coincidência ou não, no ano em que Turoldo nascia, 1916, a tese doutoral de Edith Stein, que versava sobre o problema da empatia, estava concluída. Para ela, a *emfühlung* - empatia é a forma pela qual o sujeito pode conhecer ao mundo e ao outro.<sup>245</sup> Não custa lembrar que as influências dela eram fenomenológicas.<sup>246</sup>

Uma afirmação, para servir de ponto de partida e um importante referencial na área da teopoética e da mística, é de Divo Barsotti, teólogo italiano. Barsotti afirma que toda palavra humana tem como interlocutor final, Deus; e, portanto, toda palavra humana, em sua medida, é oração. Quer seja a palavra falada ou a escrita - chega aos ouvidos de Deus. Conseqüentemente, até mesmo uma blasfêmia, por ter como interlocutor último a Deus, assume uma forma orante.<sup>247</sup> Como afirma Naro:<sup>248</sup> “Barsotti também emprestou um teor

---

<sup>244</sup> VILLAS BOAS, A. *Teologia em diálogo com a literatura*, p. 97.

<sup>245</sup> O tema da empatia foi, amplamente, abordado em artigo que se encontra anexo: BAUWELZ, J. *Emfühlung*, Edith Stein e a questão da empatia.

<sup>246</sup> Para saber mais: ALFIERI, F. *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein*; ALMEIDA R. *A Empatia em Edith Stein*; ALVES, P. *Empatia e Ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjectividade*; BELLO, S. *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia do feminino*; FARIAS, M. *A empatia como condição de possibilidade para o agir ético*; HUSSERL, E. *Ideas Relativas a una fenomenologia pura y una filosofía fenomenológica*; MANGANARO, P. *Verso l'altro: l'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza.*; STEIN, E. *Il problema dell'Empatia*; STEIN, E. *La pasión por la verdad*; STEIN, E. *Obras selectas*.

<sup>247</sup> Cf. BARSOTTI, D. *La religione di Giacomo Leopardi*, p. 7-13.

<sup>248</sup> ALBERTAZZI, S. *Dire Dio Raccontando l'uomo*, p. 6.

interlocutório às suas perguntas, dirigidas a Deus não por fingimento, [...] as formulou com uma intenção orante: tornar-se o porta-voz dos homens diante de Deus”.

Para Barsotti, na relação de aproximação da teologia com a literatura, o teólogo deve buscar entender, a fundo, qual a intenção fundamental do autor em seu texto. O primeiro questionamento é, por conseguinte, qual o valor daquelas palavras que desejam chegar ao leitor e gerar um efeito. Este efeito pode ser, por exemplo, o de transmitir o mundo de ideias que o autor personificou num determinado personagem, liricamente, esboçou em uma poesia, na letra de uma música, em um conto de fadas, em uma descrição da realidade. Enfim, se toda palavra humana tem como interlocutor último a Deus, é preciso entender bem o que essa palavra quer dizer. Entender qual é o seu significado último. Toda palavra humana é, ainda, uma sonorização da Palavra da qual o mundo é criado:

O último valor da poesia de Leopardi, como qualquer outro verdadeiro poeta, continua sendo seu valor religioso. Se eu disser último, quero dizer, sim, o valor mais secreto, mas também o supremo, não só porque é maior, mas acima de tudo é o valor que mais do que qualquer outro é verticalmente resumidor de cada outro valor. Se o homem não tem o fim senão a Deus, Deus permanece sempre, mesmo que seja negado, e enquanto é negado, o último interlocutor do homem.<sup>249</sup>

Os signos, sob os quais o autor escreve, são o seu entendimento sobre o criado, são a hermenêutica do mundo criado por Deus, na literatura do mundo criado pelo autor em seu livro. Por isso, o binômio barsottiano Palavra-palavra serve de ponte hermenêutica para uma mística consistente, no diálogo da teologia espiritual com a literatura. Assim, deve derivar desta aproximação uma responsabilidade ulterior na relação com o texto literário. O leitor tem, no mundo, a tarefa de ser portador das palavras e seus significados, como um herdeiro do autor. Ele sai modificado, mais cheio de significados e de horizontes quando acaba de ler. Essa significação o atinge diretamente, é inevitável, e, portando sua percepção da própria realidade, é mais ampla.<sup>250</sup>

---

<sup>249</sup> BARSOTTI, D. *La Religione di Giacomo Leopardi*, p. 13.

<sup>250</sup> Sobre isso, ver: BAUWELZ, J. *Pessoa, lugar e esperança*, cap. 1.

Na coletânea de artigos de Divo Barsotti, organizada por Stefano Albertazzi, se avizinha a evidente manifestação da companhia que os inúmeros poetas, que faziam parte da vida de Barsotti, eram para ele, a possibilidade de encontrar, na literatura, o grito da humanidade sofrida e perseguida ou clamorosa por uma voz, que lhes permitisse manifestar sua vivência no mundo. Esta voz, que podia ser reconhecida na lista dos seus escritores favoritos, era, para ele, um exercício cristológico, era a reposição do explicar as Escrituras para aqueles que, no mundo de hoje, não entenderam ainda o valor do amor de Deus pelo mundo. Conforme afirma Naro:<sup>251</sup>

Sem deixar evidente a vocação religiosa da literatura, cravejando sua reflexão com pontos de interrogação e problematizando incansavelmente os resultados, Barsotti sentiu que lidar com a literatura, em obediência a uma vocação que sentia como sua desde muito jovem [...], foi para ele um exercício cristológico. O que equivale a dizer da sua peculiar maneira de participar do mistério do *Logos* divino feito homem, com a mesma disposição - humilde e soberana ao mesmo tempo de assumir toda a humanidade, nada e ninguém - exceto: cada dimensão, cada expressão, cada grito, cada sussurro, cada insulto, cada canção, cada rosto, cada nome, para mostrar - como o Ressuscitado, desejoso de explicar as Escrituras aos discípulos de Emaús – tudo aquilo que a Cristo se refere na história do mundo.

É importante entender que, se cada literatura é sagrada, conforme pensa Barsotti, existe uma implicação de característica antropológica; a humanidade que foi assumida por Deus se torna, no mundo, a sua epifania. É por isso que a intenção principal de Barsotti, diante de um livro, era a especulação teológica.

#### **4.4.1 A humanidade, interesse absoluto de Deus e do homem**

A antropologia cristã enxerga a pessoa a partir da Revelação bíblica, onde, desde o período dos patriarcas, o homem é criatura amada de Deus, que, constantemente, vive uma relação mutável neste amor. Ora buscando e fazendo

---

<sup>251</sup> ALBERTAZZI, S. *Dire Dio Raccontando l'uomo*, p. 10.

aliança com Ele e ora afastando-se e traçando seu próprio destino, embora nem sempre isso signifique êxito. Para este homem, Deus sempre vai ao encontro, com uma proposta de aliança e de fidelidade. Deus busca o homem, ouve-lhe as súplicas (Ex. 3), intervém a seu favor e coloca sua habitação em meio a eles.

A história da salvação demonstra que isto não foi o bastante para que a relação entre o homem e Deus fosse consistente, estável e definitiva. Para que esta relação acontecesse, em profundidade, não bastou a Deus criar (Gn 1, 26-28), chamar, aproximar-se, fazer sua morada em meio ao povo (Ex 25: 8-9), estabelecer, reiteradamente, uma aliança (Ex 34), foi preciso mais: Deus envia seu Filho (Jo 1, 1-2.14), para que o homem não fosse totalmente-outro Dele, mas, sim, para que a humanidade toda fosse assumida pelo próprio Deus<sup>252</sup> e, assim, reconhecida inteiramente, tanto que, ao assumir a humanidade, amou-a por inteira, em todos os seus limites, e, amando-a, redimiu-a, experimentando aquilo que há de mais humano: a morte (Jo 13,1).

É por isso que a teologia não é estranha à humanidade toda, existe uma antiga máxima que diz: *Homo sum: nihil humani a me alienum puto*<sup>253</sup> - “Sou humano e nada do que é humano me é estranho...”. Ela foi escrita no século II a.C., por um poeta e dramaturgo romano, que se chamava Publio Terêncio Afro. Esta máxima foi, ao longo da história, retomada por inúmeros autores, de fato, até mesmo Machado de Assis a utilizou em sua obra *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Contudo, para os que creem na humanidade, vale a pena uma releitura mais profunda desta frase, com olhar teológico. A verdade é que, provavelmente, outros já o fizeram. Desta forma, a máxima: “Sou humano e nada do que é humano me é estranho” pode ser reproposta assim: *Homo sum, nihil humani a me et Deo alienum puto* - “sou humano e nada daquilo que é humano é estranho a mim e a Deus”. Isto equivale a dizer que tudo aquilo que é humano é do interesse de Deus, seja este conteúdo de matéria virtuosa ou pecaminosa. Deus olha para a humanidade que criou com interesse irrestrito.

Quando Terêncio fazia a sua afirmação, entendia dizer que, como humano, não se pode permanecer alheio a nada daquilo que se é. Assim,

---

<sup>252</sup> “Deus permanece Deus; a humanidade é assumida por Deus. Disso resulta uma única pessoa. Em Cristo está Deus, nosso libertador. Nele está o Homem, nosso mediador” (Sermão de Santo Agostinho 293, 7).

<sup>253</sup> TERÊNCIO. *Heautontimorumenos*, I, 25.

também, é Deus que, ao criar a humanidade e ao recriá-la, na pessoa de seu Filho, Jesus Cristo, também, declarou para a humanidade que, se Ele a criou, aproximou-se dela, por meio de sua aliança, veio morar no meio do seu povo, e assumiu a natureza que outrora criou, ao se encarnar. Então, Ele não deixa de concentrar sua especial atenção sobre a pessoa humana. Este evento é de especial importância. Se é verdade, como de fato é, que, ao recorrer à assistência divina em orações e súplicas, Deus ouve, que Ele penetra o mistério das angústias e sofrimentos humanos, como também, das suas conquistas e realizações, então é verdade, também, que toda e qualquer palavra humana não passa despercebida aos olhos de Deus. Também aquela escrita em prosa e verso.<sup>254</sup>

Nada que é humano é estranho a Deus, se o próprio homem não pode passar ileso a tudo aquilo que lhe é essencial, tanto mais Deus, que deu origem a esta própria essência. No mistério da individualidade de cada um, como, também, no contexto comunitário, familiar, social, político e econômico, em cada elemento criado pela imaginação e pelas mãos do homem, Deus está envolvido, profundamente, envolvido com infundável amor. É da própria natureza de Deus o amor pelo outro, é assim que se origina a Trindade. Em cada texto e rito litúrgico, que recorda o evento Pascal, a humanidade deveria exultar de alegria pelo interesse de Deus por ela. Tudo isso para dizer que a medida do outro e do eu é dada por Deus. O autor, no seu romance, também é movido por esta necessidade de interessar-se pela humanidade, do seu jeito, ele assume o que se passa com ela e lhe dá um significado, é disso que nascem as personagens e as narrações. O autor é, antes de tudo, um apaixonado<sup>255</sup> pelo humano.

#### **4.4.2 A necessidade de uma sensibilidade ulterior**

Na interface da teopoética, a responsabilidade da teologia é a de aproximar-se da literatura, disposta a entender o que cada literatura tem a dizer de fato. Gurgel afirma que: “a literatura refina-nos a sensibilidade”.<sup>256</sup> A

---

<sup>254</sup> Sobre isso, ver: VILLAS BOAS, Alex. *Teologia em diálogo com a Literatura*, cap. 3.

<sup>255</sup> “O escritor é um apaixonado” Lygia Fagundes Teles.

<sup>256</sup> GURGEL, R. *A imaginação educada (Northrop Frye)*, np.

hermenêutica é instrumento adequado para isso. Ela faz com que o respeito por cada literatura seja o instrumento primordial deste contato. Assim, após o entendimento do texto e suas especificidades, compreende-se, com clareza, que, em uma fábula com personagens animais, em uma letra de música, enfim, em uma poesia ou prosa, o que existe ali é a expressão do humano. Portanto, é preciso, também, questionar-se a respeito da intensidade desta humanidade, ali contida; que ideia de homem, em que tempo, em que lugar; quais são as esperanças fundamentais que estão depositadas neste homem. “Há, então, duas metades na experiência literária. A imaginação dá-nos tanto um mundo melhor como um mundo pior do que este em que vivemos, e exige-nos fixar o olhar em ambos”.<sup>257</sup>

Terminada a experiência de interface teopoética, o teólogo permanece com a responsabilidade de ter o universo do imaginário como um caminho a ser percorrido e alcançado no universo das realidades. Exercer, assim, uma diaconia redentora para com aquela humanidade que apareceu na literatura, expressão da humanidade vivente e real. Ou seja, ele permanece com a tarefa de trazer este homem para diante de Deus. De apresentar a Deus as suas necessidades, angústias e sofrimentos, esperanças, anseios. Enfim, tudo aquilo que aquela palavra decodificada do personagem necessita.

#### **4.4.3 Levar a humanidade diante de Deus: a espiritualidade e a mística no diálogo com a literatura**

A este ponto, é preciso compreender que a pessoa está sempre em relação. Relaciona-se consigo, com o outro, com um ambiente, com Deus, com um mundo de fantasias e imaginários.<sup>258</sup> São muitos os *Locus Relationem*, os lugares de relação, da pessoa. Esta contribuição é um aporte importante para o diálogo entre a teologia e a literatura, e é deste processo de construção que surge uma perspectiva nova, de abordagem metodológica, para o instrumental já rico da teopoética. Contudo, não, simplesmente, uma atividade de exercitação

---

<sup>257</sup> FRYE, Northrop. *A imaginação educada*. p. 86.

<sup>258</sup> Para saber mais sobre esse tema, ver: Alex VILLAS BOAS, Alex. *Teologia em diálogo com a Literatura*, p. 170-195.

e derivação, que eleja uma obra literária de romance, em prosa ou verso, que a leia como que anotando o significado que o autor deu à obra em colunas distintas, isto é possível e de fato já foi feito. Contribui muito para uma nova perspectiva da obra e do contexto daquele romance. Mas, e daí? Basta isso? É preciso mais, pois não parece ser o suficiente. Se fala muito de ir ao encontro, de saída, de evangelho encarnado. A atividade hermenêutica não se estagna, ela transita para uma sensibilidade missionária, pastoral.

Uma antropologia que é, fundamentalmente, cristã tem, para tanto, fundamentos sólidos para receber os conceitos oferecidos pela literatura e abrem um espaço de possibilidade para que o produto da reflexão, sistemática e analítica da literatura, seja levado para uma condição de ação. Sabendo o que aquela literatura tem a oferecer e traduzindo-a de forma respeitosa, a teologia, também, a leva para uma outra Pessoa, aquela divina, apresentando, assim, uma prece a Deus, a Palavra única que recolhe toda palavra humana, também aquela literária.

É preciso partir, evidentemente, da Revelação evangélica e de como Jesus revela o Pai e apresenta o Reino de Deus. Com quem fala este Pai? O Evangelho é a base de todo o agir humano, segundo a ética cristã. Fundamentada nos séculos, a missão e a diaconia são elementos importantes. É esse o passo posterior ao diálogo com a literatura, que se pretende afirmar, é essa a tarefa que permanece para o teólogo. Como estudioso do dado revelado e pessoa de fé, ele precisa, necessariamente, exercer uma forma de diaconia diante daquele homem-literário, figura do Homem-real, figura do Homem-concreto, por quem Cristo se interessou, se encarnou e viveu o mistério Pascal. Se Deus ama o homem, ama o homem por inteiro e ama a todos os homens.

#### **4.4.4 Depois do diálogo, a diaconia**

A atividade primeira, precedente, exaustiva e criteriosa, que leva em conta a antropologia, a que se liga o autor da obra literária e suas crenças; o conceito de mundo dado aos personagens e toda a elaboração cultural, própria daquela forma artística que o autor quis conferir ao seu texto; enfim, o exercício

hermenêutico ali feito, deve dar abertura para um processo outro, para uma realidade ulterior àquela, meramente, acadêmica e científica da teologia.

Da constatação deste homem, proposto pela literatura e do exercício hermenêutico de sua interpretação, é que deve surgir uma *sensibilidade-nova* diante do texto. É preciso levar este homem diante de Deus, apresentá-lo, em oração, e exercer uma diaconia sacerdotal, que é própria do cristão. A dor, a alegria, a esperança, a verdade da história – descrita por uma literatura – que traz a vida para ser celebrada e incorpora o mistério na vida. Não, apenas, buscar as razões e esperanças dos personagens e do autor, e, sim, ir diante de Deus, com esperança, e exercer uma diaconia celebrativa por aquela humanidade representada pela obra. Aquela atividade interpretativa segue a orante. Neste sentido, a espiritualidade e a mística ganham espaço à mesa para uma forma mais ampliada do diálogo entre a teologia e a literatura. Uma forma que resguarda todo o desenho estético próprio da arte literária e a respeita, profundamente, mas que faz recurso, também, à sensibilidade estética da espiritualidade, que leva o humano a participar da perfeição e da beleza de Deus, tanto quanto é possível.

As feiuras da humanidade e a unidade de Deus, as belezas da humanidade e a beleza de Deus. A insuficiência da humanidade e o socorro (GS 22; SD 31) amoroso e redentor de Deus. A sensibilidade da pessoa e aquela dada como dom do Espírito Santo. Por isso, resulta que é necessário, ao levantar-se da mesa do diálogo com a literatura, prolongar a comunidade,<sup>259</sup> formada por ambas, numa diaconia orante, exercer a liberdade do amor que percebe as necessidades da pessoa-lugar e apresenta a Deus uma liturgia de intercessão. Que olha os pecados e se oferece de forma penitencial. Que exulta e agradece por aquela humanidade e, portanto, a celebra.<sup>260</sup>

É um exercício redentor<sup>261</sup> que não apenas senta-se num diálogo, mas aproveita a partilha real e faz nascer, deste encontro, uma relação ulterior, a de

---

<sup>259</sup> Sobre esse tema, ver: *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*.

<sup>260</sup> Cf. BENTO XVI. *Caritas in veritate*; FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*.

<sup>261</sup> “O Pai morre no silêncio do abandono do Filho, para que onde quer que chegue o silêncio da morte se saiba que está presente na treva luminosa da sua fidelidade, que vencerá todo o fim; o Espírito é ‘entregue’ na extrema laceração da morte, para que onde quer que um homem ‘entregar o Espírito’ se possa confessar que Deus está a seu lado, percorrendo com ele o caminho que através da morte conduz a vida” (FORTE, B. *Jesus de Nazaré, História de Deus e Deus da História*, p. 294).

se fazer comunidade de fé com aquele universo literário simbolizante, de uma realidade muito mais intensa. Realidade esta que se conecta e busca estabelecer uma iniciativa de caridade e de mudança de contexto. Perspectiva oriunda lá de onde os olhos do autor, um dia, sentiram uma atração criativa, para prolongar-se até o surgimento de uma sensibilidade artística, que levaria ao mundo uma mensagem, fruto daquele olhar. Enquanto humanidade que reza, busca converter-se das situações daquela humanidade que a literatura, em muitos casos, denuncia. Busca integrar-se com aquela realidade humana, talvez, esquecida ou abandonada. Deus se interessou por tudo que é humano, assumindo-o na encarnação de Seu Filho e vivificando-o por sua Páscoa. Toda autêntica teologia tem o mesmo dever de prolongar no tempo um interesse amoroso pelo humano.<sup>262</sup>

#### 4.4.5 Horizonte das circunstâncias

Os exemplos são sempre facilitadores para compreender e para validar aquilo que, anteriormente, se apresenta como teórico, na afirmação de que uma literatura não encerra em si, apenas, o significado do texto, como afirma Ricoeur, mas é sempre uma leitura de si, diante de um texto: “a hermenêutica convida a fazer da subjetividade a última e não a primeira categoria de uma teoria da compreensão [...] Então, troco o eu, dono de si mesmo, pelo se, discípulo do texto”.<sup>263</sup> Trata-se não apenas de compreender, trata-se, também, de compreender-se. Trata-se, ainda, de compreender-se e compreender todo o contexto e o tempo em que, como leitor, interpretou a obra. É isto o que quer dizer, interculturalidade, em teopoética, ao menos quanto se pretende delimitar.

Um exemplo pode ser tomado da minha própria infância.<sup>264</sup> O primeiro livro que capturou a minha atenção foi *Robinson Crusóé*, de Daniel Defoe, nele, enquanto ainda era uma criança, foi possível descobrir que existem muitas realidades que eu ainda não conhecia. Na caixa de livros, que a professora de

---

<sup>262</sup> Sobre esse tema, ver: TOCQUER, R. *Que é o homem?*; SCOLA, A. *La persona umana*; GUARDINI, R. *O mundo e a pessoa*.

<sup>263</sup> RICOEUR, P. *Du texte à l'action.*, 1986, p. 53-54.

<sup>264</sup> A redação passa a ser em primeira pessoa, pela natureza do exemplo.

português da quinta série propunha como leituras mensais, havia um livro chamado *Droga da obediência*, de Pedro Bandeira. O livro mostrava a realidade de um grupo chamado os Karas, e lá dentro foi possível descobrir o universo maldoso e cruel, que fazia despertar um tema, o tema era aquele das drogas. O tema, na verdade, era a morte que rondava, como um perigo constante, quem estava naquele mundo de drogas, mas isso eu só fui descobrir continuando a ler a série de livros daquela história, *Pântano de sangue* e *Droga do Amor*.

Os recursos literários que, certamente, o autor usou, de forma proposital, permitiu a ele dar continuidade aos seus livros. Mas chegou um momento em que os livros dele, lá naquela caixinha de papelão da professora, acabaram. Não acabou, porém, a curiosidade que aquele tema tinha despertado. A dor e o sofrimento, a escravidão e o abuso que o juvenzinho, envolvido naquelas drogas, sofria, conseguiu gerar uma angústia, que fez ver aquilo que, até então, não era possível ver. Apesar da inocência e da pouca idade não me permitirem perceber, alguns de meus amigos, também, já estavam envolvidos, ali no mundo real, onde eu vivia os meus dias, naquelas circunstâncias a que eu já pertencia, com o mesmo tema que o livro trazia, em suas páginas fantasiosas.

O despertar para a realidade, que a fantasia literária trouxe, foi a primeira fase, importante e decisiva, para o encontro com todos os outros temas de correlação, que havia nas obras e que, depois, descobri no ambiente religioso, próprio da minha confissão de fé, aquele católico. Este foi o caminho pelo qual a temática morte progrediu para o momento posterior, do encontro com a temática da morte em perspectiva da mensagem cristã. Este foi o caminho pelo qual a temática do amor de amigo progrediu para o momento posterior, do encontro com a temática do amor de amigo, que está contido nos evangelhos. Assim por diante, a gama dos muitos temas de correlação, que a literatura foi apresentando, nas inúmeras obras lidas, posteriormente, se desenvolveu, no caminho da curiosidade natural, que aquilo tinha gerado, até o encontro com aquele mesmo tema, dentro da mensagem revelada pelo Cristo e ensinada pela fé que professo.

Foi naqueles livros que o interesse despertado, ocasionalmente, na infância, se desenvolveu, com tamanha profusão, que, na escolha do caminho de vida e do estado de vida que escolhi, culminou na eleição pela escolha de uma vida consagrada a Deus e determinou os estudos que escolhi fazer, para

assumir o Ministério sacerdotal. Porque, um dia, um jovem sofreu diante das drogas, lá no mundo da obra que eu havia lido, é que o horizonte de entendimento, para circunstâncias em que eu vivia, fez com que o restante da minha vida fosse o desejo de transformar a realidade onde eu vivo hoje. A realidade onde vivo hoje é, exatamente, aquela de estar à frente no cuidado e na recuperação de jovens dependentes químicos, na congregação da Copiosa Redenção.

É, desta forma, que a hipótese primeira de que a literatura, sem ser subjugada ou sofrer dano, em sua natureza como arte, respeitando todo o protagonismo onisciente do autor, ainda assim, tem a capacidade de exercer uma diaconia para a humanidade. Se ela atinge, diretamente, e modifica o leitor, ela transcendeu o leitor e, por meio dele, em decorrência de ele estar inserido em uma realidade e um tempo específico, modifica e transforma, também, aquela realidade. Esta mesma literatura lida, em um outro tempo e em uma outra circunstância, permanece sempre com esta potência que lhe pertence, se um outro leitor recolher da prateleira e abrir aquelas páginas, será atingido e transformado lá, em um outro contexto vital e em um outro tempo, em relação ao primeiro leitor, irá modificar e transformar aquelas circunstâncias. Estes dois leitores, muito provavelmente, nunca se conhecerão e nunca saberão qual o filão temático que vincula ambos.

Esta capacidade, que é afirmada na literatura, pode permanecer, apenas, no âmbito das circunstâncias, isto já está no objeto da filosofia de Ortega y Gasset. Mas, se esta temática ultrapassa a linha das ciências naturais e do saber e chega diante das questões próprias da mensagem cristã, presentes na Revelação do Deus de Jesus Cristo, ela, a literatura, no fim do percurso do despertar, para o leitor que está naquela atividade inicial, já descrita acima, poderá, então, terminar por evangelizar aquele leitor. Ela não foi manipulada para isso. Ela não está submetida à teologia. O autor não, necessariamente, precisava ter esta intenção. A obra permaneceu, tutora, aquilo que ela é. Ainda assim, houve esta forma de serviço-espontâneo/diaconia, prestado pela literatura.

## CONCLUSÃO

A teologia dialoga! A ciência do dizer de Deus se aproxima e troca experiências como as áreas do saber e das expressões humanas, para progredir no seu desenvolvimento epistemológico. Uma área que vem crescendo muito é o diálogo com a literatura. De muitas formas isto acontece, todas elas seguem métodos que foram sendo desenvolvidos, principalmente, em período contemporâneo. A presente pesquisa, inspirada no texto conciliar: “É necessário, por conseguinte, conhecer e entender o mundo no qual vivemos, suas esperanças, suas aspirações e sua índole frequentemente dramática” (GS 4), buscou responder à pergunta da possibilidade de afirmar, na literatura, um comportamento diaconal e contribuir na continuidade do acréscimo teológico.

Com base nas pesquisas existentes, ficou evidente que o campo da teopoética já explorou, amplamente, as questões relacionadas à cultura e à narrativa divina e humana, especialmente, na análise exegética da Sagrada Escritura. Durante a formação do estado da arte, para esta pesquisa, constatou-se que as numerosas abordagens sobre o significado do texto, sua relevância ontológico-existencial e o desenvolvimento de modelos de leitura, para a atividade teoliterária, mostram que a maior parte da pesquisa científica e metodológica já foi realizada. Há pouco espaço para novas investigações que não tenham sido, exaustivamente, exploradas por pesquisadores.

A delimitação do tema da pesquisa ficou voltada a responder a pergunta sobre a possibilidade de identificar e analisar um possível comportamento diaconal da literatura, na relação com a teologia. Foi diante desta delimitação que as hipóteses, que haviam sido listadas, puderam ser analisadas. Para isso, foi usado o método da revisão bibliográfica e da dedução lógica dos dados levantados. Quanto à primeira hipótese, que considera a hermenêutica um caminho para identificar, na fisiologia da literatura, um agir diaconal, a análise logrou êxito, conforme os resultados obtidos demonstram. A este agir deu-se o nome de diaconia, entendida como um serviço-espontâneo. A segunda hipótese sustentada, a saber, a de que a diaconia poderia ser proposta como novo modelo de leitura, foi ganhando força e consistência durante a pesquisa. Principalmente, quando dois robustos autores e seus referenciais teóricos foram estudados:

Ortega y Gasset e Levinas. A delimitação do tema da pesquisa, que se limita a buscar identificar um agir, com características diaconais na literatura e que provenha, espontaneamente, dela mesma, levou a considerar a possibilidade de o método diaconal ser uma pesquisa de grande potencial para um momento posterior e que fica como indicação para futura pesquisa.

A redação da tese foi dividida em quatro capítulos, sendo o primeiro uma retomada bibliográfica do *status questionis*, organizado por um critério de cronologia histórica e distribuição geográfica. Foi por meio deste método que se fez possível frequentar o estado da arte e apresentar, no segundo capítulo, a teopoética, a definição, o contexto e os modelos de leitura existentes no diálogo entre teologia e literatura.

Dentre os modelos de leitura, dois foram objeto de concentração da pesquisa. A antropologia teológica, que tem seu precursor em Antônio Manzatto, a outra a hermenêutica. A alternativa destas duas decorre da escolha de dar continuidade a pesquisas já iniciadas.<sup>265</sup> Existe como relacionar o conceito de diaconia com os outros modelos de leitura? Para responder a esta pergunta é preciso uma pesquisa posterior, capaz de identificar o modo e a possibilidade.

O capítulo 3 foi importante para formular e propor a ideia de uma *hermenêutica de perspectiva diaconal*. Os resultados, que foram apresentados de forma sistematizada no capítulo 4, demonstraram ser possível fazer, ao menos, três afirmações que decorrem da pesquisa.

A primeira afirmação é que foi possível identificar um padrão comportamental fisiológico na literatura, agindo como um ambiente propício que guia o leitor, através da arte narrativa, para um processo de interpretação e construção de significado. Este padrão desperta sua sensibilidade para questões que lhe são pertinentes, não apenas as imediatas, também, aquelas de caráter existencial e transcendental. Portanto, constata-se que há uma correlação diaconal entre a teologia e a literatura, uma vez que, esta última, desempenha um papel natural de serviço-espontâneo naquele campo.

A teologia pode se valer da literatura como ponto de partida para desenvolver suas reflexões teológicas e, desse modo, por meio da hermenêutica e da linguagem, alcançar o ser humano contemporâneo em seu contexto histórico e vital, a fim de continuar o diálogo sobre o conteúdo da mensagem cristã com ele e para ele.

A segunda afirmação resultante, além da função de despertar o leitor para temas relacionados à mensagem cristã e à existência, demonstrou que há uma segunda operação, uma diaconia mais complexa e abrangente. Isso implica em considerar a literatura não apenas como um meio de explorar tais temas de forma subjetiva e pessoal, mas, também, como capaz de exercer um impacto objetivo e transformador na realidade.

A literatura não se limita a refletir conceitos, mas provoca uma missão no mundo concreto, ela cumpre uma função missionária ou pastoral em relação ao contexto vital.

Esta diaconia-espontânea, nunca ancilar, cumpre uma *atividade transitiva*, que sai do mundo-da-obra, que caracteriza o ambiente ficcional do romance, e permeia as circunstâncias. Esta *transitividade* decorre da aquisição de sentido do leitor, que leva da sua leitura uma nova perspectiva de entendimento e serve-se dela para melhorar seu contexto vital.

Os elementos que unem estas duas formas de diaconia apresentadas são os *temas de correlação*. Eles desempenham um papel fundamental no despertar da compreensão circunstancial e existencial do leitor. Consequentemente, também orientam a transição do ato de leitura para um engajamento missionário, imbuído de significado hermenêutico-teológico frente às circunstâncias.

Para valer-se dos *temas de correlação*, como elemento vinculante desta forma de atividade transitiva existente na literatura, foi preciso propor uma *hermenêutica intercultural*. Uma abordagem interpretativa que busca promover interação dialógica. Essa perspectiva, proposta pela teopoética, incorpora contribuições de formas hermenêuticas que favorecem a interpretação e a obtenção de sentido do texto. Entre essas formas, encontram-se três abordagens que já foram exploradas até o momento: a hermenêutica literária, a hermenêutica teológica e a hermenêutica filosófica.

A ênfase da terceira afirmação resultante recai sobre o leitor. Diz respeito ao conceito de leitor “discípulo”, que entende e assimila os temas de correlação, desenvolvendo uma imaginação educada. Para ele, o sentido do texto tem valor subjetivo e objetivo, é para-si e para-o-outro. Para este leitor, o conceito de fé e revelação já faz parte de sua existência, ou ele passa a aderir ao tema da mensagem cristã. Isso implica em um novo nível de obtenção de sentido de si

mesmo e do mundo, no qual a realidade circundante é aprimorada e transformada, através do conteúdo e horizonte interpretativo fornecido pelo próprio livro.

A literatura tem a capacidade não apenas de educar o leitor, mas, também, de servir à realidade vital na qual o livro está inserido. Ela não apenas impacta o leitor, mas, também, influencia o fenômeno de suas circunstâncias. Portanto, a literatura não apenas alcança o leitor, mas, também, tem impacto nas circunstâncias da sua vida. O livro não só educa o leitor, como, igualmente, desempenha um papel significativo na realidade em que o leitor está inserido, funcionando como uma ferramenta de transformação positiva. É disso que deriva uma missionariedade do leitor para com as suas circunstâncias. Sistematizando esta constatação, esta pesquisa proporciona para a teologia e para a sociedade um significativo instrumento de transformação do homem.

A leitura é um processo dinâmico, no desenvolvimento da capacidade do leitor em compreender e interpretar textos. Nesse sentido, são delineados dois esquemas básicos, que refletem a progressão do leitor ao longo desse processo. O primeiro esquema é o do leitor ocasional, caracterizado por um acúmulo de bagagem cultural e de leitura, em desenvolvimento primário. Para esse tipo de leitor, o comportamento da literatura é sugerido como uma ação diaconal, passando por fases como a leitura e aquisição de sentido, o despertar para temas correlacionados e o avanço no horizonte de entendimento.

Já o segundo esquema é o do leitor imersivo ou bom leitor. Nesse caso, a interpretação do comportamento diaconal da literatura é apresentada em um esquema mais complexo, envolvendo fases como a leitura e aquisição de sentido, o despertar para temas correlacionados, uma fase transitiva e, finalmente, uma fase denominada "missão". O leitor imersivo é aquele que vive uma dinâmica subjetiva e objetiva/circunstancial com a narrativa do romance, tornando-se ciente de seu horizonte de entendimento, bem como de sua capacidade de utilizar esse conhecimento em favor do fenômeno externo, suas circunstâncias. Ele é o leitor mais engajado, que busca compreender a realidade de forma ativa e positiva.

É possível perceber que a arte da leitura é um processo que está sempre em evolução, uma outra forma de expressar a transitividade, tem em potência a possibilidade de conduzir o leitor do estágio inicial (leitor A) ao estágio avançado

(leitor B), permitindo um amadurecimento integral. O leitor B representa a forma mais ampla da arte da leitura, caracterizada por uma atitude subjetiva e objetiva, em que há uma tomada de atitude, voltada para a objetividade, e um interesse ativo na compreensão da realidade. Esse processo de evolução do leitor é natural e aceitável, indicando o amadurecimento pessoal e a expansão do horizonte de entendimento do indivíduo, como resultado da prática da leitura.

Em resumo, a presente pesquisa de doutorado em Teologia Sistemática, na área da teopoética, revelou a existência de uma diaconia-espontânea, no agir literário, denominada serviço-espontâneo, em que a obra de ficção transcende as suas próprias fronteiras, influenciando e transformando as circunstâncias em que se insere. A partir do referencial teórico de Ortega y Gasset e Levinas, e do método da revisão bibliográfica, foi explorada a transitividade que ocorre na interação entre leitor e obra, gerando um impacto significativo na realidade do contexto vital. A correlação entre o romance e a teologia tornou-se evidente, culminando em uma proposta de hermenêutica intercultural, para promover o diálogo entre a antropologia teológica, as hermenêuticas teológica, literária e filosófica. Os resultados revelaram, também, que, para o leitor com um compromisso de fé, a literatura desperta uma atitude missionária e pastoral, direcionando-o a servir sua comunidade. A literatura tem o poder de impactar não apenas o leitor, mas, também, as circunstâncias que o envolvem.

## REFERÊNCIAS

ALBERIGO, Giuseppe. *Breve história do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Santuário, 2006.

ALBERTAZZI, Stefano. *Dire Dio Raccontando l'uomo*. Catanzaro: Rubbettino, 2013.

ALBERTI, Verena. *A existência na história: revelações e riscos da hermenêutica. Estudos históricos – Historiografia*: Rio de Janeiro, v.9, nº 17, p.31-57, 1996.

ALFIERI, Francesco. *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein: uma nova fundação da antropologia filosófica*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ALLIEND, Felipe; CONDEMARIN, Mabel. *A leitura: teoria, avaliação e desenvolvimento*. Porto Alegre: Artmed, 2005.

ALMEIDA Renaldo Elesbão de. A Empatia em Edith Stein. In: *Cadernos IHU*. Ano 1, n. 1. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2003. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ihu/048cadernosihu.pdf>>. Acesso: 12 de nov. de 2021.

ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ALTRAN, José. Entrevista prof. Alex Villas Boas. *Último Andar*. São Paulo, nº. 25, p. 15-23, 2015. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/download/24649/17538>>. Acesso: 10 de nov. de 2021.

ALVES, P. Empatia e Ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjectividade. In: *Revista Psi: Estudos e Pesquisas em Psicologia*: UERJ. Ano 8, nº 2. p. 334-357, 2008. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/ep/v8n2/v8n2a16.pdf>>. Acesso: 11 de nov. de 2021.

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1988.

\_\_\_\_\_. Los Tres Tratados de la Ética, *Tratado del Alma*. Buenos Aires: El Ateneo, 1950.

\_\_\_\_\_. *Poética*. Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1990.

ASSUMÇÃO, Jéferson. Em defesa da morosidade: a ideia de romance em Ortega y Gasset. *Hybris*: v. 8 n° especial: El mestizaje imposible, p. 175-205, 2017. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6128963.pdf>>. Acesso: 14 de nov. de 2021.

AUERBACH, Erich. *Studi su Dante*. Milano: Feltrinelli, 1971.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Bale, Anthony. *Margery Kempe: a mixed life*. London: Reaktion Books, 2021.

BALLARINI, Marco. *Teologia e letteratura*. Brescia: Morcelliana, 2015.

BARCELLOS, José Carlos. Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo. *Numen*: Juiz de Fora, v. 3, n. 2, p. 9-30, 2000.

BARSOTTI, Divo. *La religione di Giacomo Leopardi*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2006.

BARTH, Karl. *Carta aos romanos*. São Paulo: Novo Século, 2003.

BASILIO DE CESAREA. *Carta aos jovens sobre a utilidade da literatura pagã*. Campinas: Ecclesiae, 2012.

BASILIIUS CAESAREAE. *Opera omnia quae exstant, vel quae sub ejus nomine circumferuntur Tomus Primus* (Patrologia Graeca 29). Paris: J-P. Migne, 1857.

BAUWELZ, Joancio Fernando. Einfühlung, Edith Stein e a questão da empatia. In.: da Silveira, Jader Luís (org.). *Coletânea Real Conhecer*. Formiga: Uniatual, 2022, p. 18-31.

\_\_\_\_\_. La ricerca in Teopoeica in Brasile. In.: *Guttadauro* v. 22, Caltanissetta: Paruzzo, 2022. p. 47-64.

\_\_\_\_\_. *Pessoa, lugar e esperança: Teologia e literatura em Vidas Secas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2019.

BELLO, Angela Ales. *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia do feminino*. Bauru, São Paulo: Edusc, 2000.

BENTO XVI. Carta Encíclica *Caritas in veritate*. Vaticano: 2009. Disponível em: <[www.vatican.va](http://www.vatican.va)>. Acesso: 21 de mai. de 2022.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BINGEMER, Maria Clara. Teopoética: uma maneira de fazer teologia? *Interações: Cultura e Comunidade*: Belo Horizonte, v.11, nº19, p. 3-7, 2016. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/3130/313046416002.pdf>>. Acesso: 21 de mai. de 2022.

\_\_\_\_\_.; VILLAS BOAS, Alex. *Teopoética*: mística e poesia. Rio de Janeiro. São Paulo: Paulinas, 2020.

BLANC, Mafalda De Faria. *O Ente, o Ser e os seus transcendentais* Mediievalia. Textos e Estudos, 11-12 (1997), p. 77-90. Disponível em: <<https://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia/article/download/898/867/1323>>. Acesso em: 14 de ago. de 2023.

BLOOM, Harold. *O Cânone Ocidental*: Os Livros e a Escola do Tempo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

BOTOSO, Altamir. O papel da crítica literária no estruturalismo. In: *Saber Acadêmico* n.º 07. Presidente Prudente UNIESP, Jun. 2009. p. 100-1009. Disponível em: <[http://uniesp.edu.br/sites/\\_biblioteca/revistas/20180403123632.pdf](http://uniesp.edu.br/sites/_biblioteca/revistas/20180403123632.pdf)>. Acesso em: 20 de mai. de 2023.

BOTTIROLI, Giovanni. *Che cos'è la teoria della letteratura*: Fondamenti e problemi. San Dorligo della Valle: Einaudi, 2006.

BRETON, Jean-Claude. Laval théologique et philosophique. *Érudit Revues*: v. 47, nº 3, p. 291-471, 1991.

BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender*: ensaios selecionados. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

\_\_\_\_\_. *Demitologização coletânea de ensaios*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

\_\_\_\_\_. *Jesus Cristo e mitologia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

BURGESS, Anthony. *A literatura inglesa*. São Paulo: Ática, 1999.

CABRAL, Raquel Cavalcante. Onde Teologia e Poesia dialogam, verdade e beleza se abraçam celebrando Justiça e Paz: Teopoiésis e profecia na vida de Dom Helder Câmara. *Teoliterária*: São Paulo, v. 9, nº. 17, p. 359-376 ,2019. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/39979>>. Acesso em: 20 de mar. de 2021.

CÂNDIDO, Antônio. *A personagem de ficção*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

CANTARELA, A. G. A pesquisa em teopoética no Brasil: pesquisadores e produção bibliográfica. *Horizonte*: Belo Horizonte, v. 12, nº. 36, p. 1228-1251, 2015. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n36p1228>>. Acesso em: 14 de jan. de 2022.

\_\_\_\_\_. A produção acadêmica em Teopoética no Brasil: pesquisadores e modelos de leitura. *Teoliterária*: São Paulo, v. 8, nº. 15, p.193-221, 2018. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/36644>>. Acesso: 14 de jan. de 2022.

CARVALHO, Alfredo Leme Coelho de. *Foco Narrativo e fluxo de Consciência*: Questões de teoria literária. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

CASTANGIA, Luigi. *Il mondo religioso di Dostoevskij Romano Guardini interprete dello scrittore russo*. 2010. 491 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Università degli Studi di Cagliari, Cagliari, 2009-2010. Disponível em: <[https://iris.unica.it/retrieve/handle/11584/265909/344309/PhD\\_LuigiCastangia.pdf](https://iris.unica.it/retrieve/handle/11584/265909/344309/PhD_LuigiCastangia.pdf)>. Acesso em: 28 de março de 2022.

CASTELLI, Enrico (org). *Il problema della demitizzazione*. Roma: CEDAM, 1961.

CEVASCO, Maria Elisa; SIQUEIRA, Valter Lellis. *Rumos da Literatura Inglesa*. São Paulo: Ática, 1993.

CHARTIER, R. *A ordem dos livros*. Brasília: UNB, 1994.

CHARTIER, Roger. *Le livre en révolutions*. Paris: Textuel, 1997.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Gaudium et Spes*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 141-256.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Lumen Gentium*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 37-117.

CONILL-SANCHO, Jesús. La superación del naturalismo en Ortega y Gasset. *Isegoría*: Valencia, nº 46, p. 1130-2097, 2012. Disponível em: <<https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/778>>. Acesso em: 28 de nov. de 2021.

CRUPI, Vincenzo. *La relazione in letteratura*: autore – testo – lettore. Reggio Calabria, Unida, p. 01-18, 2013. Disponível em: <<http://www.unistrada.it/docenti/Linguaitaliana/14/MaterialeDidattico/7/La%20relazione%20in%20letteratura.pdf>>. Acesso em: 22 de mai. de 2021.

CRUZ, Eduardo Rodrigues da. *Teologia e ciência no Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2016.

CULLER, Jonathan. *Teoria literária: uma introdução*. São Paulo: Beca Produções Culturais, 1999.

CULMANN, Oscar. *Cristo e o Tempo*. São Paulo: Custom, 2003.

\_\_\_\_\_. *Heil als Geschichte*. Tübingen: J.C. B. Mohr, 1965.

De CARVALHO, José Mauricio. Ortega y Gasset, a vida como realidade metafísica. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 38, n. 1, p. 167-186, Jan./Abr., 2015. Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/4880/3504>>. Acesso em: 28 de mar. 2022.

De CARVALHO, Vinicius Mariano. Religião e Literatura: Algumas Inter-relações Possíveis. *Numen*, Juiz de Fora, v. 4, n. 1, p. 33-59. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21707/11775>>. Acesso em: 28 de mar. 2023.

De MORI, Geraldo Luiz. Crer e interpretar: uma nova 'virada' hermenêutica da teologia? *Pistis Praxis*: Curitiba, v. 12, n. 3, p. 806-825, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/27306>>. Acesso em: 28 de set. de 2021.

DI BERARDINO, Angelo. *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*. Bologna: Marietti 1820, 2010.

DIAS DA SILVA, Cassio Murilo. *Leia a Bíblia como literatura*. São Paulo: Loyola, 2007.

DIONÍSIO, Maria de Lourdes. *A construção escolar de comunidades de leitores*. Coimbra: Almedina, 2000.

ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Os limites da interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

EVES, Margarida de Souza. História da crônica. Crônica da história. In: REZENDE, Beatriz(org). *Cronistas do Rio*. Rio de Janeiro: José Olimpo, 1995.

FACHIN, Patrícia. Entrevista com Antonio Manzatto: Literatura, Teologia e Antropologia: um diálogo sobre o ser humano. *IHU on-line*: São Leopoldo, n 299,

2009. Disponível em: <<https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/2656-antonio-manzatto>>. Acesso em: 05 de jan. de 2022.

FARIAS, Moises Rocha. *A empatia como condição de possibilidade para o agir ético*. 2013 61 f. Dissertação (mestrado em filosofia). Universidade Estadual do Ceara. Fortaleza, 2013.

FERRARIS, Maurizio. *Storia dell'ermeneutica*. Bergamo. Studi Bompiani, 2008.

FERRAZ, Salma (org.). *Polén do divino: textos de teologia e literatura*. Florianópolis: FAPESC, 2011.

FISHER, Steven R. *História de leitura*: Tradução Claudia Freire. São Paulo: UNESP, 2006.

FORTE, Bruno. *Jesus de Nazaré*. História de Deus. Deus da História. Ensaio de uma cristologia como história. São Paulo: Paulinas, 1985.

FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. Vaticano: 2013.

FRYE, Northrop. *A imaginação educada*. São Paulo: Vide Editorial, 2017.

GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002.

\_\_\_\_\_. *Verdade e Método I: Traços fundamentais da hermenêutica filosófica*. Trad. de Flávio Paulo Meurer, Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2007.

\_\_\_\_\_. *Verdade e Método II: Complementos e Índices*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GEFFRÉ Claude. *Croire et interpréter*. Le tournant herméneutique de la théologie. Paris: Cerf, 2001.

\_\_\_\_\_. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.

GOMES, Tiago de Fraga. *A teologia hermenêutica de Claude Geffré e a sua relevância para a teologia da revelação*. 2015 141 f. Dissertação (Mestrado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Porto Alegre, 2015. Disponível em: <<https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/6384>>. Acesso em: 19 de set. 2022.

\_\_\_\_\_. Desconstrução e heterodoxia linguística em Jacques Derrida. *Sofia*, Vitória, v. 7, n. 2, p. 275-288, Jul./Dez. 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.47456/sofia.v7i2.18754>>. Acesso em: 27 de ago. 2023.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica teológica da revelação: uma abordagem a partir de Claude Geffré*. Porto Alegre: Fi, 2016.

\_\_\_\_\_. *O logos hermenêutico em teologia*. Porto Alegre: Edipucrs, 2021.

\_\_\_\_\_. *O Logos se fez dia-logos: economia do Logos encarnado e diálogo inter-religioso em busca da paz em Claude Geffré*. 2020. 291 f. Tese (Doutorado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Porto Alegre, 2020. Disponível em: <<https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/9137>>. Acesso em: 27 de ago. 2023.

GREGORII THEOLOGI vulgo Nazianzeni. *Opera quae exstant omnia*. PG XXXVII. Paris: J.P. Migne, 1862.

GUARDINI, Romano. *O mundo e a pessoa*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1963.

GURGEL, Rodrigo. *A importância da leitura - e o leitor ideal*, 2015. Disponível em: <<https://rodrigogurgel.com.br/a-importancia-da-leitura/>>. Acesso em: 12 de fev. 2023.

GURGEL, R. *A imaginação educada (Northrop Frye)* (transcrição). Aula postada em 27 fev. 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=rpeGVA6DAg&t=1300s>>. Acesso em 04 set. 2023.

\_\_\_\_\_. *Crítica, literatura e narratofobia*. Campinas: Vide Editorial, 2015.

\_\_\_\_\_. *Problemas da literatura atual*. 2015. Disponível em: <<https://rodrigogurgel.com.br/problemas-da-literatura-atual/>>. Acesso em: 20 de mar. de 2022.

HIGOUNET, Charles. *História concisa da escrita*. São Paulo: Parábola Editorial, 2003.

HUÉSCAR, Antonio Rodríguez. *La innovación metafísica de Ortega*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

HUMPHREY, Robert. *O fluxo da consciência: um estudo sobre James Joyce, Virgínia Woolf, Dorothy Richardson, William Faulkner e outros*. São Paulo, Mdiraw-Ilill do Brasil, 1976.

HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen I*. Haag: M. Nijhoff, 1950.

\_\_\_\_\_. *Ideas Relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre a constituição. México: UNAN, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.

\_\_\_\_\_. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. São Paulo: Forense Universitária, 2012.

IHU Online. A literatura como um campo fértil de diálogo com a teologia, *IHU Online*: São Leopoldo, nº 251, 2008. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/1640-maria-clara-bingemer-5>>. Acesso em: 10 de nov. de 2021.

JANUZI, Eliana Petrillo. O abade e sua estratégia iluminada: a querela da poesia pura. *ReVeLe*: Belo Horizonte, n 3, p. 01-16, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/revele/article/view/11274>>. Acesso em: 06 de jan. de 2022.

JOÃO PAULO II, Carta Apostólica *Salvifici Doloris*, Roma, 11 de fevereiro de 1984.

\_\_\_\_\_. Carta encíclica *Veritatis Splendor*. Petrópolis: Vozes, 1993.

JOSSUA, Jean-Pierre, *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*. Paris: Beauchesne, 1990.

JUNGES, Márcia; FACHIN, Patricia. Teologia e literatura na superação do absurdo. Entrevista especial com Karl-Josef Kuschel. *IHU on-line*: São Leopoldo, 2016. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/550654-teologia-e-literatura-na-superacao-do-absurdo-entrevista-especial-com-karl-josef-kuschel>>. Acesso: 03 de nov. de 2021.

KELLY, Jhon Norman Davidson. *Early Christian Doctrines*. London: Adan & Charles Black, 1968.

KONINGS, Johan. A “Verbum Domini” e a hermenêutica bíblica. *Encontros Teológicos*: Florianópolis, v. 26, n 2, p. 27-42, 2011. Disponível em: <<https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/226>>. Acesso em: 23 de mai. de 2022.

KÖRTNER, Ulrich. *Introdução à hermenêutica teológica*. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

KRZYWON, Ernst Josel. Literaturwissenschaft und Theologie: Elemente einer hypothetischen Literaturtheologie. *Stimmen der Zeit*: Friburgo, n 192, p. 108-116, 1974.

KUSCHEL, Karl Josef. *Os Escritores e as Escrituras: retratos teológicos-literários*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

LEVINAS, Emanuel. *Ética e Infinito: entrevista com Phillip Nemo*. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *La realidad y su sombra*. Madrid: Mínima Trotta, 2001.

\_\_\_\_\_. *Paul Celan: de l'être à l'autre*. In: \_\_\_\_\_. *Noms propres*. Paris: Fata Morgana, 2014.

LEWIS, Clive Staples. *A experiência de ler*. Porto: Porto Editora, 2000.

\_\_\_\_\_. *Crônicas de Nárnia: o leão, a feiticeira e o guarda-roupa*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LORTZ, Joseph. *Storia Della Chiesa*, Milano: Paoline, 1968.

LYNCH, David. *Em águas profundas: criatividade e meditação*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2008.

MACKINTOSH, Hugh R. *Correntes teológicas contemporâneas*. São Paulo: Novo Século, 2004.

MACSWAIN, Robert; WARD, Michael (orgs.) C. S. *Lewis além do universo mágico de Nárnia*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

MAIA, Eduardo Cesar. Um elogio ao ensaio. *Continente*: Recife, 2019. Disponível em: <<https://revistacontinente.com.br/edicoes/226/um-elogio-ao-ensaio>>. Acesso em: 21 de mai. de 2022.

MANGANARO, Patrizia. *Verso l'altro: l'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza*. Roma: Città Nuova. 2002.

MANZATTO, Antonio. *Teologia e literatura: aproximações pela antropologia*. Disponível em: <<http://www.alalite.org/files/IColoquio/docs/Manzatto.pdf&ved=2ahUKEwi5k6KH0IDZAhUBW5AKHSfDBWlQFjAKegQIDRAB&usg=A0vVaw2lhYFe1lz14H-f5Qy3Cr8n>>. Acesso em: 21 de janeiro de 2020.

\_\_\_\_\_. Teologia e literatura: bases para um diálogo. *Revista Interações – cultura e comunidade*, Belo Horizonte, v.11 n.19, p. 8-18, jan./jun.2016. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/P.1983-2478.2016v11n19p8/9905>>. Acesso em: 21 de janeiro de 2020.

\_\_\_\_\_. *Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Loyola, 1994.

KEMPE, Margery. *The Book of Margery Kempe: A New Translation, Contexts and Criticism*. New York: Norton, 2001.

MENDONÇA, José Tolentino. *A Leitura Infinita: a Bíblia e a sua interpretação*. São Paulo: Paulinas/Unicap, 2015.

MERQUIOR, José Guilherme. *De Praga a Paris*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

MOISES, Massaud. *Dicionário de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 1974.

NABOVOK, Vladimir. *Lectures on Literature*. Leiben – Boston: Brill Rodopi, 2017.

NARO, Massimo. *Sorprendersi dell'uomo*. Assisi: Città Editrice, 2012.

NASSER, José Monir. *Os três tipos de conhecimento humano*. Ewerton Cleber, 2019, Vídeo Youtube. Disponível em: <<https://youtu.be/7f2IBBIB2cg>>. Acesso em: 12 de fev. de 2022.

NISII, Maria. *Archivio teologico torinese*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2016.

ORTEGA Y GASSET, Jose. *A desumanização da arte*. São Paulo: Cortez, 2005.

\_\_\_\_\_. *Estudios sobre el amor*, v. V. Madrid: Occidente, 1966.

\_\_\_\_\_. *Aurora de la razón histórica*. v. IX. Madrid: Occidente, 1966.

\_\_\_\_\_. *El mito del hombre allende la técnica*. V. IX. Madrid: Occidente, 1966.

\_\_\_\_\_. *Elogio del murciélago. Obras Completas*. v. II. Madrid: Alianza, 1998d.

\_\_\_\_\_. *Estética em el tranvia*. El Espectador I. V.. Madrid: Occidente, 1966.

\_\_\_\_\_. *Historia como sistema*. v. VI. Madrid: Occidente, 1966.

\_\_\_\_\_. *Meditaciones del Quijote*. V. I. Madrid: Residencia de estudiantes, 1914.

\_\_\_\_\_. *Mito antidarwiniano — aunque evolucionista*. V.. Madrid: Occidente, 1966.

\_\_\_\_\_. *Naturaleza, espíritu e historia*. v.. Madrid: Occidente, 1966.

\_\_\_\_\_. *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*. v.VI. Madrid: Occidente, 1966.

\_\_\_\_\_. *tierras de castella*. v. I. Madrid: Occidente, 1966.

PAKALUK, Michael. *A Ética a Nicômaco: Uma chave de leitura*. Petrópolis: Vozes, 2020.

PANO, Maria Pilar Ramiro de. *Dios y cristianismo en Ortega y Gasset*. 1997. 282 f. Tese (doutorado de Filosofia) - Facultad de Filosofía Universidad Complutense de Madrid, 1997. Disponível em: <<http://eprints.ucm.es/tesis/19972000/H/2/H2097601.pdf>>. Acesso em: 21 de março de 2021.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PAULO VI. *O valor religioso do Concílio*. In: KLOPENBURG, B. (Org.). Concílio Vaticano II: quarta sessão. (nov.-dez. 1965). Petrópolis: Vozes, 1966.

PÉREZ, Carrasco mariano. *La palabra deseada*. La Divina Comedia en el mundo contemporáneo. Buenos Aires: Mardulce, 2021.

PRETTI, Thays. *Crônicas*. Todo Estudo. Disponível em: <<https://www.todoestudo.com.br/portugues/cronicas>>. Acesso em: 12 de julho de 2022.

QUEIROZ, Eça. *A Relíquia*. Porto: A. J. da Silva Teixeira, 1887.

RAHNER, Karl. Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia. *Mysterium Salutis II/2*. Petrópolis: Vozes, 1972.

RAIMONDI, Ezio. *Un'etica del lettore*, Bologna: il Mulino, 2007.

REIS, Carlos. *O conhecimento da literatura: introdução aos estudos literários*. Coimbra: Almedina, 2001.

\_\_\_\_\_.; LOPES, Ana C. M. *Dicionário de teoria da narrativa*. São Paulo: Ática, 1988.

Reportagem Local. Jack Miles explica sua biografia de Deus. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 04 de jun. de 1997. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq040616.htm>>. Acesso em: 08 de nov. 2021.

RIBEIRO E SILVA, Gilberto. *Marie-Dominique Chenu*. Disponível em: <<http://teologia-contemporanea.blogspot.com.br/2009/02/marie-dominique-chenu-1895-1990.html>>. Acesso em: 19 de mai. de 2022.

RICARDOU, Jean, *Le Nouveau Roman*, Paris: Seuil, 1973.

\_\_\_\_\_. *Pour une Théorie du Nouveau Roman*, Paris: Seuil, 1971.

RICOEUR, Paul. *A crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70, 1995.

\_\_\_\_\_. *Du texte à l'action. Essais d'Herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986.

RODITI, Edouard. Henri Brémond: Poetics as Mystagogy. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*: Oxford, v. 4, n. 4, p. 229–235, 1946. Disponível em: <<https://doi.org/10.2307/426531>>. Acesso em: 19 de set. de 2021.

ROSA, Fernando; BARCELLOS, Augusto Arcanjo. *Hermenêutica da Influência: uma contribuição do conceito de "influência" em Harold Bloom para a teologia*. 2021, 130f. Dissertação (mestrado de Teologia) - PUC-Rio, 2021, Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/55080/55080.PDF>>. Acesso em: 08 de nov. 2021.

SARAMAGO, José. A história como ficção, a ficção como história. *Revista de Ciências Humanas*: Florianópolis: n.27, p. 09-17, 2000.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

SCOLA, Angelo; MARENGO, G.; PRADES LÓPEZ, J. *La persona umana: antropologia teologica*. Milano: Jaca Book, 2000.

SENBRE, Ricardo. *Espírito de la Letra e Lengua y Estilo de Ortega y Gasset*. Madri: Cátedra, 1985.

SILVA, José Fábio. *Romancista De Si Mesmo: A história para a vida e a história como sistema: um diálogo entre as concepções historiográficas de Nietzsche e Ortega Y Gasset*. *De Magistro*, Ano IX, no. 20. 2016 p.21-34. Disponível em: <<https://catolicadeanapolis.edu.br/revistamagistro/wp-content/uploads/2016/09/romancista-de-si-mesmo-a-hist%C3%B3ria-para-a-vida-e-a-hist%C3%B3ria-como-sistema-um-di%C3%A1logo-entre-as-concep%C3%A7%C3%B5es-historiogr%C3%A1ficas-de-nietzsche-e-ortega-y-gasset.pdf>>. Acesso em: 14 de nov. de 2021.

STEIN, Edith. *Obras selectas*. Burgos: Monte Carmelo, 2012.

\_\_\_\_\_. *Il problema dell'Empatia*. Roma: Edizioni Studium, 2003.

\_\_\_\_\_. *La pasión por la verdad*. Buenos Aires: Bonun, 2003.

STEINER, Peter. *Russian formalism*. London: Cornell University Press, 1984.

TACCA, Oscar Ernesto. *As vozes do romance*. Coimbra: Almedina, 1983.

TEIXEIRA, Ivan. Estruturalismo. *Fortuna Crítica*: São Paulo, nº4, p. 34-37, 1998. Disponível em: <[http://www.usp.br/cje/depaula/wp-content/uploads/2017/03/Ivan\\_Cult\\_Estruturalismo-ilovepdf-compressed.pdf](http://www.usp.br/cje/depaula/wp-content/uploads/2017/03/Ivan_Cult_Estruturalismo-ilovepdf-compressed.pdf)>. Acesso em: 08 de mar. de 2021.

TILLICH, Paul. *On the boundary*: na autobiographical sketch. New York: Charles Scribner's Sons, 1966.

\_\_\_\_\_. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TOCQUER, R. *Que é o homem?* Ensaio de antropologia cristã. São Paulo: Flamboyant, 1960.

TODOROV, Tzvetan. *A literatura está em perigo*. Rio de Janeiro: Difel, 2010.

\_\_\_\_\_. *As estruturas narrativas*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

TRACY, David. *A imaginação analógica*: a teologia cristã e a cultura do pluralismo. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2006.

VIEIRA, Anco Márcio Tenório. *Dante, a poesia e a sua forma cristã*. Recife: Editora UFPE, 1921.

VILLA BOAS, Alex. A Pesquisa em Teologia e Literatura hoje, com o Prof. Dr. *Diálogos PGL 7*, São Paulo: Mackenzie. 01 de ago. de 2020. Vídeo Youtube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=VE6cO3Ky3uc>>. Acesso em: 14 de set. de 2021.

\_\_\_\_\_. *Misericórdia e Alteridade e a perspectiva teológica do Papa Francisco*. 2017, 238f. Tese de Livre docência em Ética e Linguagem Teológica - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2017.

\_\_\_\_\_. O Método Antropológico no diálogo entre Teologia e Literatura em Antônio Manzatto. *Revista de Cultura Teológica*: São Paulo, n. 95, p. 24-45, 2020. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/46974/pdf>>. Acesso em 18 de set. de 2021.

\_\_\_\_\_. *Teologia em diálogo com a Literatura*: origem e tarefa poética da teologia. São Paulo: Paulus, 2016.

\_\_\_\_\_; ZEFERINO, Jefferson; SERRATO, Andreia. Teopatodiceia: Espiritualidade, Cultura e Práxis. *Teoliterária*: São Paulo, v. 11, n. 24, p. 214-241, 2021. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/56173>>. Acesso em: 14 de jun. de 2022.

Von BALTHASAR Hans Urs *Quel che devo a Goethe. Discorso per il conferimento del premio Mozart*, in E. GUERRIERO, Hans Urs Von Balthasar, Milano: Edizioni Paoline, 1991, p. 395-406.

WERNER, Jeanrond. O Carater hermenêutico da teologia, in: *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Aparecida: Santuário, 2015.

WILDER, Amos Niven. *Theopoetic: Theology and the Religious Imagination*. Philadelphia: Augsburg Fortress Publishing, 1976.

WOLF, Adeline Virginia. *Modern Fiction*. London: [s.d], 1925.

YUNES, Eliana. Entrevista com a Eliana Yunes. *Teoliterária*: São Paulo, v. 1 n 2, p. 206-208, 2011. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/22961>>. Acesso em: 05 jan. 2022.

ZEFERINO Jefferson; VILLAS BOAS Alex. Uma leitura de David Tracy sobre a análise de modelos teológicos. *Revista De Cultura Teológica*: São Paulo, n 10, p. 313-336, 2022. Disponível em: <<https://adamo.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/57871>>. Acesso: 14 jun. 2022.

## ANEXO I

### EINFÜHLUNG, EDITH STEIN E A QUESTÃO DA EMPATIA

#### Resumo

Este artigo tem por objetivo o estudo da questão da empatia, a partir da obra *Sobre o problema da empatia - Zum problem der Einfühlung*, de Edith Stein. Por meio da revisão bibliográfica e da observação dos principais elementos que constituem a reflexão fenomenológica na filosofia steiniana e da influência direta do pensamento de Edmund Husserl, se busca demonstrar a relevância e atualidade do tema da empatia, como forma de conhecimento e vivência interna alheia e como reconhecimento do outro como outro eu. Por fim, se busca o início de um diálogo filosófico-teológico sobre a pessoa espiritual e a capacidade de transcender como parte da totalidade do ser.

Palavras-chave: Empatia, Edith Stein, fenomenologia, pessoa humana.

#### Abstract

This article aims to study the issue of empathy from the work *On the problem of empathy - Zum problem der Einfühlung* by Edith Stein. Through the bibliographical review and observation of the main elements that constitute the phenomenological reflection in Steinian philosophy and the direct influence of Edmund Husserl's thought, we seek to demonstrate the relevance and relevance of the theme of empathy as a form of knowledge and the internal experience of others and how recognition of the other as another self. Finally, it seeks the beginning of a philosophical-theological dialogue about the spiritual person and the ability to transcend as part of the totality of being.

Keiwords: Empathy, Edith Stein, phenomenology, human person.

A vida de Edith Stein é, certamente, uma das biografias mais fascinantes do último século. Um dos poucos nomes femininos que adquiriu importância e destaque em diferentes ambientes: admirada e venerada como santa pela Igreja Católica, estudada nos grandes círculos filosóficos e em muitos campos do saber, como a educação e a psicologia. Este artigo busca compreender melhor

o conceito de *Einfühlung* - empatia no pensamento fenomenológico de E. Stein. Para isso, se pretende dedicar especial atenção à duas obras. A primeira é *Sobre o problema da empatia - Zum problem der Einfühlung*, de E. Stein, a segunda, que ajuda em muito a ampliar o horizonte de entendimento sobre a empatia, é *Ideias II*, de Husserl.

Nascida na Polônia, mais precisamente em Braslavia - atual Wroclaw, no dia 12 de outubro de 1891, era a décima primeira filha, de família Judia Ortodoxa. Doutorou-se em filosofia, sob a orientação de Edmund Husserl, no ano de 1916, em Friburgo. Tornou-se assistente de seu professor e desenvolveu importante pesquisa na área da fenomenologia. Antes disso, ofereceu-se como enfermeira no fronte da primeira guerra mundial. Mulher de espírito forte e grande capacidade, era manifestamente atea.

Sua curiosidade e vontade de conhecer sempre mais, levou-a à leitura da biografia de Santa Tereza d' Avila, este foi o episódio de sua vida que a levará a querer aprofundar o conhecimento do catolicismo, a que se converteu. Enquanto lecionava em uma escola dominicana para meninas, em Speyer, na Alemanha, ela traduziu a obra *De Veritate* de São Tomás de Aquino para o alemão.

Com o início da perseguição nazista aos judeus, Edith Stein ingressou no Convento Carmelita de Colônia, assumindo o nome de Teresa Benedita da Cruz. A fúria nazista se espalhou e ela se mudou para a Holanda, no Convento Carmelita de Echt, porém, nem mesmo lá escapou de ser presa e levada para os campos de concentração em Auschwitz, com sua irmã Rose Stein, onde morreram nas câmaras de gás, em 09 de agosto de 1942.

De especial importância para este estudo será o seu período como pesquisadora em Friburgo, e a influência que terá o professor Edmund Husserl na formação de seu pensamento filosófico, reconhecidamente, fenomenológico. Edmund Husserl estava escrevendo *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica II*, nos anos de doutorado de E. Stein, entre 1913 e 1916, e há muito da contribuição de Edith Stein na obra de seu professor. De fato, é percebendo uma “lacuna” no pensamento de Husserl que Edith Stein coloca os primeiros elementos de sua tese, conforme ela mesma afirma:

No seu curso sobre a natureza e o espírito, Husserl havia falado de que um mundo objetivo exterior só podia ser experimentado intersubjetivamente, isto é, por uma pluralidade de indivíduos cognoscentes, que estejam situados em uma posição de intercâmbio cognoscitivo. Segundo isto, se pressupõe a experiência de outros indivíduos. A esta peculiar experiência, Husserl, seguindo os trabalhos de Theodor Lips, a chamava 'empatia' *Einfühlung*; sem embargo, não tinha precisado em que consistia. Isto era uma lacuna que havia de ser preenchida: eu queria investigar o que era a empatia.<sup>265</sup>

Para poder construir seu estudo sobre a empatia será preciso que E. Stein faça uma revisão do percurso histórico do tema, desde Herter até os pensadores que lhe eram contemporâneos. Isto permitiu a ela fazer a devida confrontação com Theodor Lips. Seu método segue na mesma linha de Husserl, fixar a atenção nas coisas mesmas,<sup>266</sup> “é interessante notar que se os resultados alcançados por E. Stein são quase iguais àqueles obtidos por Husserl, embora a aluna tivesse procedido de uma forma bastante autônoma, podemos deduzir que o método utilizado demonstra ser válido”.<sup>267</sup> Resultado deste trabalho foi uma obra de grande alcance, que dialoga com autores como Max Scheler, Theodor Lips e Wilhelm Dilthey, e com a psicologia de sua época.

O problema da empatia, para Edith Stein, esteve sempre no centro de seus estudos filosóficos, de fato, sua tese doutoral leva, exatamente, o nome *Zum problem der Einfühlung*.<sup>268</sup> Tendo presente este breve recapitular da centralidade do pensamento acerca da empatia, em E. Stein, é importante compreender as etapas do desenvolvimento de sua tese. Principalmente, as partes II até a IV.

Nas considerações feitas por Husserl acerca da obra de Edith Stein, sobre o problema da empatia, ele mesmo lhe atribui o devido reconhecimento,

---

<sup>265</sup> STEIN, E. *Obras selectas*. 2012, p. 360.

<sup>266</sup> “As coisas mesmas sem embargo, as quais não têm que conduzir à significação das palavras, não são as realidades singulares percebidas na experiência, se não como as mesmas expressões verbais, algo universal: a ideia ‘ou a essência das coisas’. Segundo isto, a visão pelo que chegamos a estas coisas não é uma percepção sensível ou uma experiência, se não um ato específico de caráter intelectual, que Husserl chamou de intuição ou contemplação da essência” (STEIN, E. *La pasión por la verdad*: 2003, p. 62).

<sup>267</sup> BELLO, A. *A fenomenologia do ser humano*. 2000, p. 83.

<sup>268</sup> “Localizado na fronteira entre filosofia e psicologia empírica, o estudo de Stein toma conta de toda a literatura relevante conhecida em seu tempo, mas em conjunto, utilizando-se, com genial perspicácia, o método fenomenológico derivado de seu mestre E. Husserl, obtendo resultados brilhantes e perspectivas originais, e abre novas perspectivas de estudo do tema da empatia” (STEIN, E. *La pasión por la verdad*: 2003, p. 12).

de fato afirma:

Em sua tese sobre 'o problema da empatia em seu desenvolvimento histórico e desde uma perspectiva fenomenológica' a senhorita E. Stein expõe, em primeiro lugar (parte I) de forma erudita, a história do problema da empatia, desde estudos pioneiros do tratamento de Herter até a atualidade. Porém, o maior mérito se centra principalmente nos ensaios sistemáticos da parte II a IV. acerca de uma fenomenologia da empatia e a sua aplicação para clarear a origem fenomenológica das ideias; de corpo próprio, alma, indivíduo, da personalidade espiritual da comunidade social e da estrutura comunitária.<sup>269</sup>

Em primeiro lugar, ela reconhece que a filosofia de seu professor se distancia tanto da filosofia tradicional como daquela “moderna”, advinda do renascimento, e, então, E. Stein afirma, conforme Bello: “ter identificado a essência da essência, que consiste não só no ser essencial, mas também no ser atual-real, nos seus objetos”, isto porque, no pensamento de Edith Stein, “para Husserl vale somente o ser essencial e não é reconhecida a ligação com o momento atual-real, e nisso consiste seu idealismo”.<sup>270</sup>

### **A *Einführung* de Edmund Husserl na origem da pesquisa de E. Stein**

Filósofo alemão, Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938), desenvolveu seu pensamento filosófico buscando uma compreensão do conhecimento por meio de uma “redução fenomenológica”, rompendo com o forte positivismo de sua época, para poder justificar a existência de um mundo objetivo. Sua fenomenologia, revisitada por ele mesmo, algumas vezes, entende explicar “as coisas mesmas” pela experiência feita numa dupla dimensão: o ato de perceber – *noesis*, e o ato de percepção - *noema*.

Para conhecer a fenomenologia de Husserl, a obra indicada, com maior frequência, é *Ideias I*. Porém, é preciso salientar a importância de *Ideias II* para compreender o desenvolvimento do pensamento de E. Stein, pois sua proximidade com Husserl é, marcadamente, situada no período histórico de desenvolvimento desta obra husseliana.

---

<sup>269</sup> STEIN, E. *Il problema dell'Empatia*. 2003, p. 29.

<sup>270</sup> BELLO, A. *A fenomenologia do ser humano*. 2000, p. 89.

Estando E. Stein como orientanda de Husserl, no seu doutorado, como, também, posteriormente, na condição de sua assistente, ajudou a redigir certas partes da obra. O texto do livro *Ideias II* foi desenvolvido por Husserl, entre os anos de 1912 e 1928, não de forma contínua e, sim, com contínuas descontinuidades e retornos sobre o escrito. O texto virá à público em 1952. Assim, Edmund Husserl, apesar de muitos anos de desenvolvimento deste escrito, não entendeu publicá-lo, e o estudo que se faz dele deve levar isto em consideração.

Husserl afirma sobre a empatia em *Ideias II*: “na empatia estou voltado ao eu e à vida do eu alheio”.<sup>271</sup> O que equivaleria a dizer que a empatia supõe a subjetividade e supõe, necessariamente, uma intersubjetividade, onde eu reconheço a intencionalidade singular do outro. Para isso é preciso desenvolver uma comunicação *Próprio e Outro*.

Em *Meditações Cartesianas* de 1930, a reflexão sobre a relação *Próprio e Outro* se dá, na quinta meditação, através de um esquema em que o *ego* e *alter ego* exercem uma mútua percepção e reconhecimento de que ambos são inseridos no mundo, viventes, com corpos e semelhanças. Assim se expressa, segundo Husserl, o outro mundano. Para a percepção do *outro*<sup>272</sup> é necessária a experiências da empatia - *Einfühlung*, trazida, por ele, como uma espera original, em que do *outro eu* posso conhecer, apenas, aquilo que é a minha experiência do *outro*. O que afastaria a acusação de solipsismo, visto que, pela empatia, o *meu-próprio* - *Mir-eigene* inclui o *alter* no *ego*. O que se quer dizer é que, na empatia, existe uma mudança no mundo primordial do *ego*. O universo de sentidos do *ego* é afetado por aquilo que é a percepção da vivência do outro em mim. Existe uma nota comunitária muito característica no pensamento husserliano.

A tese de que E. Stein parte para a sua própria elaboração sobre a empatia é que, para Husserl, a empatia é a forma que o sujeito cognoscente tem

---

<sup>271</sup> HUSSERL, E. *Ideas II*. 2005, § 51, p. 400.

<sup>272</sup> “Para bem compreender essa gênese do sentido *alter-ego*, é necessário recordar a grande descoberta que alimenta as reflexões de Husserl – a consciência em que o ego transcendental faz experiência do mundo é a consciência pela qual o ego se põe ele próprio no mundo e a si próprio se aparece como uma unidade não só psíquica (*seelisch*), mas também somática (*leiblich*). Em reflexões sempre de novo recomeçadas e jamais levadas a um ponto conclusivo, Husserl tenta circunscrever este processo pelo qual a consciência transcendental, no seu devir realidade humana no mundo, para si própria aparece como unidade de um corpo e de uma psique”. (ALVES, P. *Empatia e Ser-para-outrem*. 2008, p. 10).

para conhecer intersubjetivamente. Se poderia afirmar mais, conhecer em comunidade. Husserl afirma que:

Na medida em que a empatia (*Comprehensio*) executada singular com uma experiência originária do corpo é em verdade uma espécie de representação, porém funda, sem embargo, o caráter de co-existência em pessoa". Em tal medida temos, por conseguinte experiência, percepção. Porém essa coexistência [...] não pode por princípio converter-se em existência originária imediata (protopresença). O peculiar da empatia é que remete a uma consciência-corpo-espírito originária, mas como consciência que eu mesmo não posso executar originariamente, eu, que não sou o outro e somente me volto para ele como um análogo que compreende.<sup>273</sup>

Manganaro simplifica o pensamento de empatia de Husserl, afirmando que: "a empatia é o pressuposto que consente o alcance do conhecimento do mundo objetivo, cuja constituição é, de qualquer maneira, resultado ligado à relação transcendental intersubjetiva",<sup>274</sup> e completa que, em E. Stein, se pode chegar ao conhecimento da consciência estranha.

### ***Einfühlung* na fenomenologia steiniana**

Na base das motivações para esta pesquisa estava a intenção de encontrar respostas para alguns de seus questionamentos sobre o conhecimento cognitivo das pluralidades de sujeitos que se encontram intersubjetivamente. O que equivale a dizer que o que está envolto em seus questionamentos é o tema da relação, das vivências e do outro. Segundo ela, quando o sujeito se relaciona com outro sujeito, existe um ato muito próprio de conhecimento, e é a empatia – *Einfühlung*<sup>275</sup> que exerce um caráter próprio na centralidade do relacionar-se e dar-se ao outro.

É o encontro com o outro que faz com que o sujeito se reconheça como *ser* e enquanto *ser* que se assemelha ao outro, mas, mesmo portador desta semelhança estrutural, reconhece-se que o outro continua conservando uma

---

<sup>273</sup> HUSSERL, E. *Ideas II*. 2005, § 51, p. 244.

<sup>274</sup> Cf. MANGANARO, P. *Verso l'altro*. 2002, p. 45-46.

<sup>275</sup> Por definição *Einfühlung* é formada por duas partículas, *Ein*, "em", *efühlen*, "sentir".

peculiaridade singular. A empatia é, então, uma propriedade existente no sujeito, que permite compreender os atos referentes à consciência do outro. Este ato da empatia é, no pensamento de E. Stein, um ato de consciência pura e comparável aos outros atos de consciência pura. O que vale tanto na esfera das relações intersubjetivas como naquela comunitária. Almeida<sup>276</sup> formula uma síntese, que reúne todos estes elementos, afirmando que:

Empatia em sentido restrito é participar da *qualia* dos atos alheios de um indivíduo absoluto, ou seja, em esfera cerrada em si mesma, caráter monádico, que entropaticamente é dar-se a outro eu por meio da vivência que inicia a intersubjetividade, ou seja, a totalidade do ser-em-si-mesmo (subjetividade) em um-não-eu (intersubjetividade) por via da empatia.

Do momento que o sujeito tem diante de si um outro 'eu', o sujeito compreende que está ali um outro sujeito, que tem uma estrutura igual ao seu 'eu', mas que tem sua singularidade própria, formada pelas vivências subjetivas que lhe são próprias. É este conhecer o outro e reconhecer, interiormente, sua singularidade que se define como conhecimento imediato do sujeito presente e é ato empatizante. Isto equivale a dizer que é uma atividade entropática, é possível conhecer a experiência do outro, que constrói, pela vivência da intersubjetividade, um espaço para a comunidade.

Para que esta vivência aconteça, é preciso uma abertura ao ser do outro. Farias comenta Stein afirmando que: "para aproximar-se da interioridade do alheio na medida necessária para os seus objetivos, ele deve ser capaz de abrir-se. Não se pode tornar em objeto o sujeito".<sup>277</sup> É possível afirmar, a partir disto, que a empatia é a vivência da experiência interior alheia, ou ainda, que é coparticipação nesta vivência.

### **Os elementos steinianos sobre a empatia**

Para um procedimento mais organizado e pedagógico sobre as partes

---

<sup>276</sup> ALMEIDA, R. *A Empatia em Edith Stein*. 2003, p. 20.

<sup>277</sup> FARIAS, M. *A empatia como condição de possibilidade para o agir ético*. 2013. p 53.

do pensamento steiniano, sobre a empatia, é preciso considerar alguns elementos como centrais. O primeiro é a corporeidade, mas será preciso pontuar seu entendimento sobre percepção interna e percepção externa. Originalidade e não-originalidade. Com isso, será mais fácil completar o entendimento sobre o ato de “empatizar”.

## A Corporeidade

Tema muito atual nos debates filosóficos, a corporeidade tem ganhado muito espaço em pensadores como Ponty, Buber e Levinas. Para E. Stein, a corporeidade pertence ao fenômeno que leva o sujeito ao encontro do mundo e do outro. Aqui entra o tema dos mônadas.<sup>278</sup> Pois, para ela, o sujeito que vai ao encontro do outro não é uma mônada separada e, sim, é enquanto é diante do outro: “o outro se revela como outro de meu eu, no momento em que me vem dado em um modo diferente do ‘eu’”.<sup>279</sup> A corporeidade se apresenta como necessária para a vivência concreta da empatia. Assim, segundo Alfieri, “a vivência intropática, mediante um contínuo experimentar o outro, permite apreender o indivíduo no seu duplo aspecto constitutivo: como corpo próprio/vivenciado (*Leib*) e como personalidade”.<sup>280</sup>

A partir deste preposto, é preciso compreender que, para E. Stein, o ser humano se forma de um corpo próprio e este está interligado ao psíquico, mas não se pode falar da integralidade do corpo, pois existem elementos como a fantasia. Ela, a fantasia, é capaz de modificar o entendimento referente ao corpo próprio. Porém, não é possível distanciar-se do corpo próprio, na fantasia, permanece o aqui, nunca se está no ali, na exterioridade.

Este corpo – *körper*, existe, independente, dos atos de percepção externa, ele está sempre com o ser, diferentemente, dos objetos fora, pois “o corpo está sempre aqui, enquanto os outros objetos estão sempre ali”.<sup>281</sup> O corpo próprio passa a ser, diante disso, o ponto zero de orientação em relação aos

---

<sup>278</sup> Mônada é um conceito Leibniz e é usado por Husserl para designar o *eu* na sua concreta plenitude, eu que “compreende a inteira vida de consciência, efetiva e potencial” (cf. HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen* I. Haag: M. Nijhoff, 1950, p. 102).

<sup>279</sup> STEIN, E. *Il problema dell'Empatia*. 2003, p. 121.

<sup>280</sup> ALFIERI, F. *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein*. 2014, p. 86.

<sup>281</sup> STEIN, E. *Il problema dell'Empatia*. 2003, p. 125.

outros corpos e não cabe à singularidade de um único sentido a totalidade da percepção da corporeidade. Ela chega a colocar a questão sobre a possibilidade da existência de um ser com suas sensibilidades e sem a corporeidade, e a resposta vem a ser negativa. As sensações são sempre vividas dentro do indivíduo que sente, e este depende da corporeidade.

A empatia faz com que *eu* perceba o mundo agrupado ao redor da minha corporeidade. Assim, a cada momento, a percepção do que está em torno ao meu 'eu' muda e, assim, se conhece algo novo em referência ao velho entendimento de um momento atrás. O ato de conhecimento é uma resposta ao que se dá diante da vivência da corporeidade com seu entorno. Respeitada a totalidade da individualidade do que se manifesta como fenômeno vivenciado.

O que está entorno é sujeito em sua totalidade, independentemente, do meu 'eu'. O ato da empatia, o empatizar, é conceber o outro como sujeito,<sup>282</sup> para isso, é preciso relacionar-se com o sujeito em sua subjetividade e intersubjetividade, para poder conhecer. Esse é o princípio empático do conhecimento.

É fato que as reflexões sobre a fenomenologia exigem um exercício grande de entendimento de muitos conceitos que lhe são muito próprios. Um destes conceitos importantes é referente aos sentimentos. E. Stein afirma que:

Os sentimentos comuns são sempre vivenciados como proveniente do corpo próprio, como um influxo promovedor ou paralisador que exerce o estado do corpo próprio sobre a fluência do vivenciar [...]. "Os sentimentos comuns" de natureza não corporal são os estados da alma, dado que estes não provêm do corpo, os distinguimos dos verdadeiros e próprios sentimentos comuns como uma espécie a si mesmo; não sacia o corpo próprio e este último não é nem alegre nem melancólico, mas pode ser forte de força ou fraco.<sup>283</sup>

---

<sup>282</sup> "Eu posso encontrar uma pessoa e ter um reconhecimento súbito de que é um ser humano, imediatamente o vejo como indivíduo e identifico como alguém semelhante a mim. Assim, enquanto eu o vejo, tenho, ao mesmo tempo, percepção e entropatia, ou seja, percepção e apreensão de que é um ser humano. Porém, o que me acontece no nível psíquico? Existe uma reação de atração e repulsão, a simpatia ou a antipatia. E verdade que sempre ativamos a antipatia ou a simpatia, porém, o primeiro movimento não é nem de antipatia e nem de simpatia, mas é de captar que se trata de um ser humano. A entropatia é um ato específico, não pode ser confundido com a reação psíquica da simpatia" (BELLO, A. *Introdução à Fenomenologia*. 2006, p. 65).

<sup>283</sup> STEIN, E. *Il problema dell'Empatia*. 2003, p. 136.

A singularidade do ser se dá na integralidade de todos os sentimentos que formam o ser, tanto os sentimentos físicos, aqueles psíquicos como, também, aqueles emocionais.

Dentro do tema da corporeidade surgiram, até aqui, o tema da singularidade, dos sentidos, da subjetividade e da intersubjetividade, do ato de conhecer e do ato de empatizar. É preciso acrescentar a estes a sua *manifestação*. Isto porque E. Stein diferencia duas formas de manifestar-se ou expressar-se: *zivilisierten* e *beherrschete*. Respectivamente, se pode traduzir por “homem civilizado” e “homem controlado”. O *zivilisierten* é capaz de se conter ao expressar seus sentimentos, o *beherrschete* se deixa guiar por normas de caráter social, estético e normativo. Isto faz com que se possa deduzir que não existe uma universalidade da manifestação dos sentimentos, cada sujeito se manifesta de acordo com a sua própria singularidade: “o sentimento requer segundo a sua essência expor-se em uma expressão e as espécies diversas de expressões são diversas possibilidades de essências”.<sup>284</sup>

O corpo próprio está para a manifestação da corporeidade enquanto a consciência está para a individualidade.<sup>285</sup> É assim que se poderia sintetizar o conjunto das várias ideias de E. Stein naquilo que concerne à corporeidade.

### **Empatia, enquanto experiência não-originária**

Se a compreensão de que a experiência da empatia é uma vivência de *empatizar*, existe como perceber, nesta experiência, um *empatizante* e um *empatizado*. Quem empatiza é quem se move na direção do outro, de suas vivências. Estas vivências são sempre vivências alheias, pertencem ao empatizado. Portanto, o apreendido pelo empatizante, ou seja, a experiência alheia é não-originária.

“[...] esse outro sujeito tem originalidade, embora eu não a experimente, é originalidade; a alegria que dela brota é uma alegria original, embora eu não a experimente como original. Na minha vivência não original eu sinto, de certa forma, movido por um original que não é vivido por mim e que está lá, se manifesta em minha vivência

---

<sup>284</sup> STEIN. E. 2003, p. 142.

<sup>285</sup> Cf. STEIN. E. 2003, p. 147.

não original. Assim, temos, na empatia, um tipo *sui generis* de atos vivenciais”.<sup>286</sup>

A empatia é originária por seu conteúdo. A empatia é não-originária nos seus atos de consciência. E. Stein afirma que a empatia é um ato que “é originário enquanto vivenciado no presente, ao passo que é não-originário pelo seu conteúdo. E tal conteúdo é uma vivência que, como tal, pode ser implementada em múltiplos modos, como ocorre na forma da recordação, da esperança, da fantasia”.<sup>287</sup> Equivale a dizer que a experiência é originária, enquanto quem a vivencia é o *alter ego*, quando o *ego* pela empatia vivencia, esta vivência-alheia torna-a presente em si, e o conteúdo desta vivência passa a estar presentificada no *ego*. Porém, presentificada de forma não-originária. Portanto, originalidade é, para E. Stein, “todas as nossas experiências presentes intensas como tal”.<sup>288</sup>

### **Sobre a percepção interna e a percepção externa**

No que tange às questões das percepções, surge uma importante necessidade de diferenciação, pois, para E. Stein, existem duas formas de se dar a percepção. Uma é a percepção externa e a segunda a percepção interna. Este assunto é importante para compreender as muitas possibilidades fenomenológicas existentes.

Quando as percepções das vivências, que tem um caráter psico-espiritual ou ainda vivências que se definem como psicofísicas, elas não podem ser apreendidas por uma percepção externa. A empatia as apreende pela percepção interna. Ainda, no caminho para entender estes dois conceitos, se percebe, na leitura da tese de E. Stein, que a relação de empatia e percepção interna precisa ser bem definida, pois, conforme afirma Farias, não raro, se incorre em engano, “igualando seus conceitos de maneira errônea. Já vimos como se dá a vivência da percepção externa do outro, contudo, também, existe

---

<sup>286</sup> STEIN, E. 2003, p. np.

<sup>287</sup> STEIN, E. *Il problema dell'Empatia*. 2003, p. 77.

<sup>288</sup> STEIN, E. 2003, p. 73.

a percepção interna que Edith Stein achou por bem denominar 'intuição interna'.<sup>289</sup>

E. Stein compara a percepção interna com os atos reflexivos de uma pessoa, que terminam por formar na pessoa sua vida interior. É Scheler o interlocutor com quem ela dialoga em sua tese. Pois, para Scheler, na vivência do "eu alheio", a percepção é a mesma percepção do "eu próprio", enquanto, para E. Stein, é preciso sempre perguntar-se se o que *eu* sinto é próprio ou é um sentir de outro em mim. Ou seja, é sempre o *ego* quem sente, seja originária ou não-originariamente, e é a percepção interna que tem a faculdade de saber diferenciar este sentir.

Quanto à percepção externa, Almeida é feliz ao explicar que:

O outro *eu* que vejo diante de mim e a apreensão da dor me fazem experienciar a consciência alheia numa percepção interna. Devemos, pois, entender que empatia vai além deste termo "percepção interior". A empatia é outra vivência, a da apreensão do objeto percebido interiormente. A percepção externa pode ser meio de aproximação ao interior alheio, mas a vivência da empatia não está condicionada, somente, à vivência perceptiva. A empatia tem caráter imediato de um "dar-se conta" da essência vivencial. Pode, mas não necessariamente, o eu captar a dor envolvido de percepção externa: "Quiça está sua cara pálida e assustada, sua voz afônica e comprimida, quiça também da expressão à sua dor com palavras". Nesse notar sensivelmente, por via perceptiva, verificamos por parte do eu cognoscível um indivíduo possuidor de capacidade retentiva das impressões sensíveis da alteridade.<sup>290</sup>

A percepção externa é que considera os vários lados da pessoa *ic et nunc*, é uma percepção referente aos atos, que se dá no espaço e no tempo. O ser é aqui definido, por ela, como "ser-cósmico", enquanto um lado do ser está se manifestando, os outros lados presentes no mesmo ser existem, ainda que não se manifestem ao *ego*.

---

<sup>289</sup> FARIAS, M. 2013, p. 32.

<sup>290</sup> ALMEIDA R. *A Empatia em Edith Stein*. 2003, p. 24.

## **A pessoa espiritual: a capacidade de transcender como parte da totalidade do ser**

O ser humano é compreendido na fenomenologia de Hesserl como, também, naquela de E. Stein como a totalidade de todas as suas dimensões, internas e externas, vivências e contextos (ou circunstância). Os dois autores reconhecem que é parte, da totalidade ser humano, a capacidade de transcender. “Essa possibilidade é inerente à sua estrutura enquanto pessoa espiritual. Nesse direcionamento, Stein afirma ser o sujeito espiritual uma consciência que constitui objetos do mundo objetual com seus correlatos”.<sup>291</sup>

Para compreender esta dimensão, E. Stein utiliza a expressão “atos do espírito”. O que ela pretende dizer com este conceito é que os atos do espírito são aqueles capazes de transformar as vivências do mundo em vivências *eidéticas*. As vivências espirituais ou aquelas chamadas de *noéticas* são processadas pelas percepções em um mundo ético, de valores e de cultura do sentir.

Enquanto inerente à totalidade do ser, a pessoa espiritual tem, plenamente, sua dimensão histórica e a posse de seus atos. E. Stein afirma, ainda, que as pessoas espirituais são possuidoras de uma consciência livre e isto lhe permite viver para si, vivenciar internamente, e a permite vivenciar para fora, uma característica chamada de *eu puro*, como afirma Bello:

O termo pessoa, para Stein, se funda na experiência de si mesmo e na experiência do outro. Nesse último caso, a empatia enquanto vivência da experiência alheia se concentra na ideia de pessoa que tem abertura a consciência alheia. Daí se deduz que emana é vivência entre pessoas. A característica compreensiva da pessoa espiritual reside nessa capacidade de apreender e compreender. No caso de empatia com animais, eles têm, a nível perceptivo, somente uma apreensão, mas não uma compreensão. A pessoa espiritual é consciente de si mesma e esta noção o caracteriza como *eu puro*. Esta última possibilidade é peculiar a pessoas espirituais.<sup>292</sup>

Chegado a este ponto do texto, ainda totalmente inserido nas categorias de dimensão filosófica, enquanto fenomenológica, da tese de E. Stein sobre a

---

<sup>291</sup> ALMEIDA R. 2003, p. 36.

<sup>292</sup> BELLO, A. *Introdução à fenomenologia*. 2000, p. 69.

empatia, se abre uma possibilidade de aproximação com as suas obras escritas após a conversão ao catolicismo e que ganham um horizonte de fenomenologia e mística cristã. Um assunto, certamente, interessante a muitas áreas e que compete, primariamente, à teologia e que precisa de espaço de pesquisa para ser desenvolvido. Por isso, como possibilidade de Conclusão, compreendo ser possível um mais abrangente e completo estudo do problema da empatia em E. Stein, a ser desenvolvido em etapa posterior, que dialoga com a teologia cristã.

### Referências

ALFIERI, Francesco. *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein: uma nova fundação da antropologia filosófica*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ALMEIDA, Renaldo Elesbão de. *A Empatia em Edith Stein*. In: Cadernos IHU/Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. Ano 1, n. 1 São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2003.

ALVES, P. *Empatia e Ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjectividade*. In.: Revista Psi: Estudos e Pesquisas em Psicologia – UERJ. Ano 8, nº 2. p. 334-357, 2008.

BELLO, Angela Ales. *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia do feminino*. Bauru, São Paulo: Edusc, 2000.

FARIAS, Moises Rocha. *A empatia como condição de possibilidade para o agir ético*. Dissertação (mestrado em filosofia). Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2013.

HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen I*. Haag: M. Nijhoff, 1950.

HUSSERL, Edmund. *Ideas Relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre a constituição. Tradução Antonio Zirióon Q. México: UNAN, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.

MANGANARO, Patrizia. *Verso l'altro: l'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza*. Roma: Città Nuova, 2002.

STEIN, Edith. *Il problema dell'Empatia*. Roma, Edizioni Studium, 2003.

STEIN, Edith. *La pasión por la verdad: Introducción, traducción notas del doctor Andrés Bejas*. Buenos Aires: Bonun, 2003.

STEIN, Edith *Obras selectas*. 2º edição preparada por Francisco Javier Fermin. Burgos-Espanha; Monte Carmelo, 2012.