

Cleudir José dos Santos

MÍSTICA E SIMBOLISMO

A APROPRIAÇÃO DA LINGUAGEM SIMBÓLICA PELA TEOLOGIA DE
CHARLES ANDRÉ BERNARD

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. César Andrade Alves

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2025

Cleudir José dos Santos

MÍSTICA E SIMBOLISMO

**A APROPRIAÇÃO DA LINGUAGEM SIMBÓLICA PELA TEOLOGIA DE
CHARLES ANDRÉ BERNARD**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. César Andrade Alves

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2025

FICHA CATALOGRÁFICA

Santos, Cleudir José dos

S237m Mística e simbolismo: a apropriação da linguagem simbólica
pela teologia de Charles André Bernard / Cleudir José dos
Santos. - Belo Horizonte, 2025.

227 p.

Orientador: Prof. Dr. César Andrade Alves.

Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia,
Departamento de Teologia.

1. Espiritualidade. 2. Mística. 3. Simbolismo. 4. Bernard,
Charles André. I. Alves, César Andrade. II. Faculdade Jesuítica de
Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.

CDU 248

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

Cleudir José dos Santos

MÍSTICA E SIMBOLISMO

A APROPRIAÇÃO DA LINGUAGEM SIMBÓLICA PELA TEOLOGIA DE CHARLES
ANDRÉ BERNARD

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 04 de junho de 2025.

COMISSÃO EXAMINADORA:

César Andrade Alves

Prof. Dr. César Andrade Alves / FAJE (Orientador)

N

Prof. Dr. Francys Silvestrini Adão / FAJE

Alfredo Sampaio Costa

Prof. Dr. Alfredo Sampaio Costa / FAJE

MP

Prof. Dr. Massimo Pampaloni / Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale

CG

Prof. Dr. Cleber José Gonçalves / UNICAP

DEDICATÓRIA

À minha esposa Márcia e a minhas filhas Emily e Ana Clara, pela presença e apoio incondicional.

AGRADECIMENTOS

Aos Professores Dr. Geraldo Luiz de Mori, SJ e Dr. Massimo Pampaloni, SJ, pelas orientações iniciais quanto à pesquisa acadêmica.

À Professora Dra. Aparecida Maria de Vasconcelos, minha orientadora até sua aposentadoria.

Ao Professor Dr. César Andrade Alves, SJ, que completou meu ciclo de orientação.

Aos Professores Dr. Francisco Taborda, SJ, Dr. Francys Silvestrini Adão, SJ, e Dr. Washington Paranhos, SJ, pelas preciosas considerações sobre a pesquisa.

À bibliotecária Zita Mendes Rocha, da biblioteca Padre Vaz, pelo valioso suporte na pesquisa bibliográfica.

À Marina Pascual Pizoni, pelo paciente trabalho de revisão textual desta tese.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

“A mística é o anti Babel; é a busca de um falar comum depois de sua fratura, a invenção de uma língua ‘de Deus’ ou ‘dos anjos’, que atenua a disseminação das línguas humanas.”

CERTEAU, Michel de. *A fábula mística séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Forense, 2015. v. 1, p. 249.

RESUMO

Esta tese parte da consideração de que a linguagem simbólica foi apropriada pela teologia de Charles André Bernard. Seu tema, portanto, é a teologia simbólica. Os símbolos são uma ancestral forma de expressão que, perpassando a história da humanidade, estão presentes na Bíblia desde as primeiras páginas do Antigo Testamento. No cristianismo, são recebidos e assimilados em todo o Novo Testamento, onde destacamos o Evangelho de João e o livro do Apocalipse. Continuamente utilizados teologicamente, os símbolos aparecem com relevância, no período da patrística, em teólogos como o Pseudo-Dionísio, o Areopagita, Gregório de Nissa e Orígenes, entre outros. Posteriormente, ao longo do tempo, o simbolismo foi explorado principalmente pelos místicos, a exemplo de Santa Teresa d'Ávila e São João da Cruz. Estudiosos das religiões e teólogos como Bernard mantêm o simbólico atualizado e reconhecido como fundamental para a vida no espírito. Desse modo, os símbolos foram amplamente incorporados à liturgia e tornaram-se inseparáveis dos ritos sacramentais. Particularizando uma abordagem do assunto, nosso objetivo será demonstrar como a linguagem simbólica foi teologicamente apropriada por Charles André Bernard como forma de expressão espiritual válida e necessária para a espiritualidade e para as experiências religiosa e cristã de Deus. Para demonstrar a consecução do objetivo da pesquisa, dividimos nossa tese em três capítulos, que perfazem um caminho centralizante em relação ao tema: no primeiro, apresentamos a linguagem simbólica como expressão da experiência de Deus; no segundo capítulo, avançamos para um centro, enfocando a linguagem simbólica como expressão teológica na obra *Teologia simbolica*, do autor ora estudado. Por fim, no terceiro capítulo, apontando a perenidade e ressaltando a importância da linguagem simbólica, trazemos algumas atualizações e contextualizações. É colocada em relevo a presença do simbólico na modernidade, na pós-modernidade e na teologia da libertação. Romano Guardini e o Papa Francisco são os autores destacados, tanto na abordagem da relação entre símbolo e liturgia, feita já no capítulo 1, quanto na compreensão do homem da atualidade, assunto do capítulo 3. Conforme demonstramos em nossa pesquisa, para apropriar a linguagem simbólica à teologia, Bernard centralizou a leitura de Jo 1,4, onde Cristo é luz e vida. Estes dois simbolismos, da luz e da vida, sintetizam o projeto de Deus para que tenhamos vida em abundância (Jo 10,10) e sejamos iluminados pelo Espírito Santo (Jo 14,25-26). Na conclusão, observamos, como Bernard, que, em Cristo, o símbolo traduz a verdade: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6).

PALAVRAS-CHAVE: Espiritualidade. Experiência de Deus. Liturgia. Luz e vida. Símbolo.

ABSTRACT

This thesis starts from the consideration that symbolic language was appropriate for the theology of Charles André Bernard. His theme, therefore, is symbolic theology. Symbols are an ancestral form of expression that, throughout the history of humanity, have been present in the Bible since the first pages of the Old Testament. In Christianity, they are received and assimilated throughout the New Testament, where we highlight the Gospel of John and the book of Revelation. Continuously used theologically, the symbols appear with relevance in the period of patristics, in theologians such as Pseudo-Dionysius, the Areopagite, Gregory of Nyssa and Origen, among others. Later, over time, the symbolism was mainly explored by mystics, such as Saint Teresa of Avila and Saint John of the Cross. Scholars of religions and theologians like Bernard keep the symbolic updated and recognized as fundamental to life in the spirit. Thus, the symbols were widely incorporated into the liturgy and became inseparable from the sacramental rites. By taking a particular approach to the subject, our aim will be to demonstrate how symbolic language was theologically appropriate by Charles André Bernard as a valid and necessary form of spiritual expression for spirituality and for religious and Christian experiences of God. To demonstrate the achievement of the research objective, we divided our thesis into three chapters, which make a central path in relation to the theme: in the first, we present the symbolic language as an expression of the experience of God; in the second chapter, we move to a center, focusing on symbolic language as theological expression in the work *Symbolic theology*, of the author now studied. Finally, in the third chapter, pointing out the perennity and emphasizing the importance of symbolic language, we bring some updates and contextualizations. The presence of the symbolic in modernity, postmodernity and liberation theology is highlighted. Romano Guardini and Pope Francis are the outstanding authors, both in the approach to the relationship between symbol and liturgy, already made in chapter 1, and in the understanding of man today, the subject of chapter 3. As we demonstrated in our research, to appropriate symbolic language to theology, Bernard has centralized the reading of Jn 1:4, where Christ is light and life. These two symbols, of light and life, summarize the plan of God so that we have life in abundance (Jn 10:10) and be enlightened by the Holy Spirit (Jn 14:25-26). In conclusion, we observe, as Bernard did, that in Christ the symbol translates the truth: “I am the way, the truth and the life” (Jn 14:6).

KEYWORDS: Spirituality. Experience of God. Liturgy. Light and life. Symbol.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- CIC = Catecismo da Igreja Católica (edição em português)
- DD = *Desiderio Desideravi*, Francisco
- DV = *Dei Verbum*, Concílio Vaticano II
- EG = *Evangelii Gaudium*, Francisco
- FR = *Fides et Ratio*, João Paulo II
- GS = *Gaudium et Spes*, Concílio Vaticano II
- LG = *Lumen Gentium*, Concílio Vaticano II
- LS = *Laudato Si'*, Francisco
- RP = *Reconciliatio et Paenitentia*, João Paulo II
- ScG = *Suma contra os Gentios*, Tomás de Aquino (edição em português)
- ST = *Suma Teológica*, Tomás de Aquino (edição em português)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL	21
1 A LINGUAGEM SIMBÓLICA COMO EXPRESSÃO DA EXPERIÊNCIA DE DEUS	29
1.1 A teologia simbólica na obra de Charles André Bernard	29
1.1.1 Apresentação biográfica de Charles André Bernard	30
1.1.2 A obra de Charles André Bernard	39
1.2 Linguagem simbólica e experiência de Deus	45
1.2.1 Do pensamento simbólico à teologia simbólica	50
1.2.2 O símbolo e a liturgia, de Romano Guardini à carta apostólica <i>Desiderio Desideravi</i>	63
1.2.3 Mística e simbologia	71
Conclusão	75
2 A LINGUAGEM SIMBÓLICA COMO EXPRESSÃO TEOLÓGICA NA OBRA <i>TEOLOGIA SIMBOLICA</i> , DE CHARLES ANDRÉ BERNARD	77
2.1 Parte I – A atividade simbólica	79
2.1.1 Capítulo I: O campo simbólico	80
2.1.2 Capítulo II: O movimento para o espírito	90
2.1.3 Capítulo III: Símbolo e busca de Deus	98
2.2 Parte II – Simbólica da busca de Deus	102
2.2.1 Capítulo IV: A busca do Reino	105
2.2.2 Capítulo V: Luz e vida	112
2.2.3 Capítulo VI: Consumação	123
2.3 Parte III – A transformação simbólica	136
2.3.1 Capítulo VII: A dinâmica da imagem	137
2.3.2 Capítulo VIII: Símbolo e encarnação	141
2.3.3 Capítulo IX: A eficácia simbólica	145
2.4 Apocalipse, a conclusão de Bernard	152
2.5 Jesus, luz e vida dos homens, um excerto exegético de Jo 1,4	156
Conclusão	159
3 ATUALIZAÇÃO E CONTEXTUALIZAÇÃO DA LINGUAGEM SIMBÓLICA	161

3.1	O homem da modernidade: de Romano Guardini aos nossos dias em Francisco	161
3.1.1	O homem dos tempos modernos em Romano Guardini	162
3.1.1.1	A modernidade como massificação e planificação	166
3.1.2	Francisco e o homem da pós-modernidade	169
3.2	A pós-modernidade como fechamento à religiosidade	172
3.3	A modernidade líquida e o esvaziamento humano	177
3.4	Pós-verdade: a palavra eleita do ano de 2016	178
3.5	A linguagem da experiência de Deus	180
3.6	O simbólico na teologia da libertação	184
3.7	O pecado estrutural na América Latina – aportes para conversão	191
3.8	Espiritualidade da libertação	198
3.9	O Papa Francisco e a teologia do povo	199
3.10	O Papa Francisco e a noite escura da pandemia da covid-19	202
	Conclusão	205
	CONCLUSÃO GERAL	209
	REFERÊNCIAS	217

INTRODUÇÃO GERAL

O fenômeno religioso, compreendendo a experiência religiosa e a experiência de Deus, tem sido estudado a partir do ponto de vista da filosofia e da própria teologia, buscando sentidos de Deus através de uma racionalidade metafísica que, no entanto, não se explica definitivamente pela reflexão especulativa. Ocorre, quanto aos fenômenos da espiritualidade, que a consciência humana se projeta para uma realidade exterior, mas paradoxalmente interior, diferenciada, ampla e rica. Essa é uma área numinosa onde o homem pode se abrir ao transcendente e ao encontro de Deus, do totalmente Outro. Nesse espaço de manifestação do sagrado, a racionalidade científica esbarra na liberdade e na graça de Deus, das quais os místicos comumente dão testemunho utilizando a linguagem simbólica¹. Uma vez que o simbolismo varia de importância e complexidade a cada época, torna-se sempre necessário atualizar e reapropriar a expressão simbólica à teologia, num contínuo trabalho que serve à sustentação dos sentidos da liturgia, dos ritos e da própria mística. Ocorre que os símbolos têm a propriedade de dar valor significante ao imaginário humano. Esse fato atende à profundidade da natureza psíquica do homem e à necessidade de comunicar sua vida espiritual.

No âmbito da expressão simbólica, portanto, propomos resgatar a teologia simbólica como caminho para a experiência de Deus, envolvendo toda a vida espiritual cristã. Para tanto, no presente estudo, abordaremos a apropriação da linguagem simbólica realizada pela teologia de Charles André Bernard (1923-2001), enquanto serão pontuados aspectos da espiritualidade, da religiosidade e da mística cristãs, bem como do simbolismo em geral.

A teologia simbólica, conforme estudada por Bernard, diz respeito ao fenômeno da vida no espírito, seja como questão meramente humana, seja como tema da experiência cristã. Seus estudos, desde o início, conforme refletido em toda a sua obra, apontam para o fato de que a característica mais fundamental, o aspecto mais original do relato da experiência mística, consiste na utilização da linguagem simbólica pelos autores místicos para descrever sua vivência. Considerando esse aspecto universal da linguagem simbólica como expressão do campo espiritual, Bernard procura elucidar com toda a clareza, com toda a riqueza de seu conhecimento teológico, o desafio que o símbolo sempre representou para a linguagem, quando aquele que experimentou um evento místico precisa dizê-lo.

¹ O vocábulo símbolo, que aparece nas obras teológicas contextualizado geralmente de forma interdisciplinar e em contexto místico, terá importância central nesta pesquisa. Não obstante, procederemos também conforme a abordagem geral de Charles André Bernard, que é atenta ao simbolismo sacramental cristão, e na forma proposta por VALENZIANO, C. Símbolo. In: BORRIELLO, L; CARUANA, E; GENIO, M. R. Del; SUFFI, N. (Dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2003. p. 971-976, que adota uma abordagem segundo a teologia simbólica.

Conforme o ensinamento de Pseudo-Dionísio, o Areopagita² (séc. V-VI d.C.), todo discurso sobre Deus deve ter uma abordagem tríplice, nas formas mística, simbólica e discursiva. É preciso considerar também que Deus, ao se revelar, fá-lo pelas vias demonstrativa, onde é compreendido dialeticamente com base na Bíblia, e simbólica, onde é compreendido pelos mecanismos da percepção humana³, com suas capacidades afetivas e de representação simbólica.

Se a linguagem discursiva atende à reflexão metafísica, a linguagem simbólica possibilita expressões da vida de oração e dos fenômenos da espiritualidade. Ambas são complementares, pois mesmo os grandes tratados filosóficos e teológicos pressupõem esquemas simbólicos. Portanto, a linguagem racional não prescinde da imagem.

A teologia simbólica teve grande importância nos Santos Padres e nos autores medievais, que se inspiravam principalmente na linguagem simbólica da Sagrada Escritura. Desse modo, essas literaturas captavam e transmitiam um modo particular da palavra de Deus, uma vez que os símbolos falam de sentimentos, envolvendo o coração e a afetividade humana. Nesse sentido, a teologia simbólica resgata para a modernidade a linguagem analógica capaz de traduzir o sagrado, dando à atual racionalidade teológica, que privilegia a científicidade e a lógica, uma complementação mais apropriada ao discurso pessoal da experiência espiritual.

Diante do exposto, a importância de estudar a apropriação da linguagem simbólica pela teologia de Charles André Bernard, consiste no desafio de compreender e situar a linguagem simbólica frente ao discurso teológico e à teologia em geral. Esse esforço deve envolver tanto o âmbito dogmático quanto a expressão da vida espiritual e a liturgia, buscando situar aquilo que pode iluminar a fé e a religiosidade nesses campos. Em vista disso, nossa hipótese de pesquisa é que a obra de Bernard oferece elementos importantes a respeito do emprego da linguagem simbólica na espiritualidade e na teologia. Tais elementos relevantes são ainda inéditos na pesquisa teológica que já tenha sido publicada em edição comercial ou disponibilizada on-line.

Antes de passarmos à pesquisa sobre a apropriação da linguagem simbólica pela teologia de Charles André Bernard, vamos esclarecer o *status quaestionis* da expressão por símbolos, sua história, desenvolvimento e importância na atualidade.

² Referimo-nos aos “escritos que remontam certamente ao final do séc. V e estão reunidos no *Corpus Dionysiacum*, cujo autor se chama convencionalmente Pseudo-Dionísio, o Areopagita, conforme LILLA, S. Dionísio Areopagita. In: BORRIELLO, L; CARUANA, E; GENIO, M. R. Del; SUFFI, N. (Dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2003. p. 326-329.

³ MUZZI, Maria Giovanna. (Org.). “Tutte le cose in Lui sono vita”. Scritti sul linguaggio simbolico. Milano: San Paolo, 2010a. p. 252.

Contextualizando, verificamos que a linguagem simbólica é mais antiga do que a religiosidade cristã. Conforme observa Carlo Maria Martini⁴, ela está presente na Bíblia desde as primeiras páginas. Encontramos um exemplo de destaque nos Salmos, que são preenchidos de alegorias, figuras de linguagens, afetividade e sentimentos. Quando lemos o livro do Apocalipse ao final da Bíblia, agora no âmbito da mensagem dos primeiros cristãos, lá está, com renovado vigor, a expressão através dos símbolos para dar conta de visões místicas de difícil descrição. Desse modo, a atividade simbólica precisa ser estuda e conhecida para melhor compreensão da religiosidade e maior discernimento teológico. No contexto de Bernard, esse conhecimento é necessário para um verdadeiro aprofundamento nos estudos da religião cristã, da exegese do Antigo e do Novo Testamento e também das teologias afetiva, espiritual e mística.

A mística cristã tem suas raízes no Antigo Testamento, de modo especial nos livros proféticos e nos sapienciais, onde a linguagem simbólica já se faz mais presente. Sua utilização aparece, seja com a poesia que procura dar conta do amor de Deus, seja com a palavra dos profetas que procuram tanto anunciar a Deus quanto denunciar o afastamento dele, através do pecado presente no mundo.

Todavia, a abertura ao transcendente, precedendo tanto o cristianismo quanto o judaísmo, encontra raízes na experiência religiosa desde os tempos ancestrais. Seguindo o roteiro de Del Genio⁵, temos o Bramanismo, surgido na Índia por volta do ano 2000 a.C., que já defendia a prática ascética para libertação da alma. O budismo, que também emerge no Oriente, no séc. VI a.C., preocupou-se com o problema da vida após a morte, propondo uma sucessão de existências cujo fim levaria à libertação das paixões e à entrada no nirvana, uma espécie de luz divina. Na mesma época do surgimento do budismo aparece o taoísmo, com sua doutrina sobre a alma superior e o corpo inferior, remetendo à necessidade de um equilíbrio que levasse à santificação da alma e à purificação do coração. Com origem ainda mais antiga que todas as tradições acima, talvez como manifestação primeira de quaisquer religiosidades, está o Xamanismo. Centrado nas relações com a natureza e o mundo além, cheio de mistérios, espíritos e magias, seus rituais levam ao transe e ao restabelecimento das relações com as forças espirituais e da natureza.

⁴ Carlo Maria Martini, Arcebispo de Milão, em prefácio à edição italiana do livro BERNARD, Charles André. *Teologia simbolica*. 2.ed. Roma: Paolini, 1984. p. 7.

⁵ DEL GENIO, M. R. Mística (notas históricas). In: BORRIELLO, L; CARUANA, E; GENIO, M. R. Del; SUFFI, N. (Dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2003. p. 706-707.

A experiência mística ocidental, aquela de nossa formação civilizacional, por sua vez, tem sua origem no mundo grego.

Com efeito, a filosofia de Anaximandro († 546 a.C.) pode ser considerada a primeira forma de mística porque colocou o princípio de todas as coisas no *ápeiron* (infinito) e sustentou a unificação de todos os seres (coisas). Em todo caso, Platão foi o primeiro a falar de mundo hiperurânio, na esteira das doutrinas esotéricas tanto dos órficos, que, no século VII a. C., difundiram a ideia de que o corpo era uma prisão, como dos pitagóricos. Estes elaboraram uma espécie de mística do número, a qual prefigurava a *kabbala* do judaísmo⁶.

No Antigo Testamento, embora IAHWEH manifeste sempre sua transcendência infinita, ainda não temos uma terminologia para a mística. Não obstante, Deus já se apresenta na história do povo e na experiência dos profetas. No cristianismo, o que determina o aparecimento da mística é Jesus. Seu advento marca um novo tempo, conforme esperava a apocalíptica. Todo o Novo Testamento utiliza a linguagem simbólica e, nele, Jesus aparece como pregador itinerante, curando enfermos, expulsando demônios e andando com a gente do povo em comensalidade aberta. Nele, Deus se revela de forma definitiva. Embora o Novo Testamento tenha muita intertextualidade com o Antigo Testamento, sua mensagem principal é a morte e ressurreição de Jesus. Esse fato orientará a mística cristã.

Desde a antiguidade cristã, os fiéis aprenderam com a humanidade de Cristo e sua intimidade com o Pai, cabendo à patrística desenvolver as doutrinas cristãs, tanto em relação ao misticismo pagão, de fundo helenístico-oriental, quanto ao contato com a filosofia neoplatônica. Fazendo-se diferenciar, “a mística cristã originariamente não é esotérica, mas extática, e tem como fundamento Cristo crucificado e ressuscitado. Além disso, desde o início ela assume a conotação eclesial, expressa principalmente pelo monaquismo”⁷.

Uma contextualização histórica mais completa será apresentada no primeiro capítulo, perpassando desde o cristianismo primitivo, até a Idade Média, chegando à Idade Moderna, ao Concílio Vaticano II e aos dias atuais. Por ora, em resumo, a ideia é apenas esclarecer a abrangência e apresentarmos alguns nomes importantes para a formação de uma teologia simbólica.

Orígenes (185-254) é o primeiro autor da mística cristã. Em suas homilias, aplicava as diversas dimensões do sentido da Sagrada Escritura, representadas pelos sentidos literal, moral e espiritual⁸. Seus comentários ao Cântico dos Cânticos tornam-se a base da teologia mística.

⁶ DEL GENIO, M. R. Mística (notas históricas), 2003, p. 707.

⁷ DEL GENIO, M. R. Mística (notas históricas), 2003, p. 708.

⁸BENTO XVI. *Audiência geral de 25 de Abril 2007*. Roma: 2007. Parágrafo 7. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070425.html.

Para ele, o que constitui a queda ou separação de Deus é o esfriamento da relação por parte do *nous*. Outro clássico da mística cristã é a Teologia Mística (*De mystica theologia*) de Pseudo-Dionísio, o Areopagita. Usando o método negativo, ele conjuga a mística neoplatônica com a doutrina da Igreja. Embora seja um tratado filosófico e especulativo, parametriza a mística. São Gregório de Nissa (330-395), padre capadócio, também foi um grande místico, e seus textos são fundamentais para a mística. Para ele, sendo o homem à imagem de Deus, uma vez que foi perdida apenas a semelhança, em face da queda de Adão, a intuição de Deus permanece no homem e o faz procurá-Lo através da ascética.

Após o primeiro período histórico de nascimento e formação da mística cristã, temos o surgimento do monaquismo no século IV, que é um importante evento na preservação das origens da mística cristã até os nossos dias. Os monges e monjas souberam combinar conhecimento e ascese, mantendo suas instituições, valores e práticas mesmo em momentos de dissolução social e política.

Para fins desta pesquisa, a mística da antiguidade cristã terá maior importância, tendo em vista o estabelecimento das bases da tradição e do magistério dos Padres da Igreja. Nessa época, surgem as bases da teologia simbólica que perpassa e se consolida na história da Igreja. Dessa forma, serão secundárias, embora imprescindíveis na pesquisa, considerações sobre o desenvolvimento da mística na Idade Média, quando ocorre o florescimento de uma mística que envolve mulheres e homens leigos, mas também muitos vinculados a ordens religiosas. Esse foi um movimento intenso, chegando a escapar do controle e do interior institucional da Igreja. Quando se aproxima a virada histórica para a modernidade, Deus vai deixando de ser uma representação caracterizadamente externa para ocupar o coração, a interioridade dos novos místicos. Nessa mudança, a mística deixa de ser adjetiva para ser substantiva, passando a ser considerada como uma disciplina própria.

No âmbito da contemporaneidade, serão verificados os símbolos na psicologia profunda de Sigmund Freud (1856-1939) e Carl Gustav Jung (1875-1961). Na perspectiva freudiana, as funções simbólicas são importantes quanto ao trabalho do inconsciente nos sonhos e nos mecanismos de repressão e dissimulação psíquicas, cujas vias de expressão necessitam da simbolização. A contribuição junguiana, por sua vez, alarga consideravelmente o significado da linguagem simbólica. Estudando aspectos alquímicos, arquetípicos, mitológicos e religiosos, Jung verifica no significado dos símbolos a capacidade figurada da expressão espiritual.

Acesso em: 20 dez. 2024. A tradição irá “distinguir dois sentidos da Escritura: o sentido literal e o sentido espiritual, subdividindo-se este último em sentido alegórico, moral e anagógico”. CATECISMO da Igreja Católica. 6.ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas: Loyola, 1993. Parágrafos 115-118.

Embora atento também às contribuições da psicanálise, o interesse principal de Bernard era estudar a vida no espírito, fenômeno esse que tem sua expressão fundamentalmente na linguagem simbólica. Sendo esse um permanente desafio à teologia, podemos entender sua dedicação e zelo particulares, pois procurava localizar na teologia também a própria mística como sua forma superior de manifestação. Sua teologia, de refinada elaboração acadêmica e intelectual, constitui-se num importante ensino àqueles que buscam aproximar-se do conhecimento de Deus, uma aventura e um desejo sempre renovados no espírito humano.

Nosso quadro teórico de referência terá como fonte principal o livro *Teologia simbolica*, de Charles André Bernard. Destacaremos também os livros da estrutura central de sua obra, porque é onde o autor dispõe uma elaboração intelectual que conduz esquematicamente à reflexão, alinhando teologicamente os diversos temas concernentes à espiritualidade, à mística e à linguagem simbólica.

Outras fontes serão as obras de autores clássicos como Pseudo-Dionísio, o Areopagita, Orígenes, São Gregório de Nissa, Santo Tomás de Aquino (1225-1274), Santo Inácio de Loyola (1491-1556), São João da Cruz (1542-1591), Santa Teresa d'Ávila (1515-1582). Autores modernos e contemporâneos da teologia e de áreas como a psicanálise, a filosofia, a antropologia e a sociologia, entre outros, também serão considerados. As publicações de estudiosos de Charles André Bernard, que são principalmente religiosos e acadêmicos da atualidade vinculados à Universidade Gregoriana, e os participantes das três conferências internacionais bernardianas (2005⁹, 2010¹⁰ e 2014¹¹), bem como do seminário de 2020¹², todos realizados em Roma, serão utilizados para sustentação e cotejamento dos estudos.

Ao tratar da obra de Charles André Bernard com vistas em sua apropriação da linguagem simbólica à mística, analisaremos também o percurso histórico da aplicação do simbolismo.

⁹ MUZJ, Maria Giovanna (Org.). *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane*. Primo Convegno Internazionale Charles André Bernard. Milano: San Paolo, 2008. Nesta edição italiana encontram-se os artigos do evento.

¹⁰ SECONDO CONVEGNO INTERNAZIONALE CHARLES ANDRÉ BERNARD. *Simbolo Cristiano e linguaggio umano*. Per una piena reintegrazione della teologia simbolica nella teologia.. Roma: 2010. O programa desse evento, bem como todos os seus artigos podiam ser acessados no endereço <https://www.amicidipadrebernard.org/II%20Convegno%20Internazionale%202010.html>. Entretanto, verificado em 14 out. 2025, os artigos não estavam mais disponíveis.

¹¹ CONVEGNO SIMBOLICA DELLO SPIRITO. *In occasione del 40º anniversario del primo corso di "Introduzione al linguaggio simbolico"*, tenuto da Charles André Bernard in questa Università (Pontificia Università Gregoriana) (1974). Roma: 2014. A descrição desse evento pode ser acessada no endereço <https://www.amicidipadrebernard.org/Convegno%20Simbolica%20dello%20spirito%202014.html>. Acesso em: 14 out. 2025.

¹² PAMPALONI, Massimo (Org.). *L'immagine nella parola. La parola nell'immagine*. Indagini polifoniche sul linguaggio simbólico. Roma: Valore Italiano, 2021. Nesta edição italiana encontram-se os artigos do seminário.

Perscrutaremos as origens e a formação espiritual e teológica dessa linguagem ao longo dos séculos, de modo a integrar na pesquisa e no autor estudado o cenário da tradição simbólica da Igreja. Não examinaremos com aprofundamento os movimentos e as escolas teológicas ao longo da história, nem exaustivamente os diversos místicos que em cada época foram acrescentando conhecimento e experiência à espiritualidade, à mística e ao simbolismo, razão pela qual alguns autores serão considerados apenas pontualmente para ilustrar e enriquecer a pesquisa.

Desse modo, limitar-nos-emos aos objetivos a seguir estabelecidos, à bibliografia estruturante acima descrita quanto à essência da abordagem do simbolismo na mística, o que já constitui volumoso material para a pesquisa. Por isso, quanto à abrangência da bibliografia completa, também manteremos sempre o desafio de não deixar escapar aquelas contribuições de outros autores que complementem e acrescentem qualidade ao trabalho.

O objetivo principal da pesquisa será demonstrar como a linguagem simbólica foi apropriada por Charles André Bernard no livro *Teologia simbolica*, como forma de expressão espiritual válida e necessária para as experiências religiosa e cristã de Deus. Para tanto, os objetivos específicos serão: determinar a importância da atividade simbólica e seu significado no campo da religiosidade cristã; descrever a busca de Deus como percurso simbólico e mostrar como a linguagem simbólica permanece atual, contextualizando sua presença na pós-modernidade, na teologia da libertação e na pandemia da covid-19, particularmente quanto da atuação do Papa Francisco (1936-2025) no “Momento extraordinário de oração em tempo de pandemia”. Para atingirmos esses objetivos, o método de pesquisa será o bibliográfico.

Para demonstrar a consecução da hipótese e dos objetivos da pesquisa, dividimos nossa tese em três capítulos.

No primeiro, apresentamos a linguagem simbólica como expressão da experiência de Deus e fazemos a apresentação de Charles André Bernard. Ainda no primeiro capítulo, como forma de aproximação ao tema do simbolismo, realizamos uma abordagem do pensamento simbólico, considerando autores como Paul Tillich (1886-1965), Raimon Panikkar (1918-2010), Paul Ricoeur (1913-2005), Ernst Cassirer (1874-1945) e Severino Croatto (1930-2004). Relacionamos, também, aspectos da psicologia do profundo e da experiência mística. Um ponto de destaque no capítulo é a relação entre símbolo e liturgia a partir das leituras de Romano Guardini (1885-1968) e da carta apostólica *Desiderio Desideravi*, do Papa Francisco.

No segundo capítulo, avançamos para um centro, enfocando a linguagem simbólica como expressão teológica no livro *Teologia simbolica*. Nessa leitura, destacamos, em Bernard, justamente sua teologia simbólica e a forma como faz a apropriação da linguagem também

simbólica. Seu trabalho é centrado em Jo 1,4, precisamente onde aparece o simbolismo joanino da mais alta virtude e excelência, de que Cristo é luz e vida.

Por fim, no terceiro capítulo, como que justificando, mas apontando a perenidade e ressaltando a importância da linguagem simbólica, trazemos uma atualização e contextualização da linguagem simbólica. Por isso, esse capítulo consiste em alguns tópicos com diferentes assuntos, começando com algumas pormenorizações da teologia simbólica, onde destacamos a experiência de Deus da modernidade à pós-modernidade, um trajeto que leva do subjetivismo à pós-verdade. Nesse ponto, acentuamos novamente dois autores: Romano Guardini, quanto ao homem da modernidade, e o Papa Francisco, quanto ao homem da pós-modernidade. Na sequência, apresentamos algumas considerações sobre a linguagem da experiência de Deus e realizamos um estudo sobre o simbolismo na teologia da libertação. Finalizando o capítulo, temos uma abordagem sobre a pandemia da covid-19 e sua expressão simbólica. Será uma apreciação do momento extraordinário de oração que o Papa Francisco realiza diante do flagelo pandêmico, fazendo também ele uma eloquente apropriação da linguagem simbólica.

Em síntese, ao realizarmos a presente leitura de Charles André Bernard, perguntando pela forma de apropriação da linguagem simbólica em sua teologia, primeiramente resgatamos o simbolismo em seus primórdios e, por fim, constatamos sua atualidade e importância. Na pesquisa, também procuramos trazer ao conhecimento um autor ainda contemporâneo e de formação e visão teológico-acadêmica tão aprimorada quanto aguçada. Com esse esforço, esperamos ter contribuído para uma melhor compreensão da dimensão humana do simbólico. Queira Deus que outras iniciativas continuem explorando essa característica constitutiva humana, a de que o simbólico faz parte da vida e a aproxima daquilo que é mais sagrado: a luz de Deus.

1 A LINGUAGEM SIMBÓLICA COMO EXPRESSÃO DA EXPERIÊNCIA DE DEUS

Neste capítulo inicial, em primeiro lugar, será realizada a apresentação de Charles André Bernard. Destacaremos sua formação e sua produção teológica, colocando em relevo a estruturação de sua obra. Esses cuidados visam contribuir para uma maior publicização do autor, com a consequente ampliação do conhecimento sobre a importância de sua teologia. Suas contribuições foram principalmente nos campos da espiritualidade e da simbologia, envolvendo teologia e linguagem simbólicas como forma de expressão da experiência de Deus.

Em seguida, na descrição do tema e apresentação do *status quaestionis*, será realizada uma contextualização histórica da linguagem simbólica como expressão da experiência de Deus, seus fundamentos bíblicos, teológicos e aspectos da psicologia do profundo. Serão destacados os autores que influenciaram Charles André Bernard, desde os clássicos históricos até seus contemporâneos. Nesse contexto, estão os patrísticos, com maior presença para Gregório de Nissa, Pseudo-Dionísio, o Areopagita, e Orígenes; bem como místicos, entre os quais se destacam São João da Cruz (1542-1591), Maria da Encarnação¹ (1599-1672), Teresa d'Ávila (1515-1582) e Teresa de Lisieux (1873-1897).

1.1 A teologia simbólica na obra de Charles André Bernard

Na teologia simbólica ensinada por Padre Bernard, está inserida de maneira central a linguagem simbólica, cujo papel é fundamental na vida dos cristãos e na liturgia da Igreja. É por isso que se trata de um assunto tão atual quanto premente. Sua compreensão demanda principalmente a teologia espiritual, enquanto parte da ciência teológica, mas também requer a filosofia. No campo da teologia, são necessários os estudos da fé, particularmente os que procuram esclarecer os sentidos da vida no espírito e da própria experiência de Deus. A importância da filosofia está em sua caracterização como ciência metodológica, que procura entender a abrangência do conhecimento que envolve o fenômeno religioso. Esses atributos reivindicam, entre outras, a antropologia, a metafísica e a ética, justamente as áreas do saber que se destacam na teologia de Bernard.

Postas as delimitações preliminares acima, a teologia de Bernard parte naturalmente para uma conversação integrativa, sendo que sua fundamentação místico-afetiva nos conduz para uma aventura, o desafio de alcançar a compreensão da totalidade do ser humano – corpo e

¹ Marie Guyart – religiosa ursulina, mística e missionária fundadora das Ursulinas da Nova França (Canadá). Adotou o nome de Maria da Encarnação. Foi canonizada pelo Papa Francisco em 3 de abril de 2014.

alma –, do qual a experiência em relação ao Espírito só pode ganhar inteligibilidade se expressa através de símbolos. Na centralidade desse ensino, como uma guia segura e infalível, está a figura de Cristo, a Revelação de Deus cuja vida é a luz dos homens (Jo 1,4). Sua visão é a percepção da plenitude da vida.

É nessa linha de esclarecimento que apresentaremos a seguir o próprio Bernard e sua obra. Nesse contexto, buscaremos entender o que representam, efetivamente, a partir de seu ensino, as teologias simbólica e espiritual, envolvendo sempre a linguagem simbólica e sua apropriação à enunciação da experiência mística.

1.1.1 Apresentação biográfica de Charles André Bernard

Charles André Bernard nasceu na comuna de Berck-sur-Mer, departamento de Pas-de-Calais, França², em 18 de março de 1923. No dia 28 de setembro de 1943, aos vinte anos, entrou para o noviciado da Companhia de Jesus, indo realizar estudos de filosofia em Vals près du Puy, de 1947 a 1950. Seu doutorado em Filosofia ocorre em Chantilly, no ano de 1951, com uma tese sobre natureza e vontade em Santo Tomás de Aquino.

Foi ordenado diácono em 24 de junho de 1954 e, um mês após, em 25 de julho, na cidade de Enghien, Bélgica, é ordenado padre. Seu doutorado em teologia aconteceu em Roma, no ano de 1958, com a defesa de uma tese sobre a “Teologia da esperança segundo Santo Tomás de Aquino”³, publicada em 1961. Nesse mesmo ano, torna-se professor do Instituto de Espiritualidade da Universidade Gregoriana, onde trabalhou até 1998, tendo sido seu diretor de 1987 a 1993.

Falece em Roma no dia 1 de fevereiro de 2001, próximo ao seu aniversário de 78 anos de idade⁴. Com a breve cena biográfica acima, podemos passar à apresentação de Charles André Bernard como teólogo, escritor, docente e padre.

Quando Bernard entrou para a Companhia de Jesus, ele já havia trabalhado como professor em um país fortemente laicizado e anticlerical. As relações entre religião e estado, há tempos, eram tensas na França. A Segunda Guerra Mundial (1939-1945) transformou aquele

² MUZJ, Maria Giovanna. Charles André Bernard. Maestro di teologia spirituale. *La Gregoriana*, Roma, n. 47, p. 34-35, 2014. Disponível em: <https://www.amicidipadrebernard.org/wp-content/uploads/2019/07/Muzj-Ch.A.-Bernard-la-Gregoriana-dic.-2014.pdf>. Acesso em: 09 ago. 2024. Além da localização precisa de seu nascimento, esse texto apresenta uma importante contextualização biográfica de Bernard.

³ BERNARD, Charles André. *Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1961. (collection Bibliothèque Thomiste, XXXIV).

⁴ BERNARD, Charles André. *Teologia mística*. Milano: San Paolo, 2005. p. 11. Nesse texto, encontramos um resumo biográfico de Bernard.

país em um imenso campo de missão, de forma que o respeito na cooperação com pessoas de ideologia oposta, como os comunistas, ainda que em aspectos meramente humanos, tornara-se uma virtude missionária⁵.

Esses tempos difíceis dos anos de sua primeira formação refletem tanto na vida de Bernard quanto na Igreja. É preciso notar que a Igreja se esforça para ser compreendida pela sociedade em ebulação de guerra, a impor novas experiências, como os padres operários, mas ao mesmo tempo, permeada de avivamento. Da parte das ordens religiosas, particularmente entre dominicanos e jesuítas, também havia renovação. “Uma renovação tomou forma no interior das ordens religiosas: dominicanos e jesuítas em particular. Os dominicanos, tradicionalmente ligados a Tomás de Aquino, estavam descobrindo novos métodos de análise de textos”⁶. Entre os dominicanos, a filologia e a crítica histórica, sobre a influência da Escola de Tübingen, haviam avançado, impondo dificuldades aos que liam dogmaticamente os textos da tradição cristã.

Na Companhia de Jesus, por sua vez, também havia complicações na década de 1950. A série *Sources Chrétaines*, em 1943, publicou seu primeiro título sob a direção dos padres Jean Daniélou (1905-1974) e Henri de Lubac (1896-1991), tornando acessível aos leitores, com criticidade, a autêntica tradição da Igreja. “A precisão dos filósofos e historiadores foi, assim, colocada a serviço da fé, enquanto os partidários de uma verdade dogmática petrificada achavam, ao contrário, que a atacasse”⁷.

Revistas dirigidas por dominicanos e jesuítas, considerando apenas o período dos anos de 1946 a 1952, ilustram as discussões filosóficas e teológicas da época. Havia muitas publicações com críticas e considerações diretas e indiretas entre os autores. Mas, entre os dominicanos, destacamos as discussões nos âmbitos da epistemologia, da metafísica e da moral tomista. Entre os jesuítas, como vimos, o debate teológico está atento às questões daquele tempo. Um exemplo de obra do período, ensejando polêmicas, é *Surnaturel: Études historiques*, de Henri de Lubac, publicada em 1946⁸. Suas reflexões têm as características do momento

⁵ GILBERT, Paul. La filosofia e la teologia alla ricerca di un nuovo paradigma. Lo stato della riflessione cristiana in Francia verso il 1950. In: MUZJ, Maria Giovanna (Org.). *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane*. Primo Convegno Internazionale Charles André Bernard. Milano: San Paulo, 2008. p. 27.

⁶ “Un rinnovamento prese forma sul fronte degli ordini religiosi: domenicani e gesuiti in particolare. I domenicani, tradizionalmente legati a Tommaso d’Aquino, stavano scoprendo nuovi metodi di analisi dei testi.” (GILBERT, 2008, p. 28-29, tradução nossa).

⁷ “L’acribia dei filosofi e degli storici si metteva così al servizio della fede, mentre i partigiani di una verità dogmatica pietrificata ritenevano piuttosto che l’attaccasse.” (GILBERT, 2008, p. 30, tradução nossa).

⁸ GILBERT, 2008, p. 31.

esperançoso e crítico que significou a *Nouvelle Théologie*⁹, tão importante no Concílio Vaticano II.

Entre os leigos, havia também renovação e discussão. “A renovação tomista iniciada no final do século XIX pela Encíclica *Aeterni Patris* teve uma ressonância que foi muito além do previsto por Leão XIII e seu círculo”¹⁰. A reflexão filosófica, nos idos de 1950, passava pelo estudo e evolução das obras de autores como Jacques Maritain (1882-1973) e Étienne Gilson (1884-1978), expondo novas compreensões e interpretações do tomismo.

O mundo cristão, religioso e secular, dependia do que acontecia no mundo exterior e, portanto, das consequências da guerra de 1940-45 e do fortalecimento do existencialismo. Muitos cristãos liam o que era publicado fora de seu meio, enquanto os professores das Universidades Estatais não se interessavam muito pelo que acontecia nos meios cristãos - fenômeno que conhecemos ainda hoje e que joga a favor da vastidão da cultura cristã e da estreiteza do ‘campo’ oposto¹¹.

No contexto histórico formativo de Charles André Bernard, portanto, a superação da linguagem clássica da fé tornava-se um desafio para os teólogos de Roma. As exigências da liberdade do tempo moderno e das novas culturas em relação à dimensão missionária da Igreja impõem tensão entre o Magistério da Igreja e a própria modernidade.

Embora tenha desenvolvido suas teses de doutoramento em filosofia e teologia, ambas envolvendo o pensamento de Santo Tomás de Aquino (1225-1274), “Charles André Bernard não se considerava um tomista: é de Santo Inácio (1491-1556) e São João da Cruz (1542-1591) que procedia sua compreensão da vida espiritual”¹². Vejamos conforme afirmado por ele mesmo:

⁹ A *Nouvelle Théologie*, ou Nova Teologia, é uma corrente de pensamento católico que surgiu durante a década de 1930, particularmente entre os teólogos alemães e franceses. Ela defende um retorno às fontes do cristianismo, notadamente através dos Padres da Igreja, e se distancia da escolástica. Influenciou o Concílio Vaticano II na forma de um *aggiornamento*, conforme entendimento exposto pelo Papa João XXIII. Desafiando a hegemonia do neotomismo, alguns padres católicos, entre eles, de Lubac, Bouillard, von Balthasar, Chenu, Daniélou e Congar, buscaram retornar às Escrituras e aos Padres da Igreja. Uma contextualização desse movimento teológico pode ser encontrada em SILVA, Emerson Mozart da. *A Igreja - povo de Deus na perspectiva teológica de Joseph Ratzinger: uma eclesiologia a partir do “retorno às fontes”*. Orientador: Degislardo Nóbrega de Lima. 2017. 125 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2017. p. 24-53.

¹⁰ “Il rinnovamento tomistico avviato alla fine del XIX secolo dall’enciclica *Aeterni Patris* ebbe una risonanza che andò ben oltre quanto previsto da Leone XIII de dalla sua cerchia.” (GILBERT, 2008, p. 33, tradução nossa).

¹¹ “Il mondo cristiano, religioso e laico, dipendeva da quanto avveniva nel mondo esterno e, quindi, dalle conseguenze della guerra 40-45 e dall’irrobustirsi dell’esistenzialismo. Molti cristiani leggevano ciò che veniva pubblicato al di fuori della loro cerchia, mentre i professori delle Università di Stato non si interessavano molto a quanto avveniva negli ambienti cristiani - fenomeno che conosciamo anche oggi e che gioca a favore della vastità della cultura dei cristiani e della ristrettezza di quella del ‘campo’ opposto.” (GILBERT, 2008, p. 35, tradução nossa).

¹² “Charles André Bernard non si considerava um tomista: è da sant’Ignazio e san Giovanni della Croce che moveva la sua comprensione della vita spirituale.” (MUZJ, 2014, p. 34, tradução nossa).

Embora eu tenha escrito duas teses sobre Santo Tomás, seria excessivo classificar-me entre os tomistas e mais ainda ligar-me a uma escola tomista. A teologia tomista me serve evidentemente para a compreensão da vida espiritual, mas seria preciso completar esta influência levando em conta minha constante frequentaçāo de Santo Inácio e de São João da Cruz. Estes autores desempenharam grandíssimo papel na minha formação na teologia espiritual¹³.

Por esse motivo, considerando principalmente que o tema do presente trabalho é a apropriação da linguagem simbólica na sua teologia, vamos nos concentrar na estrutura principal de sua obra literária. O interesse principal de Charles André Bernard era estudar a vida no espírito, conforme delineado em sua obra *Le Projet Spirituel*¹⁴, “[...] tendo como pano de fundo o fenômeno humano da vida no espírito, considerado em sua variedade e em suas diferentes configurações (o filosófico, o artístico e o místico)”¹⁵.

Em 1993, na missa do seu cinquentenário de ingresso na Companhia de Jesus, conforme relata a Professora Maria Giovanna Muzj (*1945), Padre Bernard fez uma breve intervenção na qual, embora ela não se lembre textualmente, suas palavras foram mais ou menos assim: “Eu tive um único interesse: a vida espiritual. Agradeço à Companhia de Jesus de haver me dado a possibilidade de dedicar-me completamente a isso”¹⁶.

O Professor Alfredo Sampaio Costa¹⁷, que foi aluno de Bernard, nos apresenta o artigo nomeado “O homem espiritual nos escritos de Charles André Bernard”¹⁸. Seu estudo teve por base um manuscrito intitulado “*O homem espiritual segundo Santo Inácio de Loyola*”¹⁹. Esse

¹³ “Benché io abbia scritto due tesi su san Tommaso, sarebbe eccessivo classificarmi fra i tomisti, e ancor più collegarmi ad una scuola tomista. La teologia tomista mi serve, evidentemente, per la comprensione della vita spirituale, ma questa influenza va completata, tenendo conto della mia frequentazione costante di sant'Ignazio e di san Giovanni della Croce: autori che hanno svolto un grande ruolo nella mia formazione in teologia spirituale.” BERNARD, Charles André. *Teologia mística*. Milano: San Paolo, 2005. p. 17. (Tradução nossa).

¹⁴ BERNARD, Charles André. *Le Projet Spirituel*. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1970.

¹⁵ “[...] sullo sfondo del fenomeno umano vita-nello-spirito considerato nella sua varietà e nelle sue diverse configurazioni (il filosofo, l'artista, il misticò)”. MUZJ, Maria Giovanna. Bernard Charles André. In: BORRIELLO, Luigi *et.al.* (Orgs.). *Nuovo dizionario di mistica*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2016. p. 316-320. (Tradução nossa).

¹⁶ “Ho avuto um unico interesse: la vita spirituale. Ringrazio la Compagnia di avermi dato la possibilità di dedicarmi completamente ad esso.” MUZJ, Maria Giovanna. Vita nello spirito e simbolo: una relazione necessaria nel pensiero di Charles André Bernard. In: SECONDO CONVEGNO INTERNAZIONALE CHARLES ANDRÉ BERNARD. *Simbolo Cristiano e linguaggio umano*. Per una piena reintegrazione della teologia simbolica nella teologia. Roma: 2010b. p. 2. Disponível em: <https://www.amicidipadrebernard.org/wp-content/uploads/2019/07/Muzj-03.07.19.pdf>. Acesso em: 18 mar. 2023. (Tradução nossa).

¹⁷ Possui doutorado pela Pontifícia Universidade Gregoriana (2002), em Roma, onde foi aluno de Charles André Bernard e também lecionou até 2009. Atualmente é professor do Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE em Belo Horizonte

¹⁸ “L'uomo spirituale negli scritti di Charles André Bernard”. COSTA, Alfredo Sampaio. L'uomo spirituale negli scritti di Charles André Bernard. In: MUZJ, Maria Giovanna (Org.). *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane*. Primo Convegno Internazionale Charles André Bernard. Milano: San Paolo, 2008. p. 173-203. (Tradução nossa).

¹⁹ “L'homme spirituel selon Saint'Ingnace de Loyola”. BERNARD, Charles André. O texto está listado na bibliografia de Bernard, em seu livro traduzido em português, *Teologia mística*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 278. (Tradução nossa). A referência ao manuscrito é apresentada seguinte forma, “1956c “L'homme spirituel selon Saint'Ingnace”, manuscrito, Saint-Martin-d'Ablois, 25 mai 1956, 90p.

texto demonstra a vocação espiritual de Bernard, que a apresenta, assim, desde de um de seus primeiros escritos, em 1956.

Em seu texto de 1956, seu objetivo era "redescobrir os traços do homem espiritual como concebido por Santo Inácio".²⁰ Sua ambição era, portanto, responder à pergunta: "Que ideia Santo Inácio tinha do homem que entra resolutamente na vida espiritual?"²¹ Para encontrar respostas, sua pesquisa se volta não apenas para os ensinamentos explícitos do Santo sobre o assunto, mas também para os pressupostos gerais a respeito da vida espiritual dos quais ele se baseava; de fato, noções como "vocação", "experiência espiritual", "moções dos espíritos" e "unção do Espírito Santo" são características do pensamento inaciano e constituem elementos indiscutíveis da concepção de Santo Inácio sobre o homem espiritual²².

Procurando seguir de perto a pesquisa de Bernard, Costa focará em seu trabalho as noções inacianas de "vocação" e de "finalidade do homem", criado para louvar, reverenciar e servir a Deus. Depois verificará como a iniciativa parte sempre de Deus que, atuando primeiro na alma, desperta o processo de discernimento²³. "Finalmente, tentaremos explicar como o Padre Bernard concebe o tornar-se um homem espiritual como um processo voltado para a plenitude da vida espiritual, realizado através da abnegação e sempre com a unção do Espírito"²⁴. Costa nos lembra ainda que Bernard chama a atenção para um aspecto muito característico da visão inaciana, a de que o homem espiritual é aquele que se coloca diante de Deus, ouve o seu chamado e responde²⁵.

A Professora María Alcira Sodor, estudiosa do itinerário da formação de Padre Bernard, também testemunha essa mesma percepção: "A preocupação principal da reflexão de Charles André Bernard sempre girou em torno de uma melhor compreensão teológica da vida espiritual e mística"²⁶. Entretanto, como prossegue a professora, nos grandes autores cristãos, uma rica

²⁰ BERNARD, Charles André. *L'homme spirituel selon Saint' Ignace*, manuscrito. Saint-Martin-d'Ablois: 1956, p. 1.

²¹ BERNARD, 1956, p. 1.

²² "Nel testo del 1956, il suo intento era de "ritrovare quali sono i tratti dell'uomo spirituale quale lo concepisce sant'Ignazio"*. Sua ambizione era quindi rispondere alla domanda: "Quale idea si faceva sant'Ignazio dell'uomo che entra risolutamente nella vita spirituale?". Per trovare le risposte, la sua ricerca si rivolge non solo agli insegnamenti esplicativi del Santo sul-l'argomento, ma anche ai presupposti generali riguardanti la vita spirituale ai quali poteva attingere; infatti, nozioni come "vocazione", "esperienza spirituale", "mozioni degli spiriti", "unzione dello Spirito Santo" sono caratteristiche del pensiero ignaziano e costituiscono elementi incontestabili della concezione dell'uomo spirituale secondo sant'Ignazio". COSTA, 2008, p. 174. (Tradução nossa).

²³ COSTA, 2008, p. 174.

²⁴ "Cercheremo, infine, di esporre come p. Bernard concepisca il divenire uomo spirituale come un processo indirizzato verso la pienezza della vita spirituale che si compie per mezzo della abnegazione e sempre con l'unzione dello Spirito." COSTA, 2008, p. 174. (Tradução nossa).

²⁵ COSTA, 2008, p. 175.

²⁶ "La preoccupazione principale della riflessione di Charles André Bernard è ruotata sempre intorno a una migliore comprensione teologica della vita spirituale e mistica". SODOR, María Alcira. La filosofia nell'itinerario intellettuale di Charles André Bernard. In: MUZJ, Maria Giovanna (Org.). *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane*. Primo Convegno Internazionale Charles André Bernard. Milano: San Paolo, 2008. p. 44. (Tradução nossa).

base filosófica alimenta-lhes a reflexão teológica²⁷. Em Bernard, dois temas filosóficos perpassam seu itinerário intelectual, a preocupação com a dimensão metafísica e a compreensão da questão antropológica implícita na vida espiritual. Seu primeiro mestre, aquele que deu sentido e profundidade filosófica ao seu pensamento, foi Ferdinand Alquié (1906-1985)²⁸.

Ao tentar traçar o perfil filosófico do Pe. Bernard devemos antes de tudo destacar a grande influência que teve na sua formação Ferdinand Alquié, que foi seu professor de Filosofia Geral e Psicologia Racional na Faculdade de Letras de Montpellier. O jovem Bernard teve longas conversas com ele no exato momento em que o filósofo preparava sua obra-prima dedicada a Descartes, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. E foi Alquié quem orientou o aluno Bernard na reflexão metafísica, pondo-o em contato com os grandes autores modernos²⁹.

A influência de Ferdinand Alquié na reflexão de Charles André Bernard consiste no esforço de mostrar a não realidade do objeto. Tendo se apoiado em Descartes e Kant, Alquié reagia contra uma filosofia científica que reduz o ser ao objeto. “Alquié também reagiu vigorosamente contra a tentação idealista de alcançar a síntese sujeito-objeto (Schelling) ou de alcançar o conhecimento absoluto (Hegel)”³⁰. É importante, então, a distinção entre objeto e ser, sendo que a consciência é aquilo que nos separa do ser, o qual não possui uma razão capaz de tudo abarcar. A posição de Alquié, conforme explica Sodor³¹, envolve uma consciência metafísica que deve compreender tanto a consciência intelectual quanto a afetiva. Para ele, a consciência afetiva nunca é percebida sem utilização da consciência objetiva.

Bernard preservará em sua obra, desde o início, essa influência do pensamento filosófico de Alquié. Sobre a afetividade, vale destacar que será um importante tema, tanto assim que em sua *Teologia affettiva*³², de forma muito original, faz uma abordagem tanto fenomenológica quanto teológica, descrevendo os diversos níveis ontológicos que integram a afetividade humana, envolvendo o físico e o psíquico, as relações interpessoais e o transcendente. Bernard

²⁷ SODOR, 2008, p. 44.

²⁸ Ferdinand Alquié foi um filósofo e escritor francês. Professor, de 1952 a 1976, na Faculdade de Letras de Montpellier e, em seguida, na Universidade de Sorbonne. Foi membro da Academia de Ciências Morais e Políticas. Suas obras mais importantes envolvem o pensamento especulativo, a história da filosofia e a história das ideias. (SODOR, 2008, p. 45).

²⁹ “Nel cercare di delineare il profilo filosofico di p. Bernard si deve mettere in risalto innanzitutto la grande influenza che nella sua formazione ebbe Ferdinand Alquié, che fu suo professore di Filosofia Generale e di Psicologia Razionale alla Facoltà di Lettere di Montpellier. Il giovane Bernard ebbe con lui lunghe conversazioni proprio nel periodo in cui il filosofo preparava il suo capolavoro consacrato a Cartesio, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. E fu Alquié a indirizzare lo studente Bernard nella riflessione metafísica, mettendolo a contatto con i grandi autori moderni.” (SODOR, 2008, p. 45, tradução nossa).

³⁰ “Alquié ha reagito anche vigorosamente contro la tentazione idealista di realizzare la sintesi di soggetto-oggetto (Schelling) o di voler raggiungere un sapere assoluto (hegel)”. (SODOR, 2008, p. 46, tradução nossa).

³¹ SODOR, 2008, p. 46.

³² BERNARD, Charles André. *Teologia affettiva*. Roma: Paolini, 1985.

considera, enfim, que a afetividade é vinculada ao corpo, considerando sempre todos os aspectos do ser humano, numa integração dinâmica e constante de suas variadas categorizações vitais.

O interesse pelo tema da afetividade está muito vivo na filosofia atual, que reage à pouca consideração que o racionalismo dispensou a afetividade. A *Teologia Affettiva*, enraizada na melhor tradição teológica e ao mesmo tempo muito atenta às novas pesquisas em psicologia e fenomenologia, é um trabalho muito sugestivo, especialmente para uma filosofia que quer reagir contra qualquer forma de reducionismo, tanto espiritualista quanto materialista em sua concepção do homem³³.

Para a teologia, conforme abordaremos no segundo capítulo, a importância da obra *Teologia affettiva* também permanece atual, devendo ainda render muitos estudos, ser mais divulgada e aproveitada, principalmente na orientação espiritual. Nesse sentido, um bom exemplo de trabalho é a dissertação de mestrado do Padre Márcio Vinícius dos Santos Delphim, sobre a integração afetiva na teologia de Charles André Bernard³⁴. Outro estudo envolvendo a dimensão afetiva foi apresentado como dissertação doutoral³⁵ na Pontifícia Universidade Gregoriana, por Juan Carlos Hurtado Alcalá³⁶.

No âmbito da teologia simbólica, igualmente, os estudos acadêmicos ainda são escassos. Assim, aparece com destaque pela novidade a dissertação doutoral de Michele Gianola³⁷, de 2022, também apresentada à Gregoriana. Trata-se de um abrangente estudo avaliativo, com perspectivas esclarecedoras sobre a teologia simbólica de Bernard. Uma interessante dissertação de mestrado foi apresentada à Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, por Raquel Tonini Rosenberg Schneider³⁸, recentemente, em 2023, relacionando a teologia simbólica de

³³ “L’interesse intorno all’argomento dell’affettività è molto vivo nella filosofia attuale, la quale reagisce alla poca considerazione in cui il razionalismo teneva l’affettività. La *Teologia Affettiva*, radicata nella migliore tradizione teologica e nel tempo attentissima alle nuove ricerche della psicologia e della fenomenologia, è un’opera molto suggestiva, in modo particolare per una filosofia che voglia reagire nei confronti di qualsiasi forma di riduzionismo tanto spiritualista quanto materialista nella concezione dell’uomo.” (BERNARD, 1985, p. 50, tradução nossa).

³⁴ DELPHIM, Márcio Vinícius dos Santos. *Salvação e Afetividade: A integração afetiva na teologia de Charles André Bernard*. Orientador: Mario de França Miranda. 2004. 116 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2004.

³⁵ Na Pontifícia Universidade Gregoriana, as monografias doutoriais são apresentadas na forma de dissertações doutoriais (Dissertazioni dottorali).

³⁶ ALCALÁ, Juan Carlos Hurtado. *El proceso de transformación cristiana en la teología espiritual postconciliar y la importancia de la dimensión afectiva a partir de la obra "Théologie affective" de Ch. A. Bernard*. Moderatore: Rossano Zas Friz de Col. 2015. 140 f. Tese (Doutorado em Teologia). Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 2015.

³⁷ GIANOLA, Michele. *La teología simbólica de Charles André Bernard, S.J. (1923-2001): valutazioni e prospettive*. Moderatore: Rossano Zas Friz de Col. 2022. 126 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 2022.

³⁸ SCHNEIDER, Raquel Tonini Rosenberg. *A linguagem simbólica como via de acesso ao mistério: contribuição à teologia do espaço litúrgico*. Orientador: Francisco de Assis Costa Taborda. 2023. 208 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2023.

Bernard ao acesso ao sagrado e ao espaço litúrgico. Não aparecem em pesquisas com mecanismos de buscas, bem como em verificações nos sites de universidade teológicas nacionais e estrangeiras, outras dissertações e teses sobre a obra de Bernard. Assim, permanecem a serem realizados ainda mais estudos, inclusive abordando suas teologias espiritual e mística. Não obstante, são inúmeros os artigos e recensões sobre todo o seu pensamento, com destaque para as apresentações realizadas nos congressos em sua memória, relacionados na página da Associação *Amici di Padre Bernard*³⁹. No final do livro *Teologia mistica*⁴⁰, após a listagem de sua bibliografia pessoal, aparece um elenco das publicações sobre Bernard e das resenhas de suas obras.

Terminando sua formação filosófica, Bernard elabora sua tese de doutorado em filosofia, *Nature et volonté d'après saint Thomas d'Aquin*, concluída em 1951. Nessa obra, já se pode notar a consistência do seu pensamento e entender o espaço que reservou para a antropologia e a metafísica em sua reflexão teológica subsequente.

Escrever sobre a vontade implica entrar no espaço da ética, e se o faz partindo de Santo Tomás de Aquino, implica entrar no âmbito da metafísica. “A tese do jovem filósofo procura, precisamente, decifrar o sentido metafísico do argumento tomista sobre a liberdade”⁴¹. Seu problema de estudo será a oposição entre natureza e liberdade. Para tanto, retoma Aristóteles para confrontar a noção tomista e, Kant, para estudar a liberdade como autonomia.

Em termos práticos, o ainda jovem filósofo Bernard, mas já sábio orientador espiritual, por vários anos proferindo suas conferências espirituais para freiras que se preparavam para seus votos perpétuos, a propósito de ensinar sobre o desenvolvimento da vida religiosa, já advertia: “Este é o problema fundamental da vida humana: toda filosofia se apresenta como um humanismo, e todo humanismo tem uma certa ideia de desenvolvimento pessoal.”⁴²

Até antes da modernidade, esse problema podia ser visto no contexto de uma busca pela felicidade, a qual adviria dessa realização pessoal. Nos dias de hoje, essa realização é uma

³⁹ AMICI di padre Bernard. 2024. Disponível em: <https://www.amicidipadrebernard.org>. Acesso em: 12 mar. 2024.

⁴⁰ BERNARD, 2005, p 275-278. Para este livro, existe a edição brasileira traduzida do francês intitulada *Teologia Mística*, das Edições Loyola, 2010. Nesta pesquisa, mantivemos apenas a versão italiana ora referenciada. A propósito, esse é o único livro da estrutura central da obra de Charles André Bernard, como veremos no subitem 1.1.2, traduzido para o português. Além desse, existe apenas mais um outro livro de Bernard traduzido, com o título de *Introdução à Teologia Espiritual*, Edições Loyola, 1999, do original italiano *Introduzione alla teologia spirituale*. Casale Monferrato: Edizione Piemme Spa, 1994a.

⁴¹ “La tesi del giovane filosofo cerca, precisamente, di decifrare il senso metafisico dell'argomento tomistico sulla libertà.” (SODOR, 2008, p. 51, tradução nossa).

⁴² “C'est le problème fondamental de la vie humaine: toute philosophie se présente comme un humanisme, et tout humanisme se fait une certaine idée de l'épanouissement personnel.” BERNARD, Charles André. *Conférences spirituelles pour la vie consacrée*. Rome: Presses de l'Université Grégorienne, 1967. p. 195. (Tradução nossa).

exigência cujo cumprimento é um objetivo fundamental. Naturalmente, tudo isso deve ser considerado sob a dignidade humana, o que exige para cada um uma instrução conveniente, “segundo os dotes intelectuais e a índole pessoal de cada um”⁴³, porque a vida religiosa também deve ter a realização pessoal como uma das formas de seu testemunho. Nesse sentido, Bernard está atento à questão da orientação espiritual, que não deve ser apenas teórica, mas concreta, com vistas à formação total do discípulo⁴⁴. O orientador, como mestre de vida, deve contar com a vontade e confiança daquele que se coloca sob sua direção.

Após concluir sua tese de filosofia, Bernard passa a se dedicar inteiramente à pesquisa sobre espiritualidade, mas com seguras e profundas raízes na filosofia. Como ele explica, “a espiritualidade tem necessidade da teologia, [...] para entender melhor a espiritualidade é preciso também fazer filosofia.”⁴⁵ A filosofia, entretanto, como disciplina particular, tem suas perspectivas, seja a da racionalidade aristotélica ou da científicidade moderna. Assim, não obstante a premissa da necessidade da filosofia à teologia, Bernard pontua claramente: “A principal função dos estudos de filosofia é afastar os obstáculos que esta parece erguer contra a vida da fé”⁴⁶.

Para superar esta posição essencialmente defensiva, é necessário apelar às condições concretas de quem se dedica à reflexão filosófica: neste sentido Gilson e Maritain, para não falar de Blondel ou Maréchal, mostram que não se pode prescindir do sujeito que faz filosofia e cujo pensamento aspira a uma certa infinitude inscrita tanto no dinamismo do pensamento quanto nas exigências da ação⁴⁷.

Bernard, portanto, faz permanecer como objeto da reflexão filosófica as questões da experiência religiosa, ciente de que à reflexão estritamente racional, nossa dimensão noética apresentará sempre os apelos dos pontos de vista “da linguística, do simbolismo ou da mística”⁴⁸, tal como desenvolve em seu livro *Teologia simbolica*, cujas apropriações realiza com mestria e rigor teológico. Essa obra, aliás, se aprofunda no desafio de definição do

⁴³ PAULO VI. *Decreto Perfectae Caritatis sobre a conveniente renovação da vida religiosa*. Roma: 1965, n. 18. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_po.html. Acesso em: 06 abr. 2023.

⁴⁴ BERNARD, Charles André. *L'aiuto spirituale personale*. 4.ed. Roma: Editrice Rogate, 1994b. p. 9.

⁴⁵ GIOIA, Mario (Ed.). *La teologia Spirituale*. Temi e problemi. In dialogo con Charles-André Bernard. Roma: Editrice A. V. E, 1991. p. 253-254.

⁴⁶ “La funzione principale degli studi di filosofia consiste nell'eliminare gli ostacoli che essa sembra porre alla vita di fede.” (BERNARD, 2005, p. 22, tradução nossa).

⁴⁷ “Per superare questa posizione essenzialmente difensiva, bisogna fare appello alle condizioni concrete di chi si dedica alla riflessione filosofica: in questo senso Gilson e Maritain, per non citare Blondel o Maréchal, mostrano che non si può fare astrazione dal soggetto che fa filosofia e il cui pensiero aspira a una certa infinitudine iscritta sia nel dinamismo de pensiero, sia nelle esigenze dell'azione.” (BERNARD, 2005, p. 22, tradução nossa).

⁴⁸ “della linguistica, del simbolismo o della mística”. (BERNARD, 2005, p. 23, tradução nossa).

fenômeno religioso, na medida em que apropria a linguagem simbólica à teologia. Esse movimento é feito não apenas ultrapassando a afetividade, mas considerando uma necessária reflexão especulativa.

Neste ponto, para permanecermos no campo de uma aproximação filosófica para apreciação da experiência religiosa, retornamos à orientação de Bernard: “O dever de cada pensador é o de confrontar lealmente suas opções filosóficas com os valores cristãos e a tradição, para que sua legítima escolha se harmonize com o conjunto da doutrina cristã”⁴⁹. De todo modo, pertence à filosofia a reflexão sobre a integração do sujeito ao seu universo, indo até mesmo ao questionamento do cientificismo e do racionalismo. A fé cristã, neste contexto, precisa ater-se à contemplação da verdade da Revelação, cujas asas são a fé e a razão (*fides et ratio*) (FR, n. 43)⁵⁰. Como argumentava Santo Tomás de Aquino, ambas provêm de Deus e não podem contradizer-se (TOMÁS, ScG, I, 7)⁵¹. São João Paulo II, ensinando sobre esse pensamento do Aquinate, escreve:

O Doutor Angélico não esquece a existência de mais duas formas complementares de sabedoria: a filosófica, que se baseia sobre a capacidade que tem o intelecto, dentro dos próprios limites naturais, de investigar a realidade; e a sabedoria teológica, que se fundamenta na Revelação e examina os conteúdos da fé, alcançando o próprio mistério de Deus (FR, n. 44).

Na obra de Bernard, como veremos a seguir, filosofia, teologia e espiritualidade, bem como a fé e a razão serão colocadas em proveitoso diálogo.

1.1.2 A obra de Charles André Bernard

Sua extensa produção literária, começada em 1949, compõe-se de inúmeros livros, artigos, prefácios, resenhas e apresentações. Um resumo dessa produção pode ser encontrado ao final do seu livro *Teologia mística*, bem como, de maneira mais detalhada, no site da Associação “Amici di Padre Bernard”⁵², que promove a difusão do pensamento e do ensino de Padre Bernard, visando sua aplicação na pesquisa e na pastoral.

⁴⁹ “Il dovere di ogni pensatore è di confrontare lealmente le proprie opzioni filosofiche con i valori cristiani e la tradizione, così che la propria legittima scelta si armonizzi con l’insieme della dottrina Cristiana.” (BERNARD, 2005, p. 28, tradução nossa).

⁵⁰ JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Fides et Ratio*. Roma, 1998. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html#%2418. Acesso em: 09 fev. 2024. n. 43.

⁵¹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os Gentios*. São Paulo: Loyola, 2015. p. 48-49, Livro I, Capítulo 7.

⁵² AMICI di Padre Bernard. 2024. Disponível em: <https://www.amicidipadrebernard.org>. Acesso em: 04 jun. 2024.

Não obstante, conforme levantamos, a estrutura central da obra de Charles André Bernard é formada por oito livros que demonstram um caminho de estudos solidamente constituído como itinerário de conhecimento espiritual.

Nesse conjunto principal, o primeiro livro, intitulado *Le Projet Spirituel*, é um marco literário no qual o autor estabelece uma teologia centrada na vida espiritual cristã. Essa teologia será posteriormente aprofundada, considerando, principalmente, os vieses afetivo e simbólico, os quais, por natureza, exigem a linguagem simbólica como forma de expressão.

Obra seminal e estruturante da produção literária de Charles André Bernard, como vimos, o livro *Le Projet spirituel*, publicado em 1970, aponta para a questão da vida no espírito como projeto de estudos para toda a vida. Nesta obra, Padre Bernard coloca em relevo questões como “‘Dinamismo’, ‘movimento’ e ‘vida’”⁵³, próprias de uma impulsão vital polarizada, que envolvem a dimensão afetiva, a qual requer a linguagem simbólica para dar conta de sua expressão. Entretanto, após as primeiras indicações sobre uma imersão nos assuntos relativos ao conhecimento e às experiências espirituais, o autor logo adverte que, sobre o aspecto existencial:

Um conceito resumiria muito bem esse aspecto pessoal. Diríamos, usando um termo bem conhecido, mas aplicado aqui com todo o rigor: o projeto espiritual é existencial. O que entender por esta palavra? Entendamos primeiro com isso que o projeto espiritual dá valor e sentido à existência pessoal. Não constitui um elemento combinando com os demais; é o princípio de informação da totalidade: vida familiar, vida profissional, vida intelectual ou física: tudo recebe sentido em relação a um valor regulador supremo⁵⁴.

Esse aspecto regulador supremo pressupõe uma proposta de vida, com progresso e transformação. Apenas o tempo poderá compor a experiência individual de vida e espiritualidade. Embora o projeto espiritual transpareça uma existência em plenitude, espiritualmente autêntica, ainda é necessário todo um caminho para fazê-lo realidade. Demanda-se uma permanente atitude de esforço por toda a vida, uma vez que o projeto é apenas o vislumbre de uma existência autêntica, mas que ainda não se tornou realidade, porque “ele visa um absoluto; e este absoluto é um princípio dinâmico de integração pessoal no

⁵³ MUZJ, 2010b, p. 3.

⁵⁴ “Une notion synthétiserait assez bien cet aspect personnel. Nous dirions, utilisant un terme bien connu mais s'appliquant ici en toute rigueur: le projet spirituel est existentiel. Qu'entendre sous ce mot? Comprendons d'abord par là que le projet spirituel donne valeur e signification à l'existence personnelle. Il n'en constitue pas un élément se combinant aux autres; il est principe d'information de la totalité: vie familiale, vie professionnelle, vie intellectuelle ou physique: tout reçoit signification par rapport à une valeur régulatrice suprême.” (BERNARD, 1970, p. 26, tradução nossa).

desvelamento progressivo da instância espiritual presente no homem. Nesta busca do absoluto, a existência se engaja livremente”⁵⁵.

A importância dessa contextualização existencial integradora, conforme elaborada na obra *Le projet spirituel*, consiste em podermos compreender a importância da dimensão projetiva vital, que posteriormente veremos expressa na obra de Padre Bernard, orientada por um fio condutor denominado *conhecimento espiritual*, cujo caminho impõe *exigências espirituais* à existência cristã, como a retitude do agir e a ideia de ir além, de sempre superar-se em direção ao horizonte apontado pelo absoluto.

Retornamos aqui “ao fato mais original do domínio espiritual: para descrever a sua experiência, os autores utilizam uma linguagem simbólica”⁵⁶. Nesse sentido, podemos aprender com o próprio excesso, ensina Padre Bernard. “Se tantos autores puderam comentar o Cântico dos Cânticos encontrando, através do texto sagrado, a descrição alegórica do caminho da alma para Deus, é porque, para eles, era evidente que o amor humano poderia simbolizar a união da alma com Deus”⁵⁷.

Na mesma sequência dessa explicação, dois outros exemplos são apresentados: o primeiro é Santa Gertrudes de Helfta (1256-1302), com o profundo simbolismo de sua exclamação de ansiedade por beber da fonte de água viva que é Jesus⁵⁸, lembrando que a água, em sua ambivalência, é tanto bebida quanto elemento primordial de imersão. O segundo exemplo é São João da Cruz: nele, quase todos os símbolos fundamentais da tradição espiritual são encontrados, tais como a noite escura, as núpcias, a montanha, o anoitecer e o amanhecer⁵⁹.

Lembramos também a riqueza simbólica da linguagem de Santa Teresa d’Ávila. Seu *Castelo Interior* é repleto símbolos como tesouros com ouro, pedras preciosas como o diamante e a esmeralda, o cristal e a joia, tudo isso para se referir à característica do centro da alma⁶⁰.

⁵⁵ “Elle vise un absolu; et cet absolu este principe dynamique d'intégration personnelle dans le dévoilement progressif de l'instance spirituelle présente en l'homme. Dans cette visée de l'absolu s'engage librement l'existence.” (BERNARD, 1970, p. 26, tradução nossa).

⁵⁶ “...au fait le plus original du domaine spirituel: pour décrire leur expérience, les auteurs usent d'un langage symbolique”. (BERNARD, 1970, p. 170, tradução nossa).

⁵⁷ Si tant d'auteurs ont pu commenter le *Cantique des Cantiques* en retrouvant, à travers le texte sacré, la description allégorique de l'itinéraire de l'âme vers Dieu, c'est que, pour eux, il allait de soi que l'amour humain pouvait symboliser l'union de l'âme à Dieu.” (BERNARD, 1970, p. 170, tradução nossa).

⁵⁸ Conforme Jesus responde à samaritana junto à fonte de Jacó: “Aquele que bebe desta água terá sede novamente; mas quem beber da água que lhe darei, nunca mais terá sede” (Jo 4,13-14). Em outra passagem, o próprio Jesus, na promessa da água viva, disse em voz alta: “Se alguém tem sede, venha a mim e beberá, aquele que crê em mim!” Conforme a palavra da Escritura: De seu seio jorrarão rios de água viva (Jo 7,37-38). BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

⁵⁹ BERNARD, 1970, p. 170.

⁶⁰ BONAVVENTURE, Léon. *Psicologia e vida mística*: contribuição para uma psicologia cristã. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 130-131.

“Esses símbolos são constitutivos da linguagem espiritual. Por quê? A resposta a essa pergunta deve nos permitir identificar melhor a originalidade do conhecimento espiritual”⁶¹.

À pergunta de Padre Bernard associamos nossa própria pergunta principal, feita no escopo do projeto desta pesquisa: como ele próprio, em sua teologia, apropriou a linguagem simbólica como forma de expressão espiritual válida e necessária para a experiência espiritual? A resposta a essa pergunta, parafraseando Padre Bernard, irá nos permitir apreciar a originalidade com que ele mesmo fez essa apropriação.

Para Bernard, entretanto, a expressão simbólica comprehende apenas parte da experiência vital. A presença de Deus, acima da perfeita adequação da linguagem, se manifesta no amor e envolve a relação com Ele. A explicação, prossegue, está em que diferentemente da linguagem metafísica, que é dialética, a linguagem simbólica é relacional.

O projeto metafísico é um esforço para pensar o ser tendo como pano de fundo o absoluto, enquanto o projeto espiritual, visando a unidade concreta da pessoa em tendência para o absoluto, inclui a transformação do homem através da mediação do corpo. A linguagem metafísica, portanto, situa-se ao nível da reflexão e significa a unidade através da oposição dialética dos conceitos. A linguagem espiritual, por outro lado, surge no ponto de encontro corporal entre o objetivo do absoluto e o compromisso da pessoa, e é naturalmente simbólica: a relação do espírito com o corpo é homotética da relação da pessoa com Deus através da mediação do mundo⁶².

Analizando os apontamentos de Georges Morel (1921-1989)⁶³, que classifica o símbolo como linguagem absoluta, metafísica ou mística, Bernard conclui que, dessa forma, “somente o símbolo entrega Deus”⁶⁴. Sua observação imediata, entretanto, é a de que essa seria uma visão muito radical, porque o símbolo permanece no limite da experiência. Com maior modéstia Bernard admite a expressão simbólica como aproximação de Deus, o Transcendente que ultrapassa qualquer símbolo.

Destacamos ainda, na leitura do livro *Le projet spirituel*, os dois capítulos centrais, intitulados, “Capítulo quinto - Conhecimento espiritual” e “Capítulo sexto - A exigência espiritual”. Essa especificidade, depreendemos, determinará a sequência das obras de Padre

⁶¹ BERNARD, 1970, p. 170-171.

⁶² “le projet métaphysique est effort pour penser l'être sur fond d'absolu, alors que le projet spirituel, visant à l'unité concrète de la personne en tendance vers l'absolu, inclut la transformation de l'homme par la médiation du corps. Le langage métaphysique, par conséquent, se situe au niveau de la réflexion et signifie l'unité par l'opposition dialectique des concepts. Le langage spirituel, au contraire, surgissant au point de rencontre corporel entre la visée de l'absolu et l'engagement de la personne est naturellement symbolique: le rapport de l'esprit au corps est homothétique du rapport de la personne à Dieu par la médiation du monde.” (BERNARD, 1970, p. 171, tradução nossa).

⁶³ BERNARD, 1970, p. 171. A referência literal de Bernard a Georges Morel corresponde a “G. Morel, *Le sens de l'existence chez saint Jean de la Croix*, Paris Aubier 1961, t. III, p. 39, *Symbolique*”.

⁶⁴ “Seul le symbole livre Dieu.” (BERNARD, 1970, p. 171, tradução nossa).

Bernard, com a elaboração, em primeiro lugar, de uma teologia simbólica, seguida por uma teologia afetiva.

Desse modo, no capítulo V a pergunta de Bernard é sobre “como a verdade espiritual envolve o homem”⁶⁵. O caminho que ele seguirá pressupõe que esse conhecimento sobrenatural atinge o homem em sua totalidade, sem qualquer possibilidade de dualidade gnóstica. Seu projeto espiritual, nesse sentido, está atento à unidade entre a práxis e o conhecimento. “O problema que agora colocamos é o de definir uma estrutura que dê conta da originalidade do conhecimento espiritual manifestado na expressão simbólica”⁶⁶.

No capítulo VI, a propósito das exigências espirituais, Bernard coloca em relevo o problema da articulação entre a vida ética e a vida espiritual. O que interessa no projeto espiritual são as relações concretas entre as questões éticas e a vida espiritual. O movimento espiritual exige retitude no agir.

O projeto espiritual, mostramos, não pode ser reduzido a uma gnose; é uma busca de unidade e uma tendência ao absoluto. E, novamente deste ponto de vista, ele encontra a vida ética que busca, a seu modo, estabelecer a unidade pessoal acolhendo uma dinâmica hierarquia de valores no topo da qual se encontra o absoluto de Deus⁶⁷.

Do conjunto cardinal que levantamos da produção de Charles André Bernard, o segundo livro, *Teologia simbolica*, de 1978, portanto, como indica o título, mantém a importância e a centralidade que o tema da linguagem simbólica terá em toda a sua obra. De fato, o símbolo tem a determinante e imprescindível função de dar significado àquilo que toca incondicionalmente a compreensão humana da vida, no pensamento e na religiosidade. Na presente pesquisa, o livro *Teologia simbolica* terá sua leitura pormenorizada realizada no capítulo segundo, tendo em vista justamente o objetivo de demonstrarmos a apropriação da expressão simbólica.

O terceiro livro, *Teologia Affettiva*, de 1984, enfrenta o problema afetivo que se apresenta ao teólogo tanto no nível psicológico quanto nas formas que assume na vida cristã. Tratando da questão da unificação afetiva, o autor elabora uma pedagogia da afetividade, levando em consideração noções da psicanálise, conceitos fenomenológicos e dados teológicos.

⁶⁵ “Mais comment la vérité spirituelle saisit-elle l'homme?” (BERNARD, 1970, p. 167, tradução nossa).

⁶⁶ “Le problème que nous posons maintenant est celui de définir une structure qui rende compte de l'originalité de la connaissance spirituelle manifestée dans l'expression symbolique.” (BERNARD, 1970, p. 176, tradução nossa).

⁶⁷ “Le projet spirituel, avons-nous montré, ne se réduit pas à une gnose; il est recherche d'unité et tendance vers l'absolu. Et, de ce point de vue encore, il rencontre la vie éthique qui cherche à sa manière à établir l'unité personnelle par l'accueil d'une hiérarchie dynamique de valeurs au sommet desquelles se trouve l'absolu de Dieu.” (BERNARD, 1970, p. 192, tradução nossa).

Seu objetivo é identificar o papel da afetividade na vida cristã, referindo-se, por exemplo, aos ensinamentos de Santo Agostinho, Aristóteles, Freud, Jung, da teologia monástica e de outros santos, teólogos, intelectuais, espirituais e místicos, considerando o impacto da afetividade na consciência e na abertura da pessoa à ação de Deus.

O quarto livro, *Teologia spirituale*, de 1986, revisado e ampliado na edição italiana de 2002, aborda a dinamicidade da vida espiritual, sempre recorrendo à Sagrada Escritura como sustentação do pensamento e da espiritualidade cristãs. Considera a vida espiritual em toda a sua complexidade, analisando o sujeito, o diálogo entre Deus e o homem e as formas de progresso espiritual.

Estes três últimos livros compõem, portanto, uma organização dos temas teológicos da simbologia, da afetividade e da espiritualidade, em torno de suas relações, conceituações e interdependências, sem perder de vista a psicologia, a filosofia e a antropologia, entre outras, enquanto importantes mediações interdisciplinares.

A segunda e última trilogia do autor, assim mais propriamente definida, intitulada *Il Dio dei mistici*⁶⁸, versará especificamente sobre a teologia da vida mística cristã, abordando três formas de interiorização espiritual, conforme indicam os respectivos títulos relacionados a seguir.

Dessa forma, o quinto livro, *Il Dio dei mistici: Le vie dell'interiorità*, de 1994, trata de uma teologia da experiência de Deus conforme relatado por místicos escolhidos por caracterizarem os traços principais da mística, tais como São Paulo, Orígenes, Gregório de Nissa, Pseudo-Dionísio, o Areopagita, Santo Agostinho, Guilherme de Saint-Thierry, Ricardo de São Vítor, São Boaventura, Dionísio, o Cartuxo, Rusbroec, Santa Teresa d'Ávila, Hadewijch da Antuérpia e Angelus Silesius.

O sexto livro, *Il Dio dei mistici: II. La conformazione a Cristo*, de 1998, aprofunda teologicamente a experiência da humanidade de Cristo e complementa o livro anterior tratando dos grandes místicos medievais, como São Bernardo, São Francisco, Ângela de Foligno, Hildegarda de Bingen, os místicos do Sagrado Coração de Jesus, os autores da escola francesa e Santa Teresa do Menino Jesus.

O sétimo livro, *Il Dio dei mistici: III. Mistica e azione*, de 2000, completa a síntese sobre a fenomenologia da vida mística cristã. Trata-se de uma reflexão doutrinal sobre a percepção de Deus na experiência mística, levando em consideração a união com Deus na ação apostólica.

⁶⁸ “O Deus dos místicos”. Essa trilogia, descrita nos parágrafos seguintes, ainda não tem tradução para o português.

E, por fim, o oitavo e último livro do conjunto principal, *Teologia mistica*, de 2005, uma publicação póstuma e inacabada, deixando implícita a mensagem de que não se trata de uma conclusão, embora efetivamente simbolize o cume da obra de uma vida quando finalmente trata diretamente da mais alta manifestação da espiritualidade, a mística, mas sem colocar um fecho, deixando aberto o desafio da continuidade dos estudos a todos quanto o Espírito interpelar.

1.2 Linguagem simbólica e experiência de Deus

A leitura do livro *Teologia simbolica*, de Charles André Bernard, que apresentaremos no segundo capítulo desta pesquisa, irá nos trazer naturalmente uma visão teológica de como a linguagem simbólica está presente no âmbito da religiosidade cristã, bem como se mostra estabelecida de maneira indispensável para o relato da experiência mística e da narrativa espiritual. Mesmo assim, à guisa de apresentação, vamos explorar brevemente algumas de suas peculiaridades, suas principais caracterizações e as considerações mais atinentes, principalmente as do próprio Bernard, buscando um embasamento geral daquilo que será, então, explorado no capítulo seguinte.

A linguagem preferida da experiência espiritual é o simbolismo. Nele, está presente uma sensibilidade que o faz inseparável do conhecimento e da adesão espiritual⁶⁹. Um elemento essencial nesse entendimento são as imagens de Jesus como luz do mundo e pão da vida. Depois, vêm a liturgia, a vida sacramental e a literatura espiritual e mística. Tudo isso será abordado de forma ampliada, desde o próximo subitem, até a conclusão do presente trabalho. Por ora, fiquemos com um breve, mas, completíssimo resumo traçado por Bernard.

Recordamos imediatamente as expressões simbólicas que encontramos no *Evangelho de São João*: ‘Eu sou a luz do mundo’, ‘Eu sou o bom pastor’, ‘Eu sou o pão da vida’, etc., que nos convidam a passar da percepção de uma realidade sensível, e mesmo comum, para o nível mais espiritual do conhecimento de Cristo. Não é difícil, pois, ver como este procedimento simbólico se encontra abundantemente na liturgia, na vida sacramental e na literatura espiritual e mística (basta, a este propósito, recordar o *Cântico das Criaturas* de São Francisco e o *Cântico Espiritual* de São João da Cruz, inspirado no *Cântico dos Cânticos*)⁷⁰.

⁶⁹ BERNARD, 2002, p. 181.

⁷⁰ “Subito ci vengono alla mente le espressioni simboliche proprie del *Vangelo di san Giovanni*: ‘Io sono la luce del mondo’, ‘Io sono il buon pastore’, ‘Io sono il pane della vita’, ecc., le quali ci invitano a passare dalla percezione di una realtà sensibile, e addirittura comune, al livello più spirituale della conoscenza di Cristo. Non è difficile, poi, constatare come questo procedimento simbolico si ritrovi abbondantemente nella liturgia, nella vita sacramentale e nella letteratura spirituale e mística (basti, a questo proposito, ricordare il *Cantico delle creature* di san Francesco e il *Cantico spirituale* di san Giovanni della Croce, ispirato al *Cantico dei Cantici*).” (BERNARD, 2002, p. 181-182, tradução nossa).

Notamos que o símbolo, conforme o entendimento de Bernard, corresponde a “uma realidade que existe em si mesma e que se torna capaz de significar uma outra realidade pertencente a um nível ontológico superior: o céu como morada de Deus, a água símbolo de vida”⁷¹. A ideia geral de símbolo e sua abrangência, bem como sua distinção de outros conceitos, como a alegoria, o rito, o mito e o sinal serão explorados no próximo subitem.

Neste ponto, vamos nos ater a seis características do simbolismo, descritas por Bernard⁷², e que entendemos por necessárias à compreensão de sua obra *Teologia simbolica*.

Primeiramente, Bernard⁷³ considera os fundamentos do simbolismo sob duas óticas: a do símbolo em geral, em que distingue três níveis, 1) o biológico-corporal, das relações com o mundo, o ambiente e a sociedade; 2) o nível das relações interpessoais, que envolvem as relações humanas mais profundas de amor, sexualidade e amizade, por exemplo, 3) e o nível ético-espiritual, que representa o movimento na direção dos valores humanos e de Deus.

A segunda perspectiva de Bernard é o próprio símbolo cristão. Além da criatividade humana, a expressão da história da salvação explora tanto os simbolismos religiosos primitivos quanto alegorias e símbolos da cultura semítica.

O simbolismo cristão é, portanto, complexo e muito mais rico que o das religiões primitivas, mais ligado aos ritmos biológicos fundamentais. Mas mesmo nas elaboradas estruturas simbólicas encontramos os símbolos elementares: no livro do *Êxodo*, por exemplo, temos o caminho, a nuvem, a terra prometida, o fogo. O escritor sagrado possuía uma mentalidade profundamente simbólica⁷⁴.

A partir dessa apreciação do símbolo cristão, Bernard introduz o segundo conjunto de características, que são referentes às estruturas do simbolismo. Partindo da perspectiva de Durand⁷⁵, que considera em sua análise a nossa existência no mundo, envolvendo todas as relações no domínio do campo antropológico, Bernard⁷⁶ distingue quatro grupos de regimes simbólicos, que são a posição ereta, a interioridade, o caminho e o ciclo.

A imagem da posição ereta se caracteriza pelo esforço em direção às realidades celestes e transcedentes, pela procura da luz e da retitude moral. O movimento simbólico

⁷¹ “una realtà che esiste in sé e che diventa capace di significare un'altra realtà appartenente a un livello ontologico superiore: il cielo come dimora de Dio, l'acqua simbolo de vita.” (BERNARD, 2002, p. 182, tradução nossa).

⁷² BERNARD, 2002, p. 183-193.

⁷³ BERNARD, 2002, p. 183-185.

⁷⁴ “La simbologia cristiana è quindi complessa e molto più ricca di quella delle religioni primitive, maggiormente legate ai ritmi biologici fondamentali. Ma anche nelle strutture simboliche elaborate si ritrovano i simboli elementari: nel libro dell’Esodo, ad esempio, abbiamo il cammino, la nube, la terra promessa, il fuoco. Lo scrittore sacro possedeva una mentalità profondamente simbolica.” (BERNARD, 2002, p. 184, tradução nossa).

⁷⁵ DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. 4.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

⁷⁶ BERNARD, 2002, p. 185-188.

correspondente, portanto, é o de ascensão, ao qual estão associados os símbolos da escada, da montanha e do voo, entre outros. Os símbolos ascensionais, conclui Durand, estão marcados pela necessidade de uma reconquista de algo perdido na degradação pela queda.

Essa reconquista pode manifestar-se de três maneiras muito próximas, ligadas por numerosos símbolos ambíguos e intermediários: pode ser ascensão ou ereção rumo a um espaço metafísico, para além do tempo, de que a verticalidade da escada, dos bétilos e das montanhas sagradas é o símbolo mais corrente. Poder-se-ia dizer que neste estádio há conquista de uma segurança metafísica e olímpica. Pode manifestar-se, por outro lado, em imagens fulgurantes, sustentadas pelo símbolo da asa e da flecha, e a imaginação tinge-se, então, de um matiz ascético que faz do esquema do voo rápido o protótipo de uma sublimação da carne e o elemento fundamental de uma meditação da pureza⁷⁷.

À interioridade, corresponde a atitude de absorção e de nutrição. Agora, há tranquilidade, repouso e intimidade. Embora se procure a paz e a unidade interior, há o perigo da fuga à necessidade de ação e de luta espiritual. Tanto é assim, que o interessante nesse novo grupo ou família simbólica é que os símbolos assumem novos significados opostos aos do grupo anterior, de posição ereta ou vertical, cujo perigo é a fuga da realidade e o dualismo.

A queda torna-se descida, perdendo o seu caráter perigoso, assim como o precipício ou abismo se torna um lugar recolhido, profundo e íntimo. A noite, oposta à luz, torna-se benevolente, adquirindo valor positivo; em vez da oposição preto-branco, aparecem as cores saturadas e materiais, típicas do simbolismo afetivo. Cada cavidade adquire o valor da intimidade materna: casa, caverna, recanto perto da lareira. Finalmente, o fogo purificador torna-se aquilo que aquece e inaugura o descanso tranquilo do sono⁷⁸.

Afastando-se da tipologia de Durand, Bernard⁷⁹ introduz as imagens ligadas ao símbolo do caminho. Seu significado está relacionado com a caminhada humana em direção à maturidade ou à morte. O símbolo do caminho se prolonga na viagem, que é marcada pela aventura de uma busca. Sua simbologia compreende várias etapas, como a partida e os enfrentamentos aos perigos da jornada. Para os cristãos, tem particular importância o sentido simbólico do caminho. “Toda a revelação judaico-cristã privilegia o símbolo do caminho, quer

⁷⁷ DURAND, 2012, p. 145.

⁷⁸ “La caduta diventa discesa, perdendo il suo carattere pericoloso, così come il precipizio o abisso diventa luogo raccolto, profondo e intimo. La notte, opposta alla luce, diventa benevola, acquistando valore positivo; invece dell'opposizione nero-bianco appaiono i colori saturi e materiali, propri del simbolismo affettivo. Ogni cavità acquista valore di intimità materna: casa, caverna, angolo presso il caminetto. Infine il fuoco purificatore diventa ciò che riscalda e introduce nel riposo quieto del sonno.” (BERNARD, 2022, p. 186, tradução nossa).

⁷⁹ BERNARD, 2002, p. 187.

se aplique ao êxodo, à Páscoa de Cristo, à história da Igreja, ou à vida espiritual que segue o seu próprio itinerário”⁸⁰.

Por último, neste conjunto, temos a simbologia do ciclo. “Para complementar a segunda família de símbolos e em oposição àquela baseada no caminho, surge uma quarta família simbólica baseada na noção de ritmo cíclico, correspondente ao reflexo sexual rítmico e, antes mesmo, à sucessão do dia e da noite”⁸¹. Na profundidade do significado simbólico dos ciclos, temos a tentativa de domesticar os efeitos das mudanças observadas no tempo e natureza. São as sucessões dos dias e das noites, das estações, das posições estelares, da vida e da morte... “No campo espiritual, destaca-se o ciclo cíltico da liturgia e em particular a liturgia do batismo, que é morte e ressurreição e que se renova todos os anos na festa da Páscoa”⁸². Dessa forma, os ciclos nos dão o sentido da transformação, da possibilidade do retorno e de uma renovação diante do drama da vida.

A terceira característica dos símbolos, explica Bernard⁸³, é a complementariedade de regimes ou estruturas. Para ele, as quatro tipologias, de variados modos e em diferentes medidas, estão presentes em cada indivíduo e nas etapas da vida espiritual. O primeiro regime marca a angústia do espírito pela libertação, o segundo mostra a vaidade implícita no primeiro, o terceiro⁸⁴ diz sobre o aprendizado, enquanto, o quarto, que nos lembra a liturgia, tende à aceitação dos fatos e dos limites, mas mantendo a abertura ao transcendente e ao alto. Esse conjunto de regimes expressa a situação do homem em seu caminho. Todos esses regimes são assumidos durante a vida. “Nenhum valor deve ser rejeitado, assim como devemos aceitar todos os regimes do imaginário tanto na vida litúrgica como na vida pessoal”⁸⁵.

A quarta especificidade abrange os valores da expressão simbólica, que podem ser negativos ou positivos. Na forma negativa, temos o fato de que o simbólico não é uma

⁸⁰ “Tutta la rivelazione giudeo-cristiana privilegia il simbolo del cammino, lo si applichi all'esodo, alla Pasqua di Cristo, alla storia della Chiesa, oppure alla vita spirituale che segue il proprio itinerario.” (BERNARD, 2002, p. 187, tradução nossa).

⁸¹ “A complemento della seconda famiglia di simboli e in opposizione a quella basata sul cammino, appare una quarta famiglia simbolica basata sulla nozione di ritmo ciclico, corrispondente al riflesso sessuale ritmico e, prima ancora, al succedersi del giorno e della notte.” (BERNARD, 2002, p. 187, tradução nossa).

⁸² “Nel campo spirituale viene messo in rilievo il ciclo cultuale della liturgia e in particolare la liturgia del battesimo, che è morte e risurrezione e che viene rinnovata ogni anno nella festa di Pasqua.” (BERNARD, 2002, p. 188, tradução nossa).

⁸³ BERNARD, 2002, p. 188.

⁸⁴ No texto do livro há um aparente erro de edição. Bernard (2002, p 185-188) fala de quatro regimes simbólicos, relacionados respectivamente à posição ereta, à interioridade, ao caminho e, por último, ao ciclo. Entretanto, o terceiro, representado pelo caminho, que dá a noção de progresso ou itinerário da vida espiritual, foi omitido na p. 188. Optamos pelos quatro regimes conforme a integralidade do texto. Esse conjunto, em nosso entendimento, melhor sintetiza o caminho existencial.

⁸⁵ “Nessun valore va rifiutato, così come dobbiamo accettare tutti i regimi dell'immaginario sia nella vita liturgica sia nella vita personale.” (BERNARD, 2002, p. 188, tradução nossa).

linguagem perfeita ou absoluta, uma vez que, no campo do conhecimento espiritual, Deus permanece acima de quaisquer representações. Nesse ponto, o ensino de Bernard é parametrizante quanto à limitação da linguagem simbólica, que abarca apenas parcialmente a experiência espiritual. Vejamos em suas palavras.

Não se pode dizer que a linguagem simbólica seja a linguagem absoluta, porque isso levaria à sua supervalorização no contexto da vida espiritual. Só as virtudes teologais, como diz São João da Cruz, são proporcionais ao seu objeto que é Deus. A substância da vida espiritual continua sendo a fé que opera através da caridade. A expressão simbólica abrange apenas uma parte da experiência espiritual, cuja totalidade deve incluir tanto a reflexão como a ação, como expressões da vida teológica; além disso, não há continuidade entre a linguagem simbólica e Deus, que permanece transcendente⁸⁶.

Todavia, o lado positivo do símbolo é sua capacidade de expressão do movimento vital, ou seja, não se aplica tanto a falar de Deus propriamente, mas serve para traduzir nossa relação com Ele.

O quinto fundamento do simbolismo é a afetividade⁸⁷. Carregado de afetividade, o símbolo se torna intraduzível conceitualmente, porque “uma coisa é dizer que Deus é luz, outra é dizer que Deus é verdade; a luz, de fato, conota não apenas verdade, mas também santidade e vida”⁸⁸. Isto posto, Bernard passa a explorar a conexão entre símbolo e afetividade.

Em face de suas relações com o ambiente e de sua própria condição vital, o homem possui na consciência uma ressonância ativa em forma de afetividade, a qual lhe proporciona adaptação, crescimento e defesa. Considerando que o esquema afetivo é o mesmo do simbólico, transitando do sujeito ao ambiente vital, a conclusão de Bernard é que “o homem simboliza a própria situação vital sempre carregada de afetividade”⁸⁹. É importante notar que na passagem do movimento afetivo da vida natural para a sobrenatural, a consciência espiritual também é afetada pela atividade simbolizante. Nesse sentido, o desejo espiritual é a melhor demonstração

⁸⁶ “Non si può dire che il linguaggio simbolico sia il linguaggio assoluto, perché ciò comporterebbe una sua sopravvalutazione nell’ambito della vita spirituale. Soltanto le virtù teologali, come dice san Giovanni della Croce, sono proporzionate al loro oggetto che è Dio. La sostanza della vita spirituale rimane la fede operante per mezzo della carità. L’espressione simbolica abbraccia soltanto una parte dell’esperienza spirituale, la cui totalità deve includere sia la riflessione sia l’azione, in quanto espressioni della vita teologale; inoltre non c’è continuità fra il linguaggio simbolico e Dio, che rimane trascendente.” (BERNARD, 2002, p. 188-189, tradução nossa).

⁸⁷ Sobre a importância da afetividade na atividade simbólica, notamos que Bernard publicou sua obra *Teologia affettiva* subsequentemente ao seu livro *Teologia simbolica*.

⁸⁸ “altro è dire che Dio è luce, altro è dire che Dio è verità; la luce infatti connota no solo la verità, ma la santità e la vita”. (BERNARD, 2002, p. 189, tradução nossa).

⁸⁹ “l’uomo simboleggia la propria situazione vitale sempre carica di affettività”. (BERNARD, 2002, p. 190, tradução nossa).

da carga afetiva dos símbolos. O exemplo citado por Bernard⁹⁰ é Mt 5,6: “felizes os que têm fome e sede de justiça”, onde o desejo espiritual tem a mesma força de uma necessidade vital.

Por fim, Bernard apresenta-nos a função transformante que a atividade simbólica exerce na consciência espiritual. Sua importância fundamental está justamente na unificação dessa consciência, uma proposta já delineada no projeto espiritual.

O fundamento desta função transformadora deve ser reconhecido no fato de que a atividade simbólica se vale da continuidade dos vários níveis da vida. Se não houvesse uma certa continuidade desses níveis na unidade da consciência, a possibilidade de expressão simbólica não seria compreendida. Ora, esta continuidade é o princípio daquela unificação da consciência a que visa a atividade simbólica. Se, no início da vida espiritual, se sente uma certa distinção entre os diferentes níveis de vida, o projeto espiritual visa chegar a uma unidade mais profunda. A atividade simbólica é, portanto, um dos meios privilegiados para alcançar a continuidade vital: quando o pão se torna para nós o símbolo da verdadeira vida, tudo pode assumir um valor simbólico⁹¹.

A atividade simbólica, portanto, já é um sinal de unificação. Na maturidade espiritual, o homem atinge a espiritualização de sua sensibilidade. Sua relação com Deus já define sua relação com o mundo. A integração de sua consciência o faz sentir-se ligado ao mundo e à natureza. “O exemplo insuperável permanece aquele de São Francisco de Assis e do seu Cântico das criaturas”⁹². A vida moderna, entretanto, por excesso de racionalismo e técnica, tem feito diminuir a sensibilidade estética e espiritual. “Deve-se reconhecer que a vida cristã também é afetada por esta predominância do racionalismo; contra este excesso, o simbolismo, veiculado em particular pela liturgia, revaloriza o sensível”⁹³. Enfim, cabe à atividade simbólica resgatar o necessário equilíbrio.

1.2.1 Do pensamento simbólico à teologia simbólica

A seguir nos aproximaremos de alguns autores que, com suas diversas abordagens e concepções, vão ao encontro dos estudos de Bernard. Colocados após sua apresentação, a ideia

⁹⁰ BERNARD, 2002, p. 190.

⁹¹ “Il fondamento di questa funzione trasformante va riconosciuto nel fatto che l'attività simbolica fa leva sulla continuità dei vari livelli di vita. Se non vi fosse una certa continuità di questi livelli nell'unità della coscienza, non si capirebbe la possibilità dell'espressione simbolica. Ora, tale continuità è il principio di quell'unificazione della coscienza alla quale mira l'attività simbolica. Se, all'inizio della vita spirituale, si avverte una certa distinzione fra i diversi livelli di vita, il progetto spirituale si propone di arrivare a un'unità più profonda. L'attività simbolica è dunque uno dei mezzi privilegiati per arrivare alla continuità vitale: quando il pane diventa per noi il simbolo della vera vita, tutto può assumere un valore simbolico.” (BERNARD, 2002, p. 193, tradução nossa).

⁹² “L'esempio insuperabile rimane quello di san Francesco d'Assisi e del suo *Cantico delle creature*.” (BERNARD, 2002, p. 192, tradução nossa).

⁹³ “Bisogna riconoscere che la vita cristiana risente anch'essa di questa predominanza del razionalismo; contro questo eccesso, il simbolismo, veicolato in particolare dalla liturgia, rivalORIZZA il sensibile.” (BERNARD, 2002, p. 193, tradução nossa).

é expor parte de um ambiente constitutivo do pensamento simbólico desde meados do século XX, na forma de contexto geral. Alguns autores, como Gaston Bachelard, Ernst Cassirer e Paul Ricoeur foram mencionados por Bernard em sua obra *Teologia simbolica*. Outros não. Nestes relacionamos Bernard Sesboüe (1929-2021), Jose Severino Croatto, Louis-Marie Chauvet (*1942), Marc Girard (*1945) e Paul Tillich, pelo qual começamos. No subitem 1.2.2 o destaque será para Romano Guardini, lido por Bernard, e para o Papa Francisco em razão de sua carta apostólica *Desiderio Desideravi*.

Aquilo que toca o homem incondicionalmente precisa ser expresso por meio de símbolos, porque apenas a linguagem simbólica consegue expressar o incondicional. Essa tese precisa ser explicada. Apesar dos múltiplos esforços da filosofia contemporânea em obter clareza acerca da natureza e da função do símbolo, as opiniões quanto a esse ponto ainda são muito divergentes. Quem, portanto, utiliza o termo “símbolo”, precisa explicar o que ele quer dizer com isso⁹⁴.

As recomendações acima foram escritas por Paul Tillich, em 1957, 13 anos antes que Bernard publicasse seu livro *Le projet spirituel*, de 1970, onde explica, com precisão teológica, justamente o significado da expressão simbólica no sentido religioso, constatando que a experiência espiritual necessita do recurso da linguagem simbólica para sua descrição⁹⁵. A partir daí, destacamos ainda duas outras publicações de Bernard: um artigo sobre a função simbólica na espiritualidade⁹⁶, de 1973, e suas notas do curso sobre iniciação à linguagem simbólica⁹⁷, em 1974. Com a publicação de seu livro sobre Teologia simbólica, em 1978, Bernard estabelece sua fundamentação teológica sobre a apropriação da linguagem simbólica, tornando o tema definitivo e recorrente em sua grande produção literária.

Em sua caracterização dos símbolos, Tillich relaciona seis atributos⁹⁸: primeiramente, vem o fato de que eles indicam para algo fora deles, ao mesmo tempo que participam dessa realidade indicada. Exemplificando, o sol é um símbolo que remete a realidades como as de justiça, energia vital e luminosidade. O sol também representa a verdade, “(o Sol tudo vê em seu percurso luminoso) que é, por exemplo, o atributo do Varuna do hinduísmo, do Mitra iraniano, do Shamash assírio-babilônico ou do Iahweh bíblico (cf. Sl 19,2-7)”. Segundo, em vinculação ao sentido anterior, os símbolos fazem parte daquilo que indicam. O exemplo trazido

⁹⁴ TILLICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1974. p. 30.

⁹⁵ BERNARD, 1970, p. 170.

⁹⁶ BERNARD, Charles André. La fonction symbolique en spiritualité. *Nouvelle revue théologique*, Bruxelles, n. 95-10, p. 1119-1141, 1973. Disponível em: <https://www.nrt.be/es/articulos/la-fonction-symbolique-en-spiritualite-1252>. Acesso em: 15 mar. 2024.

⁹⁷ BERNARD, Charles André. *Initiation au Language Symbolique*. Roma: Pontificia Università Gregoriana – Istituto di Spiritualità, 1974.

⁹⁸ TILLICH, 1974, p. 31-32.

por Tillich é a bandeira. “A bandeira faz parte do poder e do prestígio da nação pela qual ela flutua”⁹⁹, por isso, não pode ser substituída nem desrespeitada. Em terceiro lugar, os símbolos representam níveis de realidade acessíveis apenas pela dimensão de realidade expressa por eles mesmos. Aqui, os exemplos são as artes em geral, cujos símbolos remetem a realidades somente acessíveis através deles. “A quarta característica do símbolo está em que ele abre dimensões e estruturas da nossa alma que correspondem às dimensões e estruturas da realidade”¹⁰⁰. Isso acontece, por exemplo, quando assistimos a uma peça ou filme dramático, que nos faz intuir sobre o que representam. Conforme Tillich, existem aspectos interiores de nós mesmos que somente são acessíveis pela via simbólica¹⁰¹. “Em quinto lugar, símbolos não podem ser inventados arbitrariamente. Eles provêm do inconsciente individual ou coletivo e só tomam vida ao se radicarem no inconsciente do nosso próprio ser”. O sexto e último atributo do símbolo, ensina Tillich, é consequência do fato de que eles não podem ser inventados. “Eles surgem e desaparecem como seres vivos. Eles surgem quando a época estiver madura para eles e desaparecem quando o tempo os tiver ultrapassado”¹⁰². Ou seja, quando deixam de ter o significado a que serviram em seu tempo, eles somem.

Essa é uma caracterização geral, cuja fundamentação será encontrada na teologia simbólica de Bernard. Na leitura de Tillich, continuando, temos que os símbolos estão presentes na vida cultural, na política, nas artes e na história. Para a questão dos símbolos religiosos, assunto com centralidade neste trabalho, que nos levará à abordagem dos ritos e dos sacramentos, precisamos esclarecer desde já duas peculiaridades dos símbolos: sua ambiguidade e sua eficácia. Dessa vez, para essas duas últimas características, lemos Sesboüe.

O termo “símbolo” é, no nosso mundo, profundamente ambíguo. Na linguagem corrente, aquilo que é simbólico é aquilo que não é realidade. Por exemplo, vender por um euro simbólico uma fábrica que se sabe não ter valor algum de produção. Neste sentido, o símbolo é uma aparência enganosa. Felizmente, o termo “símbolo” foi valorizado pela reflexão filosófico-teológica contemporânea e por certas ciências que foram capazes de mostrar a natureza original, mas muito real, da atividade simbólica que tem a sua própria eficácia¹⁰³.

Panikkar¹⁰⁴, a propósito de esclarecer a função do símbolo no âmbito de sua efetividade, explica que este não é “hermeneutizável”. Se precisar de uma explicação, deixa de ser símbolo

⁹⁹ TILLICH, 1974, p. 31.

¹⁰⁰ TILLICH, 1974, p. 31.

¹⁰¹ TILLICH, 1974, p. 31.

¹⁰² TILLICH, 1974, p. 32.

¹⁰³ SESBOÜE, Bernard. *Convite a pensar e viver a fé no terceiro milênio – II: sacramentos credíveis e desejáveis*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2009. p. 25.

¹⁰⁴ PANIKKAR, Raimon. *Mito, simbolo, culto*. 2.ed. Milano: Editoriale Jaca Book, 2021. p. 245.

e, também, não se deixa interpretar. Seu exemplo é sobre a procura da prova da existência de Deus. A essa atitude, Deus se transforma num conceito e deixa de ser um símbolo vivo.

O símbolo, portanto, não é objeto de hermenêutica, não se deixa interpretar. O símbolo é tal por definição ou, se preferirmos uma descrição fenomenológica: aquilo (aquele) através do qual procuramos interpretar o símbolo é precisamente símbolo para nós; é aquilo em que, de fato, nos apoiamos sem necessidade de procurar mais ou de perguntar ‘porquê?’. O que quero dizer é que a abertura ao símbolo pertence a uma consciência simbólica *sui generis*; não pode ser o resultado de um raciocínio, deve ser algo em cuja presença se cai em êxtase, algo que ‘está lá’; que está lá mas também aqui. Precisamente porque não tenho consciência nem da sua objetividade nem da sua subjetividade, não preciso de outra explicação¹⁰⁵.

Tal complexidade dos significados e da abrangência dos símbolos envolve a linguagem e o pensamento. Paul Ricoeur, para explicar que “os símbolos dão a pensar”, propõe uma meditação sobre eles nos termos dos estudos de Mircea Eliade (1907-1986), Carl Gustav Jung, Sigmund Freud e Gaston Bachelard (1884-1962)¹⁰⁶, não por acaso, todos estes são autores bem conhecidos e explorados por Bernard em sua teologia simbólica. Essa meditação, esclarece, deve partir da plenitude da linguagem integrada ao pensamento, tendo por centralidade o discurso. Numa época como a nossa, em que as técnicas se tornam planetárias para subjugar a natureza, enquanto nossas linguagens se tornam mais precisas, é justamente então que, “nesta mesma época queremos recarregar a nossa linguagem, recomeçar a partir da plenitude da linguagem”¹⁰⁷. Somos animados a recriar a linguagem, esvaziando-a para preencher com os sentidos que a científicidade moderna nos interpela. Se vivemos numa época em que o simbólico é rejeitado, também é verdade, antagonicamente, que ele é resgatado.

“O símbolo dá a pensar”: essa frase que me encanta diz duas coisas; o símbolo dá; eu não apresento o significado, é o símbolo que dá o significado – mas o que ele dá é para ser pensado, é o que pensar. A partir da doação, a posição. A frase sugere, portanto, ao mesmo tempo, que tudo já está dito em forma de enigma e, no entanto, tudo deve ser sempre iniciado e reiniciado na dimensão do pensamento. O que eu gostaria de surpreender e compreender é essa articulação do pensamento dado a si mesmo no âmbito dos símbolos e do colocar e pensar o pensamento¹⁰⁸.

¹⁰⁵ “Il simbolo, dunque, non è oggetto di ermeneutica, non si lascia interpretare. Il simbolo è tale per definizione o, se si preferisce una descrizione fenomenologica: ciò (quello) mediante cui cerchiamo di interpretare il simbolo è precisamente simbolo per noi; è ciò su cui, in realtà, ci appoggiamo senza necessità di cercare più oltre o di chiedere “perché?”. Voglio dire che l'apertura al simbolo appartiene a una coscienza simbolica *sui generis*; non può essere frutto di un ragionamento, deve essere qualcosa al cui cospetto si cade in estasi, qualcosa che “sta lì”; che sta lì ma anche qui. Proprio per il fatto che non sono cosciente né della sua oggettività né della sua soggettività, non mi serve altra spiegazione.” (PANIKKAR, 2021, p. 245, tradução nossa).

¹⁰⁶ RICOEUR, Paul. *Il simbolo dà a pensare*. 3.ed. Brescia: Morcelliana, 2018. p. 7.

¹⁰⁷ “in questa stessa epoca vogliamo ricaricare il nostro linguaggio, ripartire dal pieno del linguaggio”. (RICOEUR, 2018, p. 9, tradução nossa).

¹⁰⁸ “Il simbolo dà a pensare”: questa sentenza che m'incanta dice due cose; il simbolo dà; io non pongo il senso, è il simbolo che dà il senso - ma ciò che esso dà è da pensar, è ciò su cui pensar. A partire dalla donazione, la posizione. La sentenza suggerisce quindi, nel medesimo tempo, che tutto è già detto in forma di enigma e

É notável essa insurgência dos símbolos no âmbito da linguagem. Os autores indicados na meditação de Ricoeur nos darão as pistas para compreensão desse fenômeno, na forma de três insurgências¹⁰⁹. A primeira, estudada por Eliade, trata dos símbolos como linguagem do sagrado, com sua riqueza inexaurível, envolvendo os ritos e os mitos. A segunda insurgência está relacionada ao inconsciente e suas energias e representações. Entramos no campo da psicologia do profundo, área de Freud e Jung, autores que destacarão a importância dos símbolos na integração psíquica. Freud centra suas reflexões nos conteúdos reprimidos que passam ao inconsciente, considerando principalmente suas relações com as energias sexuais. Jung, por sua vez, considera as relações entre os inconscientes individual e coletivo, discernindo nos símbolos envolvidos nossa própria maturação psíquica, num caminho de construção da consciência pessoal. A terceira insurgência diz respeito ao pensamento e à imaginação poética explicitados por Bachelard. A linguagem poética é aquela que nos torna o que expressa, utilizando uma infinidade de imagens imprevisíveis. “A consciência poética é tão totalmente absorvida pela imagem que aparece na linguagem, acima da linguagem costumeira, fala com a imagem poética uma linguagem tão nova que não se pode mais considerar com proveito correlações entre o passado e o presente”¹¹⁰. Esse é, para Ricoeur, o império variado do simbólico, que envolve o sagrado, o psíquico e a poesia, instâncias que aparentam convergência.

Feitas as delimitações acima, Ricoeur passa ao estudo da estrutura dos símbolos. Seu propósito é distinguir o símbolo de outras estruturas, como o sinal, o símbolo como entendido pela lógica, a alegoria e o mito¹¹¹. Seguindo essa ordem de sua análise, vamos incluir dois outros elementos presentes nos sistemas simbólicos, a metáfora e o rito, acrescentando outros autores que contribuirão nas respectivas conceituações e contextualizações, sem prejuízo ou redundância com relação à leitura do livro *Teologia simbolica*, que terá vez no próximo capítulo. Bernard, vale lembrar, escreve como Carl Gustav Jung, de forma espiral e crescente, sempre retornando às conceituações basilares necessárias à compreensão das abordagens que estão no curso de seu raciocínio, trazendo novos conteúdos e nuances. Isto posto, antes de passar do símbolo às suas estruturas correlatas, apresento minha confissão de me permitir o intento de escrever conforme o procedimento desses dois grandes autores.

tuttavia tutto sempre deve essere cominciato e ricominciato nella dimensione del pensiero. Quel che vorrei sorprendere e comprendere è questa articolazione del pensiero dato a se stesso nel regno dei simboli e del pensiero ponente e pensante.” (RICOEUR, 2018, p. 9, tradução nossa).

¹⁰⁹ RICOEUR, 2018, p. 11-14.

¹¹⁰ BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 13.

¹¹¹ RICOEUR, 2018, p. 15.

A primeira correlação que vamos estabelecer é entre símbolo e sinal. E as diferenças são sutis. Na verdade, os símbolos são sinais.

Mas dizer que o símbolo é um sinal significa desenhar um círculo demasiado grande e que ora deve ser estreitado. Todo sinal visa, além de si mesmo, alguma coisa e vale alguma coisa por isso, mas nem todo sinal é um símbolo. Direi que o símbolo esconde em si uma dupla intencionalidade¹¹².

Embora tenham por semelhança indicarem algo fora de si mesmos, símbolo e sinal diferem essencialmente na participação da realidade que indicam. Somente o símbolo tem essa propriedade. Além disso, os sinais são mais comuns na vida cotidiana¹¹³, pois estabelecem o entendimento de causa e efeito para determinadas situações. São códigos e convenções usados em sociedade, podendo, por isso, ser trocados conforme a necessidade. Um exemplo clássico são os sinais de trânsito. Assim, podemos entender por que os sinais têm significado limitado, enquanto os símbolos são continuamente abertos, mas, ao mesmo tempo, perenes. Croatto assim explica:

No símbolo, o significado e o significante (o objeto simbólico) são infinitamente abertos, até a antinomia...¹¹⁴: um significado (uma experiência pode sugerir vários significantes para se expressar (o desejo de purificação pode ser expresso pelo simbolismo da água, do fogo ou por algum outro); e vice-versa, um só objeto ou ser pode conter mais de um significado (a serpente pode ser símbolo de sabedoria, de vida, ou até de morte)¹¹⁵.

O símbolo, portanto, é polissêmico, ou seja, sua propriedade de indicar para diferentes significados, numa amplitude que vai do profano ao sagrado. No exemplo do fogo que destrói, mas também transforma e ilumina, sua acepção simbólica é logo adaptada à religiosidade. Deus é aquele que responde com fogo (1Rs 18,38). Deus também é aquele cuja presença se faz no fogo ardente (Ex 3,1-6). A água, por sua vez, tanto inunda a terra quanto sacia a sede, fecunda a terra e serve à limpeza corporal. “Essas quatro significações, experimentadas na ordem profana, também são expressões de vivências sagradas (aparecem em diferentes simbolismos e

¹¹² “Ma dire che il simbolo è segno, significa tracciare un cerchio troppo grande che si deve ora restringere. Ogni segno mira, al di là di se stesso, a qualche cosa e vale per questo qualcosa, ma non ogni segno è un simbolo. Dirò che il simbolo cela in sé una intenzionalità doppia.” (RICOEUR, 2018, p. 16, tradução nossa).

¹¹³ CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa*. Uma introdução à fenomenologia da religião. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 98.

¹¹⁴ Croatto se refere à polissemia do símbolo. Muitos símbolos são polissêmicos. Por exemplo, o fogo que destrói, mas também purifica, a água que inunda, mas, de outro modo, regenera e purifica. CROATTO, 2010, p. 102-106.

¹¹⁵ CROATTO, 2010, p. 99.

nos mitos: dilúvio, água da vida, deuses da chuva ou da tempestade, banhos rituais ou “batismos” etc.)”¹¹⁶.

Dois outros símbolos de ampla extensão polissêmica são as trevas e a luz. Opostos entre si, eles fazem o antagonismo entre morte e vida e culminam na centralidade da obra *Teologia simbolica*, de Bernard, para possibilitar a apropriação definitiva da linguagem simbólica à teologia, como veremos no segundo capítulo. Em Bernard, a amplitude de significados desses termos abrange o arco do anoitecer até o amanhecer. O tempo que precede a meia-noite é aquele da privação dos sentidos, onde a escuridão é completa e se perde também a fé. Por outro lado, Deus é semelhante à aurora, à qual se seguirá a luz do dia¹¹⁷. Às trevas, corresponde a aniquilação, à luz, estão relacionadas a vida e a ressureição.

As trevas podem ser agrupadas, de forma genérica, em quatro orientações simbólicas¹¹⁸. Como símbolo da “antecriação”, representam o indeterminado e o caos primordial. No campo psicológico, estão relacionadas ao inconsciente e suas valências negativas, às regressões, aos estados de depressão e ansiedade. Como símbolo antropológico, as trevas estão em contraste com a luz. Conotam a falta de felicidade e de vida espiritual. Finalmente, temos o significado ponerológico, cuja preponderância nesta pesquisa está em razão da simbolização das forças maléficas, do pecado e do mal em geral, como presente no mundo.

A metáfora e o símbolo antropológico já estabelecem claramente um nexo entre a escuridão, de um lado, e a ideia de mal e de morte, do outro. Daí a considerar as trevas como habitat simbólico das divindades ameaçadoras, das forças más e da Morte personificada é um passo, que o conjunto das religiões dão rapidamente¹¹⁹.

O símbolo da luz, por sua vez, está relacionado à transcendência e ao mundo do alto, onde habita o próprio Deus. Aqui “distinguem-se, segundo os textos, dois níveis de simbolização: no primeiro, mínimo, Deus se manifesta através da luz; no outro, máximo, Deus mesmo é a luz”¹²⁰. Dessa forma, a luz representa um símbolo teofânico. Ainda segundo Girard¹²¹, três espécies de luz servem à manifestação do divino: a luz natural, “envolto em luz como num manto” (Sl 104,2), a luz sobrenatural, como na transfiguração (Mt 17,2.5), e uma luz simbólica, presente no Antigo Testamento, por exemplo, no canto do salmista, “Iahweh é minha luz e minha salvação: de quem terei medo?” (Sl 27,1).

¹¹⁶ CROATTO, 2010, p. 99.

¹¹⁷ BERNARD, 1984, 276.

¹¹⁸ GIRARD, Marc. *Os símbolos na Bíblia: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência universal*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 240-241.

¹¹⁹ GIRARD, 2005, p. 241.

¹²⁰ GIRARD, 2005, p. 145.

¹²¹ GIRARD, 2005, p. 145-146.

Assim, a luz também é um símbolo teológico que naturalmente alcança seu auge na cristologia, como veremos em Bernard na leitura de sua *Teologia simbolica*.

Prosseguindo no esquema de Ricoeur, entramos na lógica formal¹²², que converteu os termos do silogismo em sinais, transformando expressões em letras. A significação simbólica, entretanto, é ambígua, pois ocorre em função de uma ausência e, ao mesmo tempo, quer representar sua presença.

É evidente que o símbolo de que estamos tratando aqui é justamente o oposto de um “caractere”: não apenas pertence a um pensamento ligado ao seu conteúdo - e portanto não é formal -, mas ao elo analógico que encadeia o segundo sentido ao primeiro, e a impossibilidade de que o sentido simbólico seja dado de forma diferente da própria operação de analogia fazem da linguagem simbólica uma linguagem essencialmente ligada, ligada ao seu conteúdo e, através do primeiro conteúdo, ligada ao seu segundo conteúdo. Neste sentido, é o inverso absoluto de um formalismo absoluto¹²³.

Para além de uma filosofia da lógica formal, Ricoeur propõe uma filosofia geral do símbolo¹²⁴. Seu problema correlato é como pensar partindo do símbolo, sem recorrer às alegorias. Sua proposta, para tanto, é realizar uma interpretação criativa, “que respeite o enigma original dos símbolos”¹²⁵, que tornam o pensamento ligado ao seu conteúdo, mas igualmente livre.

Três etapas são necessárias para se pensar a partir dos símbolos. A primeira é a fenomenologia, que requer compreender os símbolos através deles próprios, com suas múltiplas valências, ou aplicando-lhes outros símbolos, assim como ritos ou mitos. A segunda etapa é a hermenêutica, cujo objetivo é interpretar textos singulares. Considerando que o símbolo doa significados, enquanto a crítica interpreta, Ricoeur reconhece o círculo hermenêutico.

“É preciso compreender para acreditar, mas é preciso acreditar para compreender”. Este círculo não é um círculo vicioso, muito menos mortal: é um círculo muito vivo e estimulante. É preciso acreditar para compreender: na verdade, o intérprete nunca se aproximará do que diz o seu texto se não viver na aura do sentido questionado¹²⁶.

¹²² RICOEUR, 2018, p. 19-21.

¹²³ “È evidente che il simbolo di cui qui ci occupiamo è proprio il contrario di un "carattere": non solo esso appartiene ad un pensiero legato al suo contenuto - e quindi non è formale -, ma il legame analogico che incatena il secondo senso al primo e l'impossibilità che il senso simbolico si dia diversamente dalla operazione stessa dell'analogia fanno del linguaggio simbolico un linguaggio essenzialmente legato, legato al suo contenuto e, attraverso il primo contenuto, legato al suo secondo contenuto. In questo senso è l'inverso assoluto di un formalismo assoluto.” (RICOEUR, 2018, p. 20, tradução nossa).

¹²⁴ RICOEUR, 2018, p. 23-39.

¹²⁵ “che rispetti l'enigma originale dei simboli”. (RICOEUR, 2018, p. 24, tradução nossa).

¹²⁶ “‘Si deve comprendere per credere, ma si deve credere per comprendere’. Questo circolo non è un circolo vicioso, ancor, meno mortale: è un circolo ben vivente e stimolante. Si deve credere per comprendere: mai, in effetti, l'interprete si accosterà a ciò che dice il suo testo se egli non vive nell'aura del senso interrogato.” (RICOEUR, 2018, p. 29-30, tradução nossa).

A terceira e última etapa é pensar a partir do símbolo. Conforme Ricoeur, essa é a etapa propriamente filosófica. Sua pergunta aqui é sobre como escapar das interpretações alegorizantes. O filósofo, nesse sentido, deve amparar-se na fenomenologia da religião e na exegese. Servindo-se do símbolo para revelar a realidade, o pensador autônomo deve decifrar o homem através de seus grandes símbolos. Kant¹²⁷, por exemplo, encontrou no mito da queda no mal a revelação dos males da consciência de si. Heidegger, por outro lado, em *Ser e Tempo*¹²⁸, explicando os “existenciais”¹²⁹, que são as elaborações necessárias à compreensão e fundamentação do *Dasein*¹³⁰, permite-nos uma interpretação filosófica dos símbolos. “Na verdade, seria fácil mostrar como os ‘existenciais’ de Heidegger derivam todos da esfera simbólica. São símbolos interpretados filosoficamente. A partir da esfera dos símbolos, abre-se uma compreensão da realidade humana”¹³¹. Cabe ao filósofo, portanto, superar o campo da subjetividade e submeter à reflexão o pensamento simbólico.

Uma vez que a interpretação filosófica requer uma leitura não alegorizante, temos outra distinção a esclarecer, justamente entre símbolo e alegoria. Ricoeur¹³² alerta-nos que a dimensão simbólica foi estabelecida sobre a alegoria.

Historicamente, a alegoria – mais do que um procedimento literário e retórico de construção artificial de pseudo-símbolos – tem sido uma forma de tratar os mitos como alegorias; é o caso da interpretação estoica dos mitos de Homero e Hesíodo, em que os mitos eram considerados uma filosofia disfarçada¹³³.

Símbolo e alegoria estão em planos diferentes. O símbolo é anterior à interpretação, ele produz seu sentido por enigma, em transparência, enquanto a alegoria faz uma tradução, conduzindo a uma figura conhecida. Trata-se, dessa forma, de um expediente para explicar realidades, a exemplo das parábolas de Cristo.

¹²⁷ KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. São Paulo: Escala Educacional, 2006. p.18.

¹²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte I. 15.ed. Rio de Janeiro, Vozes; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2005.

¹²⁹ “A análise de Heidegger é existencial porque tende a traçar as características essenciais e peculiares à existência, ou seja, a construir uma ontologia cujo objeto é o ser da existência”. EXISTENCIAL e EXISTENCIÁRIO. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 467.

¹³⁰ “Na filosofia contemporânea, esse termo é habitualmente usado no significado específico estabelecido por Heidegger, como ser do homem no mundo”. DASEIN. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 268.

¹³¹ “In effetti, sarebbe facile mostrare come gli “esistenziali” di Heidegger siano tutti derivati dalla sfera simbolica. Sono dei simboli filosoficamente interpretati. A partire della sfera dei simboli, è aperta una comprensione della realtà umana.” (RICOEUR, 2018, p. 37, tradução nossa).

¹³² RICOEUR, 2018, p. 18-19.

¹³³ “Storicamente l’allegoria - più che un procedimento letterario e retorico di costruzione artificiale di pseudo simboli - è stata un modo di trattare i miti come allegorie; è il caso dell’interpretazione stoica dei miti di Omero ed Esiodo, in cui i miti erano considerati come una filosofia travestita.” (RICOEUR, 2018, p. 19, tradução nossa).

Dito de outro modo, a alegoria traduz um segundo sentido (anterior!) para um primeiro sentido, que é o sentido da forma literária. O símbolo, ao contrário, descobre um meta-sentido em um primeiro sentido. No simbolismo religioso, o transcendente contempla-se no objeto simbólico mediante ele. A alegoria, justamente porque “traduz”, parte do conhecido, embora seja uma realidade transcendente¹³⁴.

Passando à sua abordagem sobre a distinção entre mito e símbolo, Ricoeur faz um resumo singular de sua percepção: “Considerarei o mito como uma espécie de símbolo, como um símbolo desenvolvido em forma de história, articulado num tempo e espaço que não podem ser coordenados com os da história crítica e da geografia”¹³⁵. Um exemplo de conto mítico, escreve Ricoeur¹³⁶, é a expulsão de Adão e Eva do paraíso. Nele, estão presentes elementos que dão densidade ao mito, tais como personagens, lugar, um tempo e o episódio envolvido.

Sobre a questão do relato mítico, Ernest Cassirer (1874-1945) destaca a importância da linguagem na tecitura de suas representações e compreensão de mundo.

Isto vale para as representações míticas da humanidade, talvez numa proporção ainda maior do que para a linguagem. Tais representações não são extraídas de um mundo já acabado do ser; não são meros produtos da fantasia, que desprendem da firme realidade empírico-positiva das coisas, para elevar-se sobre elas, como tênué neblina, mas sim, representam, para a consciência primitiva, a totalidade do Ser. A apreensão e interpretação míticas não se associam posteriormente a determinados elementos da existência empírica; ao contrário, a própria “experiência” primária será impregnada, de ponta a ponta, deste configurar de mitos e como que saturada de sua atmosfera¹³⁷.

O mito constitui-se numa cosmovisão. Nesse sentido, conforme Croatto¹³⁸, são quatro os seus elementos essenciais. O primeiro é que o mito é um relato, ele é narrado e, dessa forma, entra numa composição literária. O acontecimento originário, segundo elemento do mito, é então um relato das origens, algo primordial, embora não seja cronológico. Seu tempo e espaço pertencem a um princípio, um início não datado, mas fontal, onde os deuses agem e são protagonistas, sendo essa a terceira característica do mito. Eles relatam a origem divina dos acontecimentos inaugurais da vida e do mundo. Finalmente, em quarto lugar, o mito dá sentido a uma realidade, uma vez que remonta a primordialidade transcendente. “Esse é o ‘modo’ como o mito expressa a experiência religiosa do originário, como manifesta a sacralidade hierofanizada naquilo que lhe concerne profundamente em sua realidade”¹³⁹. Uma vez que o

¹³⁴ CROATTO, 2010, p. 96.

¹³⁵ “Considererò il mito come una specie di simbolo, come un simbolo sviluppato in forma di racconto, articolato in un tempo e in uno spazio non coordinabili a quelli della storia e della geografia critiche.” (RICOEUR, 2018, p. 21-22, tradução nossa).

¹³⁶ RICOEUR, 2018, p. 22.

¹³⁷ CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 1972b. p. 23-24.

¹³⁸ CROATTO, 2010, p. 209-219.

¹³⁹ CROATTO, 2010, p. 219.

mito se origina na experiência de mundo, mas ao mesmo tempo não corresponde a uma realidade factual, seu relato será uma interpretação simbólica, imaginária e hierofanizada da intervenção divina.

Mito e símbolo se interpelam e se complementam. Se o mito recorre ao simbolismo para expressar seu relato, o símbolo encontra nele seu meio de prolongamento e seu veículo de retorno às origens primordiais. Na verdade, o mito dá ao símbolo as condições de acontecimento e de desdobramento, uma vez que o interpreta e realiza.

Quanto à metáfora, podemos dizer que sua diferença em relação ao símbolo reside no fato de apoiar-se apenas no sentido direto daquilo a que se refere, enquanto o símbolo, escapando àquilo que é conhecido, remete à percepção do desconhecido. Dessa forma, “a metáfora é uma comparação, o símbolo é uma trans-significação”¹⁴⁰. A metáfora, ao comparar, pode atribuir iguais nomes a diferentes coisas ou sujeitos. Objetivando essa compreensão, encontramos em Aristóteles uma definição que, segundo Ricoeur, “é bem conhecida”¹⁴¹: “A metáfora é a transferência de uma palavra que pertence a outra coisa, ou do género para a espécie ou da espécie para o género ou de uma espécie para outra ou por analogia”¹⁴². O símbolo, ao contrário, precisa ser reconhecido diretamente como portador de outra realidade que foi transsignificada e que então transparece.

A simbolização do tipo metafórico, portanto, condensa termos diferentes.

Quando falamos de “prados risonhos” ou de “sorriso verde”, ou quando dizemos que aquela notícia nos fez “cair os braços”, ou que o nosso coração “queima de amor”, ou melhor ainda - para usar uma *metáfora viva* -, quando dizemos poeticamente que “a dor nos petrificou”, produzimos figuras de linguagem chamadas *metáforas*. Relacionamos termos pertencentes a duas classes semânticas distintas - a classe humana: sorriso, amor, dor..., e a classe vegetal (prados) ou mineral (pedra, fogo), etc. -: termos que *condensamos* devido a uma certa *semelhança* interna que estabelecemos entre eles dentro da nossa cultura¹⁴³.

Ainda conforme Chauvet¹⁴⁴, toda vez que colocamos em movimento uma relação metafórica de semelhança, “onde nós condensamos num ato de linguagem verbo-ritual, que

¹⁴⁰ CROATTO, 2010, p. 92.

¹⁴¹ RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 24.

¹⁴² ARISTÓTELES. *Poética*. 3.ed. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. p. 83.

¹⁴³ “Quando parliamo dei “prati ridenti” o di un “sorriso verde”, o quando diciamo che quella notizia ci ha fatto “cadere le braccia”, o che nostro cuore “brucia d’amore”, o meglio ancora - per prendere una *metafora viva* -, quando diciamo poeticamente che “il dolore pietrificò la soglia”, produciamo figure de linguaggio chiamate *metafore*. Mettiamo in relazione fra loro termini appartenenti a due classi semantiche diverse - la classe umana: il sorriso, l’amore, il dolore..., e la classe vegetale (prati) o minerale (pietra, fuoco), ecc. -: termini che noi *condensiamo* in ragione di una certa *semiglianza* interna che noi stabiliamo fra di essi nell’ambito della nostra cultura.” (CHAUVET, Louis-Marie. *Linguaggio e simbolo*: saggio sui sacramenti. Leumann: Elle Di Ci, 1988, p. 75, itálicos do autor, tradução nossa).

¹⁴⁴ CHAUVET, 1988, p. 75.

naturalmente exige ser colocado entre aspas um ‘nós acreditamos que...’, temos uma recordação humana com o evento da Páscoa ou Pentecostes que fundamenta a fé”¹⁴⁵. Dessa forma, o pão eucarístico é uma reapresentação, sob o simbolismo sacramental, de Cristo que se doa pela vida dos homens¹⁴⁶. Dito em outras palavras, “Os ritos cristãos, que são os sacramentos, são actos de memória daquilo que Cristo cumpriu para nós uma vez por todas”¹⁴⁷. Quando a Igreja exerce esse dom gratuito de Cristo, bem como as outras formas sacramentais, ela assume o carisma dado pelo Espírito Santo para sua própria edificação, assim como ao “bem dos homens e as necessidades do mundo” (CIC, n. 799)¹⁴⁸. Essa ação da Igreja, como vimos, está relacionada ao campo dos ritos.

Preliminarmente, definamos o rito. Para Croatto¹⁴⁹, ele surge da expressão do sagrado pelo gesto físico, tornando-se, assim como o símbolo, uma linguagem essencial da experiência religiosa. “O rito é o equivalente gestual do símbolo. Dito de outra maneira, o rito é um símbolo em ação”¹⁵⁰. Para Sesboüe¹⁵¹, semelhantemente, o rito é uma atividade corporal, mas ordinariamente social, programada e recorrente que comporta sempre os gestos.

A ação ritual, observa Chauvet¹⁵², pertence primeiramente à ordem prática, aquela da “-urgia”, ou seja, a celebração da memória de Cristo.

Aos olhos de qualquer observador, crente ou não, os sacramentos da Igreja aparecem como ritos religiosos. Quem diz rito diz ação. Uma banalidade? Só na aparência, porque as consequências são graves [...]. Como todos os rituais religiosos, os sacramentos não pertencem primariamente à ordem cognitiva, a da “-logia”, mas à ordem prática, a da “urgia”. Se transmitem informações sobre questões de doutrina ou ética, isso acontece a partir da ação que realizam e de acordo com o simbolismo dessa ação. As celebrações litúrgicas não são antes de tudo o lugar de um discurso teológico, mesmo que este esteja evidentemente sempre presente. Em primeiro lugar, são uma ação que visa uma eficácia real e benéfica para os participantes. O fazer tem precedência sobre o dizer; ou melhor, *o que se diz é o que se faz*, a tal ponto que o elemento decisivo não é tanto o que se diz, mas o modo como se diz, o ato de dizer-lo¹⁵³.

¹⁴⁵ “dove noi condensiamo in un atto di linguaggio verbo-rituale, che esige naturalmente di essere posto fra virgolette un “noi crediamo che...”, un avvenimento umano con l'avvenimento di Pasqua o di Pentecoste che fonda la fede.” (CHAUDET, 1988, p. 75, tradução nossa)

¹⁴⁶ CHAUDET, 1988, p. 75

¹⁴⁷ SESBOÜE, 2009, p. 23.

¹⁴⁸ CATECISMO da Igreja Católica. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola, 1993. p. 231.

¹⁴⁹ CROATTO, 2010, p. 327-329.

¹⁵⁰ CROATTO, 2010, p. 329.

¹⁵¹ SESBOÜE, 2009, p. 13.

¹⁵² CHAUDET, 1988, p. 120-121.

¹⁵³ “Agli occhi di qualunque osservatore, credente o no, i sacramenti della Chiesa appaiono come riti religiosi. Chi dice rito dice azione. Una banalità? Solo in apparenza, perché le conseguenze sono pesanti [...]. Come tutti i rituali religiosi, i sacramenti non appartengono primariamente all'ordine conoscitivo, quello della ‘-logia’, ma all'ordine pratico, quello dell' ‘urgia’. Se trasmettono informazioni in materia di dottrina o di etica, ciò avviene a partire dall'azione che essi effettuano e secondo il simbolismo proprio di questa azione. Le celebrazioni liturgiche non sono anzitutto il luogo di un discorso teologico, anche se questo, evidentemente, è sempre presente. Prima di ogni cosa, sono un agire che ha di mira un'efficacia reale e benefica per i partecipanti. Il

Não obstante, sobre a teologia da ação ritual, Panikkar¹⁵⁴ alerta-nos sobre o perigo da simples idealização do rito. Não estamos mais habituados à profundidade que os homens primitivos ou sociedades mais antigas alcançavam no rito. Permanece, todavia, o fato de que é no rito que nos voltamos à transcendência. “Não pretendo defender o regresso de uma inocência irremediavelmente perdida, nem dizer que devemos cair num estado de transe, ou dedicar-nos ao que, para nós, só poderia parecer superstição”¹⁵⁵. A sugestão de Panikkar¹⁵⁶ é que redescubramos a função central do culto na integralidade da vida, que possa nos encaminhar tanto à transcendência como a descobrir o valor de participação no mundo.

Sintetizando, retornamos a Croatto¹⁵⁷ para pontuar que o rito participa do símbolo e do mito. O símbolo transsignifica uma realidade, enquanto o rito, embora também signifique outra realidade, aponta para um efeito, ou seja, é performativo. O mito, por sua vez, pode originar o rito. Considerando que o mito é o relato de um acontecimento proporcionado basicamente pelos deuses, sua repetição ritual torna-se ato litúrgico onde os atos divinos são atualizados. “Então, *no rito, os seres humanos fazem o que no mito fazem os Deuses*”¹⁵⁸. Em suma, o símbolo e o mito dão expressão àquilo que o rito implica, mas não pode abranger totalmente. “A diferença entre o nível de um símbolo, por exemplo, e o de um rito é de tal natureza que jamais o rito poderá revelar tudo o que o símbolo revela”¹⁵⁹. Uma vez que a liturgia coloca em prática a vida espiritual da Igreja através dos sacramentos e dos ritos, considerando que “o sacramento é um ‘símbolo’ no estrito sentido do termo”¹⁶⁰ e que “o rito é essencialmente simbólico”¹⁶¹ e, ainda, que “a liturgia é um agir simbólico”¹⁶², veremos a seguir uma abordagem atualizada da relação e entre símbolo e liturgia.

fare ha precedenza sul dire; o piuttosto, *ciò che si dice è ciò che si fa*, al punto che l'elemento decisivo non è tanto ciò che si dice, quanto il modo in cui lo si dice, l'atto del dirlo.” (CHAUVET, 1988, p. 120-121, itálico do autor, tradução nossa).

¹⁵⁴ PANIKKAR, 2021, p. 343.

¹⁵⁵ “Non intendo patrocinare il ritorno di una innocenza irrimediabilmente perduta, né dire che dobbiamo cadere in stato de trance, o dedicarci a ciò che, per noi, non potrebbe che apparire superstizione.” (PANIKKAR, 2021, p. 346, tradução nossa).

¹⁵⁶ PANIKKAR, 2021, p. 346.

¹⁵⁷ CROATTO, 2010, p. 331.

¹⁵⁸ CROATTO, 2010, p. 333.

¹⁵⁹ ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 16.

¹⁶⁰ SESBOÜE, 2009, p. 24.

¹⁶¹ SESBOÜE, 2009, p. 25.

¹⁶² BENTO XVI. *Discurso do Papa Bento XVI aos participantes num congresso da “Fundação Romano Guardini” de Berlim*. Roma, 2010. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20101029_fondazione-guardini.html. Acesso em: 29 jun. 2024.

1.2.2 O símbolo e a liturgia, de Romano Guardini à carta apostólica *Desiderio Desideravi*

Bernard encontrou em Guardini um paralelo ímpar quando explica a atividade simbólica como condutora às realidades da fé. Observando que esse movimento passa pela afetividade e requer educação, ele reconhece no simbolismo litúrgico, citando textualmente Guardini, “um mundo infinitamente rico de imagens e sinais: gestos, movimentos, atos, vestes, objetos de culto, tempos e lugares significativos, etc.”¹⁶³ Enfim, a vida litúrgica oferece tudo aquilo que desperta e canaliza o sentimento religioso, carreando significado espiritual. E Bernard conclui, “Um autor espiritual com a sensibilidade de Guardini já havia observado isso com força e precisão. Como nossos estudos coincidem e desenvolvem seu pensamento, bastará aqui revisitá-lo alguns temas que nos parecem mais apropriados para delinear uma pedagogia da afetividade religiosa”¹⁶⁴.

Tendo em vista que símbolo e liturgia estão imbricados no culto e nos ritos cristãos, abordaremos, então, Guardini, um autor que permanece atual, embora sua obra fundamental sobre liturgia, intitulada *O espírito da liturgia*¹⁶⁵, tenha sido publicada primeiramente em 1918. “Romano Guardini (1885-1968) dispensa apresentações. Um dos maiores teólogos de sua geração, a sua contribuição desempenhou um papel fundamental nos movimentos que precederam o Concílio Vaticano II, particularmente no movimento litúrgico”¹⁶⁶. Sua influência perdura até nossos dias, passando por Bento XVI e chegando a Francisco¹⁶⁷. Com essas breves e precisas indicações, pretendemos introduzir a inseparável relação entre símbolo e liturgia, especialmente em razão da atualidade da carta apostólica *Desiderio Desideravi*¹⁶⁸, de 2022, que cita Guardini nominalmente, por 5 vezes¹⁶⁹, a propósito de orientar sobre a formação litúrgica do povo Deus.

¹⁶³ GUARDINI, Romano. *O espírito da Liturgia*. São Paulo: Cultor de livros, 2018, p. 9. A citação textual a que nos referimos está em BERNARD, 1985, p. 258.

¹⁶⁴ “Un autore spirituale della sensibilità del Guardini lo aveva già osservato con forza e precisione. Poiché i nostri studi coincidono con i suoi pensieri e lo sviluppano, basterà qui riprendere alcuni temi che ci sembrano più adatti a delineare una pedagogia dell'affettività religiosa.” BERNARD, 1985, p. 258.

¹⁶⁵ GUARDINI, 2018.

¹⁶⁶ FERNANDES, Marcio Luiz; KOLLER, Felipe Sérgio. O Símbolo em Romano Guardini. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, XXVIII, p. 196-217, maio/ago. 2020. DOI: 10.23925/rct.i96.5032. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/50321/pdf>. Acesso em: 28 jun. 2024.

¹⁶⁷ FERNANDES; KOLLER, 2020, p. 197.

¹⁶⁸ FRANCISCO. *Carta apostólica Desiderio Desideravi*. Roma, 2022. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html#_ftnref8. Acesso em: 28 jun. 2024.

¹⁶⁹ Na carta apostólica *Desiderio Desideravi*, Guardini, é citado nominalmente no n. 34, por duas vezes; as outras três vezes são respectivamente nos n. 44, 50 e 51.

Para sermos justos à leitura atualizante que propomos, será preciso destacar o artigo intitulado *O Símbolo em Romano Guardini*, elaborado por Fernandes e Koller em 2020. Esse trabalho precedeu em dois anos à carta apostólica *Desiderio Desideravi*, dada por Francisco em 2022. O importante nessas publicações para contextualização da nossa abordagem é que ambas tratam da interrelação entre símbolo e liturgia. Os primeiros autores apresentam uma perspectiva estruturante do pensamento simbólico de Guardini, enquanto Francisco enfoca algumas reflexões sobre as necessidades da formação litúrgica, também reconhecendo em Guardini, além de seus ensinamentos no campo simbólico, sua importantíssima e perene contribuição no movimento litúrgico, citando obras como *O espírito da liturgia*¹⁷⁰, cuja primeira publicação foi em 1918, e *Formação litúrgica*¹⁷¹, publicada originalmente em 1923. Na sequência, em 2023, Koller publica um novo artigo¹⁷², fazendo uma leitura da publicação papal. Novamente, em destaque, encontramos as leituras de Guardini.

O simbolismo litúrgico em Guardini coloca em relação as realidades físicas e corporais com o espiritual. “Na liturgia, o fiel encontra um mundo infinitamente rico de imagens e sinais: gestos, movimentos, atos, vestes, objetos de culto, tempos e lugares significativos, etc. E uma questão se apresenta: qual o sentido de tudo isso no comércio da alma com Deus?”¹⁷³. Se Deus está acima de todos os espaços e do tempo, se Ele é absolutamente simples, haveria sentido em nos ocuparmos da liturgia? São muitas as interrogações levantadas por Guardini¹⁷⁴ antes de nos encaminhar para a análise das relações entre corpo e alma, ou seja, de dois tipos de temperamentos, o corporal e o espiritual, os quais estão na raiz psíquica da questão.

Numa primeira forma de experiência, o espiritual aparece como separado do corporal e fechado em si mesmo. Sendo separados e percebidos como justapostos, suas relações são mormente de passagens de um plano ao outro. O corporal perde em importância e o alcance das coisas divinas serão apenas pelos caminhos do espírito, que deveria libertar-se do corpo. Aqui, o espírito é o protagonista. A tendência nesse conceito é uma piedade mais espiritualizada, manifestamente contrária aos atos exteriores e corporais.

¹⁷⁰ GUARDINI, 2018.

¹⁷¹ GUARDINI, Romano. *Formação litúrgica*. 2.ed. Curitiba: Carpintaria, 2024.

¹⁷² KOLLER, Felipe. Relançar a tarefa da Formação Litúrgica hoje: lendo “Desiderio desideravi” a partir da “Formação litúrgica” de Romano Guardini. *Encontros Teológicos*, [S. l.], v. 38, n. 1, p. 17-43, jan./abr. 2023. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1784>. Acesso em: 29 jun. 2024.

¹⁷³ GUARDINI, 2018, p. 49.

¹⁷⁴ GUARDINI, 2018, p. 49-50.

O temperamento contrário, prossegue Guardini¹⁷⁵, considera unidos o espiritual e o corporal. A alma tende a ser vista como uma face interna do corpo, e, este, como uma face externa da alma.

Cada conteúdo espiritual traduzir-se-á espontaneamente em movimento, em estado corporal; e cada ação exterior será percebida imediatamente como algo espiritual. Esse sentimento de interpenetração do corpo e do espírito é suscetível de uma extensão que o faz transbordar dos quadros da vida pessoal e assimilar todo o mundo exterior. O corpo, facilmente encarado como manifestação de um conteúdo espiritual, tornar-se-á um meio de expressão para a própria vida interior. Os seus desejos, aspirações, disposições, lutas, refletir-se-ão nos objetos de culto, nas vestes, nas coisas da natureza, enfim, no universo inteiro¹⁷⁶.

Apesar da aparente conformidade desse temperamento à liturgia, não é possível dar expressão a todas as formas de apresentação da vida interior. Fluindo constantemente, em permanente transformação, a vida interior não alcança formas de expressão perenes; tudo fica sujeito às circunstâncias da ocasião. Falta a integralidade do símbolo. No primeiro tipo de temperamento, não há simbolização, falta “uma relação vital entre o espírito e o corpo”¹⁷⁷. No segundo tipo, falta “a capacidade de distinguir e delimitar”¹⁷⁸. Sem essas duas capacidades, não há simbolização.

“Um símbolo surge todas as vezes em que o interior e o espiritual encontram sua expressão no exterior e no corporal”¹⁷⁹. Esse símbolo, perfeitamente delimitado e comprehensível, será uma expressão da alma nos aspectos individual e universal. O valor do símbolo está justamente nessa propriedade abrangente e íntegra de traduzir algo espiritual. Sua força criadora se manifesta liturgicamente nos gestos, formas e expressões cultuais. Portanto, para a formação simbólica, são necessários tanto a separação entre o corporal e o espiritual, por suas diferenças, quanto a fusão de ambos para possibilitar a elaboração da imagem. A superação das limitações e exageros possíveis a uma outra forma desvelará a riqueza do símbolo na liturgia.

Aquele que se entrega realmente à liturgia, que possui a experiência dela, perceberá logo a grande significação dos gestos do corpo, dos atos e coisas exteriores. Apreenderá, de um lado, o grande poder que tem o símbolo, como impressão, de comunicar à verdade uma força e uma persuasão, que a simples palavra não tem. De outro lado, ele tem uma eficácia de libertação, como expressão, ao traduzir a vida

¹⁷⁵ GUARDINI, 2018. p. 51.

¹⁷⁶ GUARDINI, 2018, p. 51.

¹⁷⁷ GUARDINI, 2018, p. 52

¹⁷⁸ GUARDINI, 2018. p. 53.

¹⁷⁹ GUARDINI, 2018, p. 53.

interior com uma plenitude que a palavra simplesmente não conseguirá nunca atingir¹⁸⁰.

Até este ponto nos ocupamos da leitura d'*O espirito da liturgia*¹⁸¹. Para sintetizarmos o pensamento de Guardini sobre o símbolo e sua relação com a liturgia, vamos nos ater, a seguir, a duas outras de suas obras afins: *El talante simbólico de la liturgia*¹⁸² e, *O fim dos tempos modernos*¹⁸³. A primeira é sobre experiência religiosa e epifania. A segunda trata da dimensão simbólica do conhecimento. Trataremos, pois, da manifestação do divino e da necessidade de representação simbólica humana.

Por epifania, aqui, falaremos da presença e do atuar de Deus. Para Guardini, como destacam Fernandes e Koller¹⁸⁴, epifania é a “manifestação do divino em figura sensível”¹⁸⁵. Mas não apenas, porque é sinal de Deus, uma “manifestação da glória invisível na matéria da existência”¹⁸⁶. Por dimensão simbólica, Guardini explica a consciência do homem medieval sobre o simbolismo de sua existência e de sua percepção de símbolos em tudo¹⁸⁷, compreendendo tanto o mundo quanto vida, em suas totalidades e abrangências. Nesse sentido, “a existência não é constituída por elementos, energias e leis, mas, antes, por formas. As formas significam em si, mas também para lá de si próprias, o Outro, o mais alto e, por fim, a grandeza em si, Deus e as coisas eternas”¹⁸⁸. Essas formas, apontando para o que transcende, tornam-se símbolos. O simbólico e o epifânico, por conseguinte, pertencem à estrutura da realidade e fazem parte da experiência cristã.

Para melhor compreensão da estrutura simbólica medieval, tal como também citado por Fernandes e Koller¹⁸⁹, apresentamos a seguir a descrição elaborada por Guardini.

Segundo a antiga representação, o mundo era uma grandeza limitada; o seu finito em extensão era compensado por um infinito em intensidade, se assim se pode chamar, isto é, um conteúdo simbólico absoluto que irradiava para toda a parte. O conjunto do mundo tinha a sua imagem primordial no Logos. Cada uma das suas partes realizava um aspecto particular desta imagem. Os símbolos particulares estavam em relação uns com os outros e formavam uma estrutura articulada e rica de conteúdo. Os anjos e os bem-aventurados, na eternidade, os astros no espaço cósmico, as coisas naturais na terra, o homem e a sua estrutura interior, tal como a sociedade humana nas suas diversas camadas e funções - tudo isto apareceu como uma estrutura simbólica que

¹⁸⁰ GUARDINI, 2018, p. 56.

¹⁸¹ GUARDINI, 2018.

¹⁸² GUARDINI, Romano. *El talante simbólico de la liturgia*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001.

¹⁸³ GUARDINI, Romano. *O fim dos tempos modernos*. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1964a.

¹⁸⁴ FERNANDES; KOLLER, 2020, p. 205.

¹⁸⁵ “manifestación de la gloria invisible en la materia de la existencia”. (GUARDINI, 2001, p. 22, tradução nossa).

¹⁸⁶ “manifestación de lo divino en figura sensible”. (GUARDINI, 2001, p. 29-30, tradução nossa).

¹⁸⁷ GUARDINI, 1964a, p. 39.

¹⁸⁸ GUARDINI, 1964a, p. 39.

¹⁸⁹ FERNANDES; KOLLER, 2020, p. 208-209.

tinha um significado eterno. Uma ordem igualmente simbólica dominava as diferentes fases da história que se desenrolava entre o seu autêntico começo, a Criação, e o seu fim também autêntico, o Juízo. Os actos particulares deste drama, as épocas da história, estavam relacionados uns com os outros, e no interior de cada época todo o acontecimento tinha o seu sentido¹⁹⁰.

Observando que o homem moderno perdeu a capacidade de compreender os símbolos, Guardini constata uma angústia peculiar que lhe é inerente. Se no homem medieval são a finitude do mundo e a expansão da alma que inquietam o espírito, na modernidade, a ciência e a técnica tornam o homem senhor de si, capaz de se realizar e arguir o mundo a partir de sua própria genialidade. No entanto, tendo submetido sua realidade à sua própria subjetividade, o homem começa a se perceber abandonado e ameaçado.

A angústia dos tempos modernos, ao contrário, é devida em grande parte ao sentimento de não ter nem um lugar simbólico, nem um refúgio de que se esteja imediatamente seguro; e também da experiência sempre renovada de não encontrar no mundo nenhum lugar para a existência e que satisfaça a sua necessidade¹⁹¹.

Obviamente que “no fundo do sentimento de existência há uma angústia”¹⁹². O homem primitivo já sentia medo ante o poder, a beleza e a força então inexplicáveis da natureza. Ao homem civilizado, coube as neuroses e uma corrente de angústias que lhe perpassa a existência. A ele, cabe um permanente tormento pelo esvaziamento de sua alma e por sua vulnerabilidade diante do mundo.

No contexto dessa mudança de compreensão de mundo, do medieval para a modernidade, ocorre o afrouxamento da relação ou, melhor dizendo, da conexão originária entre corpo e alma. Guardini¹⁹³ encontra na liturgia a forma de junção dessas realidades. Na liturgia, explica, o ser humano deve se dispor em sua totalidade. Assim disposto, o orante tem sua corporalidade internalizada e espiritualizada, enquanto sua alma, podendo se expressar cada vez mais plenamente, torna-se encarnada. “Esse processo tem um duplo sentido: de dentro para fora e de fora para dentro. Significa um expressar do interior no exterior e um interpretar do interior no exterior”¹⁹⁴.

No processo acima, se estabelece a relação simbólica. “A relação simbólica por excelência é a do corpo e da alma. O corpo humano é o análogo da alma na ordem física e

¹⁹⁰ GUARDINI, 1964a, p.48-49.

¹⁹¹ GUARDINI, 1964a, p. 52.

¹⁹² “en el fondo del sentimiento de la existencia hay una angustia”. GUARDINI, Romano. *Religión y Revelación*. 2.ed. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964b. (Cristianismo y hombre actual, 24). p. 66. (Tradução nossa).

¹⁹³ GUARDINI, 2024, p. 70.

¹⁹⁴ GUARDINI, 2024, p. 70.

visível”¹⁹⁵. O corpo espiritualizado torna-se um símbolo da alma. Tal é a potencialidade da liturgia e tal é a capacidade dos símbolos. Assim, afirma Guardini, a formação litúrgica deve resgatar a capacidade humana do simbólico. E essa é uma necessidade que permanece atual.

O ser humano está na liturgia como quem cria e contempla símbolos. Ele ora e atua simultaneamente com corpo a alma – com o corpo espiritualizado e com a alma que se expressa no corpo. Isso ocorre já na fala. Nela acontece a primeira encarnação da interioridade: o ser humano fala e ouve. Ocorre em cada gesto e ação: a ação é a encarnação visível da interioridade. Assim o ser humano expressa-se e comprehende. Com isso delineia-se a primeira tarefa do trabalho da formação litúrgica: o ser humano deve voltar a ser capaz do símbolo¹⁹⁶.

Ensinando que o agir simbólico é uma característica essencial do ato litúrgico, o Papa Francisco, relançando a tarefa da formação litúrgica, através da carta apostólica *Desiderio Desideravi*, retoma a afirmação de Guardini, acima (DD, n. 44), sobre a necessidade de o homem tornar-se novamente capaz dos símbolos. Sua Santidade afirma a responsabilidade e o desafio que representa para a Igreja a urgência desse reaprendizado.

É uma responsabilidade para todos, ministros ordenados e fiéis. A tarefa não é fácil porque o homem moderno tornou-se analfabeto, já não sabe ler os símbolos, quase nem sequer pressente a sua existência. Isso acontece também com o símbolo do nosso corpo. É símbolo porque íntima união da alma e do corpo, visibilidade da alma espiritual na ordem do corpóreo e nisto consiste a unicidade humana, a especificidade da pessoa irredutível a qualquer outra forma de ser vivo. A nossa abertura ao transcendente, a Deus, é constitutiva: não a reconhecer leva inevitavelmente a um não conhecimento, não só de Deus mas também de nós próprios. Basta ver o modo paradoxal como é tratado o corpo, ora cuidado de modo quase obsessivo na sequela do mito da eterna juventude, ora reduzido a uma materialidade à qual se nega qualquer dignidade. O facto é que não se pode dar valor ao corpo partindo apenas do corpo. Todo o símbolo é, ao mesmo tempo, poderoso e frágil: se não é respeitado, se não é tratado pelo que é, quebra-se, perde a sua força, torna-se insignificante (DD, n. 44).

Para Francisco, “ter perdido a capacidade de compreender o valor simbólico do corpo e de todas as criaturas torna a linguagem simbólica da liturgia quase inacessível ao homem moderno” (DD, n. 44). Essa linguagem, continua ensinando Francisco (DD, n. 44), é irrenunciável porque foi escolhida pela Santíssima Trindade para nos alcançar na carne do Verbo. Por isso, deve ser recuperada. Para esse intento, são duas as perguntas de Francisco: “como voltar a ser capazes de símbolos? Como voltar a sabê-los para os poder viver?” (DD, n. 45). Observando, todavia, que a leitura simbólica não é uma questão de conhecimento, mas de experiência, o Papa coloca ainda uma terceira questão envolvendo a formação litúrgica, sobre

¹⁹⁵ GUARDINI, 2024, p. 71.

¹⁹⁶ GUARDINI, 2024, p. 72-73.

“a educação necessária para poder adquirir a atitude interior que nos permite utilizar e compreender os símbolos litúrgicos” (DD, n. 47). Francisco lembra, então, as fórmulas da nossa fé e os gestos da liturgia, cuja força simbólica nos forma na fé e nos tornam iniciados na linguagem simbólica (DD, n. 47).

A arte de celebrar, a *ars celebrandi*, não obstante, requer diversos conhecimentos. Primeiro, é preciso compreender o dinamismo litúrgico. Depois, conhecer o modo de atuação do Espírito Santo nas diferentes celebrações (DD, n. 49). Concluindo, Francisco ressalta um terceiro ponto fundamental nesta pesquisa: “Por fim, é necessário conhecer as dinâmicas da linguagem simbólica, a sua peculiaridade, a sua eficácia” (DD, n. 49).

Quem experimenta a força do símbolo é tomado de enlevo e de assombro, sendo levado, por sua concreção, ao entendimento daquilo que significa. Francisco define assim o assombro pelo mistério pascal. “O assombro é parte essencial do ato litúrgico, porque é uma atitude de quem sabe que se encontra perante a peculiaridade dos gestos simbólicos” (DD, n. 26). Trata-se de um maravilhamento pela revelação de Deus que continua na celebração dos sacramentos. Esse assombro, portanto, decorre da percepção da alteridade da presença de Deus em sua beleza e santidade. “A beleza, como a verdade, gera sempre o assombro e, quando se referem ao mistério de Deus, levam à adoração” (DD, n. 25). É nesse sentido que o homem moderno deve recuperar sua capacidade de viver plenamente a liturgia, desafio tanto mais difícil porque ele precisa recuperar também a capacidade de compreensão do agir simbólico.

Com a carta apostólica *Desiderio Desideravi*, atento às necessidades de seu tempo frente às dificuldades impostas pela modernidade, Francisco relança a tarefa da formação litúrgica. Sua iniciativa está conectada à recepção do magistério do Concilio Vaticano II, em específico quanto à constituição *Sacrosanctum Concilium*, que conservou as linhas gerais do movimento litúrgico do início do século XX, do qual Romano Guardini testemunha uma atualidade e perenidade ímpares. Nesse sentido, o próprio Guardini adverte-nos que a formação litúrgica, apenas em parte, é instrução e ensino espiritual. No cerne da questão formativa está o fato de que “a natureza da vida litúrgica está em conduzir o indivíduo e a comunidade pelo caminho de um determinado comportamento religioso-cultural”¹⁹⁷.

Um século após as constatações de Guardini sobre a urgência da tarefa formativa, permanece o fato de que “a questão litúrgica é uma das mais urgentes do nosso futuro espiritual e cultural”¹⁹⁸. Profético como foi, Guardini também não deixou de se preocupar com o homem

¹⁹⁷ GUARDINI, 2024, p. 52.

¹⁹⁸ GUARDINI, 2024, p. 56.

moderno, aquele que perdeu seu “lugar simbólico”¹⁹⁹ e que, por isso mesmo, deve voltar a ser capaz dos símbolos²⁰⁰.

Por último, queremos correlacionar uma característica que apresenta semelhanças tanto na liturgia quanto na atividade simbólica. Primeiro, destacamos a posição de Guardini, que levanta o primado do *Logos* sobre o *Ethos* na liturgia, que afasta de si as ações de ordem moral ou de natureza prática. Seus elementos de ordem ética não são relacionados à vida concreta do cotidiano. “A liturgia caracteriza-se por um certo recuo, uma certa distância diante da vida atual e concreta; retira-se para o domínio sacral, solene e sempre um pouco afastado do mundo”²⁰¹. Desse modo, a liturgia não é algo que possa traduzir em ações imediatas do cotidiano. O que ela propõe é ordenamento da vida cristã, ou seja, direcionar o homem a Deus. Formas de piedade como as devoções populares cumprem a função de dar ao homem moderno um sentido de atividade ligada à prática da vida no mundo, à exteriorização prática e ativa de sua religiosidade.

Nas simbolizações, ocorre algo parecido. Nelas, “a realidade física parece retroceder, proporcionalmente, à medida que avança a atividade simbólica do homem”²⁰². O sistema simbólico, ensina Cassirer²⁰³, foi o método encontrado pelo ser humano para se adaptar ao meio, aumentando seu círculo funcional²⁰⁴ de maneiras quantitativa e qualitativa. Através da capacidade simbólica, o homem passou a viver uma nova dimensão da realidade que transformou sua existência.

O homem não pode fugir à própria consecução. Não pode deixar de adotar as condições da própria vida. Já não vive num universo puramente físico, mas num universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes deste universo. São os vários fios que tecem a rede simbólica, a teia emaranhada da experiência humana. Todo o progresso humano no pensamento e na experiência aperfeiçoa e

¹⁹⁹ GUARDINI, 1964a, p. 52.

²⁰⁰ GUARDINI, 2024, p. 73.

²⁰¹ GUARDINI, 2018, p. 85.

²⁰² CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem*: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Mestre Jou, 1972a, p. 50.

²⁰³ CASSIRER, 1972a, p. 49.

²⁰⁴ O conceito de círculo funcional refere-se à interligação dos sistemas receptor de estímulos externos e o sistema formulador de respostas a esses estímulos, existentes uniformemente no mundo biológico, segundo a descrição de Jacob Johann von Uexküll (1864-1944), citado e referenciado por Cassirer (1972a, p.49), sem indicações de editora, como Johannes von Uexküll, *Theoretische Biologie* (2.ed. Berlim, 1933); *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909; 2.ed. Berlim, 1921). Na vida humana, entretanto, surgiu um terceiro elo que foi denominado por Cassirer como *sistema simbólico* (1972a, p. 49). Agora, as respostas humanas passam por um complexo processo de pensamento, utilizando a linguagem, as imagens, os símbolos e os ritos. “Tanto na esfera teórica quanto na prática, a situação é a mesma. Nem mesmo nesta última vive o homem num mundo de fatos indisputáveis, ou de acordo com suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes no meio de emoções imaginárias, entre esperanças e temores, ilusões e desilusões, em seus sonhos e fantasias. ‘O que perturba e alarma o homem’, diz Epicteto, ‘não são as coisas, são suas opiniões e fantasias a respeito das coisas’”. (CASSIRER, 1972a, p. 50).

fortalece esta rede. Já não é dado ao homem enfrentar imediatamente a realidade; não pode vê-la, por assim dizer, face a face²⁰⁵.

Na conclusão de Cassirer, com o sistema simbólico, a definição clássica de homem pode ser corrigida e ampliada. A racionalidade humana e todas as formas de sua vida cultural são simbólicos. “Portanto, em lugar de definir o homem como um *animal rationale* [Sic], deveríamos defini-lo como um *animal symbolicum* [Sic]”²⁰⁶. E assim, por essa diferença, abriu-se ao homem o caminho da civilização, mas não apenas isso. Abriu-se-lhes, alegoricamente iluminados com luz solar, um novo plano de realidade e um nível de conhecimento somente acessíveis a partir da perspectiva simbólica.

Sem o simbolismo, a vida do homem seria semelhante à dos prisioneiros da famosa caverna de Platão. Ficaria encerrada dentro dos limites de suas necessidades biológicas e de seus interesses práticos; não encontraria acesso ao “mundo ideal”, que lhe descortina de todos os lados, a religião, a arte, a filosofia, a ciência²⁰⁷.

Liturgia e símbolo não se confundem. Sendo conceitualmente diferentes, podemos dizer que o símbolo está para a linguagem como possibilidade de expressão das realidades espirituais, assim como a liturgia está para a sacralidade da manifestação de Deus realizada no ordenamento do culto. Somente a liturgia pode conduzir os rituais e repetir os atos divinos que Cristo realizou e ordenou à sua Igreja. Somente o símbolo pode dar conta de expressar aquilo que na compreensão humana ultrapassa a existência física e alcança o espiritual. Símbolo e liturgia, por isso, se complementam, unificando corpo e alma.

O símbolo como quinta-essência da unidade entre o espiritual e o material perde-se onde ambos se separam, onde o mundo se divide de modo dualista em espírito e corpo, em sujeito e objecto. Guardini estava profundamente convicto de que o homem é espírito no corpo e corpo no espírito e que, portanto, a liturgia e o símbolo o levam à essência de si mesmo, conduzindo-o finalmente à verdade através da adoração²⁰⁸.

1.2.3 Mística e simbologia

Coube ao Pseudo-Dionísio, o Areopagita, fixar “de uma vez por todas a problemática mística”²⁰⁹. Embora não escape a críticas, seu ensino tem sobrevivido aos séculos. Seu pensamento, embora não seja completo, nem de todo irrefutável, tornou-se um parâmetro

²⁰⁵ CASSIRER, 1972a, p. 50.

²⁰⁶ CASSIRER, 1972a, p. 51.

²⁰⁷ CASSIRER, 1972a, p. 74.

²⁰⁸ BENTO XVI, 2010, não paginado.

²⁰⁹ BERNARD, 2005, p. 60.

quando os autores buscam situar sua própria abordagem em torno da teologia mística. Permanece também com um parâmetro quando os que buscam a vida mística querem esclarecer seu caminho.

Sua *Teologia mística* torna-se obra fundamental, na qual se inspira toda a mística medieval, de → Boaventura a → Tomás de Aquino. Mas sua influência continua ao longo dos séculos: → João da Cruz se inspirará nele quando falar da noite escura, enquanto que → Teresa de Ávila recuperará dele o tema do sofrimento de Deus²¹⁰.

Neste ponto, em face do objetivo de chegarmos a uma correlação simbólica com a mística, vamos seguir as ideias mestras de Dionísio, em número de três, conforme relacionadas por Bernard²¹¹.

A primeira trata do duplo conhecimento de Deus. Aparecem lado a lado o conhecimento obtido pelo estudo da tradição e das Escrituras e o recebido por inspiração. Se o estudo implica exegese, a inspiração levanta a questão da mística na prática da fé cristã, que implica experimentação.

A segunda ideia geral em Dionísio é a de conhecimento objetivo e processo místico. Trata, na verdade, de dois aspectos complementares do conhecimento por inspiração. No primeiro, de caráter objetivo, Dionísio aponta que os mistérios divinos estão ocultos nas trevas e no silêncio. “Todos os místicos farão a descoberta de realidades ocultas, em termos não só de conhecimento, mas também de busca unitiva. Em seguida, a expressão paradoxal: trevas e luz resplandecente”²¹². Esse processo situa-se no plano do conhecimento e deve ser superado. Para Dionísio, é preciso transpor tanto a esfera do sensível quanto tudo que for inteligível ou produzido pelo espírito. O segundo aspecto é que esse esforço afeta também a alma, que deve ser capaz de uma saída livre e absoluta. Na tradição ocidental que inspira Dionísio, essa saída da alma é entendida nos aspectos moral e ontológico. Bernard²¹³ cita São João da Cruz como exemplo. Para ele, Deus está escondido na alma. “Para achá-lo, deve, portanto, sair de todas as coisas segundo a inclinação e a vontade, e entrar em sumo recolhimento dentro de si mesma, considerando todas as coisas como se não existissem” (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 596)²¹⁴. Ou então, quando a alma já se encontra purificada e sossegada, dá-se um movimento mais geral.

Podemos então declarar como segue, em que a alma diz: em pobreza, desamparo e desarrimo de todas as minhas apreensões, isto é, em obscuridade do meu

²¹⁰ LILLA, 2003, p. 328.

²¹¹ BERNARD, 2005, p. 54-58.

²¹² “Tutti i mistici faranno la scoperta di realtà nascoste, termine non solo di conoscenza ma anche di ricerca unitiva. E poi l'espressione paradossale: tenebre e luce splendente.” (BERNARD, 2005, p. 56, tradução nossa).

²¹³ BERNARD, 2005, p. 56.

²¹⁴ JOÃO DA CRUZ. Obras completas. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 596. Cântico Espiritual, Canção I, Parágrafo 6.

entendimento, angústia de minha vontade, e em aflição e agonia quanto à minha memória, permanecendo na obscuridade da pura fé, - que é na verdade noite escura para as mesmas potências naturais - só com a vontade tocada de dor e aflições, cheia de ânsias amorosas por Deus, saí de mim mesma. Saí, quero dizer, do meu baixo modo de entender, de minha fraca maneira de amar, e de meu pobre e escasso modo de gozar de Deus, sem que a sensualidade nem o demônio me tenham podido estorvar (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 492-493)²¹⁵.

A teologia negativa é a terceira ideia mestra e deve ser destacada por ser essencialmente dionisiana: “Deus, não sabemos o que é, mas apenas que é; toda teologia deve integrar este sentido de negação no que diz respeito ao conhecimento de Deus”²¹⁶. Para o contexto do nosso estudo, embora Dionísio possa ter simplesmente identificado teologia mística com teologia negativa, o importante é a articulação que ele faz de sua teologia mística com as teologias conceitual e simbólica, como pontua Bernard²¹⁷:

Ao seu gênio especulativo não escapou nem mesmo o fato de que para elaborar um discurso sobre Deus que não seja demasiado incompleto, é necessário recorrer a diferentes abordagens: a teologia conceitual ou dialética, a teologia mística e a teologia simbólica. A obra reivindicada a Dionísio sobre este assunto, a *Teologia simbólica*, não chegou até nós²¹⁸.

Com Pseudo-Dionísio, o Areopagita, e sua doutrina mística, portanto, retornamos às raízes do ensino sobre a linguagem simbólica cristã. Nele, a transcendência absoluta é expressa principalmente pelo símbolo das trevas. “Possamos também nós penetrar nessa Treva mais luminosa que a luz e, renunciando a toda visão e a todo conhecimento, possamos assim ver e conhecer que não se pode nem ver nem conhecer Aquele que está além de toda visão e de todo conhecimento!”²¹⁹. Nesse movimento, ao adentrarmos às Trevas, as palavras e os pensamentos cessarão. Todavia, em virtude do abandono e da renúncia, estaremos diante do verdadeiro conhecimento e da verdadeira visão. Essa compreensão dionisiana será importante em nossa leitura de Bernard²²⁰, especialmente quanto à sua abordagem de Jo 1,4-5, onde descreve a

²¹⁵ Noite Escura, Livro II, Capítulo IV, Parágrafo 1.

²¹⁶ “Dio, non si sa ciò che è, ma soltanto che è; ogni teologia deve integrare questo senso della negazione in ciò che concerne la conoscenza di Dio.” (BERNARD, 2005, p. 57, tradução nossa).

²¹⁷ BERNARD, 2005, p. 63.

²¹⁸ “Al suo genio speculativo non è neppure sfuggito il fatto che per elaborare un discorso su Dio che non sia troppo incompleto bisogna utilizzare diversi approcci: la teologia concettuale o dialettica, la teologia mistica e la teologia simbolica. L'opera rivendicata a Dionigi su questo tema, la Teologia simbolica, non ci è pervenuta.” (BERNARD, 1996, p. 152, tradução nossa). Nessa citação, Bernard faz referência ao seu artigo intitulado “Les formes de la théologie chez Denys l'Aréopagite”. *Gregorianum*, n. 59, p. 39-69, 1978, onde apresenta um capítulo sobre teologia simbólica (p. 60-66). Nele, explica que embora o tratado do Areopagita sobre teologia simbólica não tenha sido preservado, ele é suficientemente referenciado em seus demais escritos, de formas explícitas ou implícitas, demonstrando uma teologia rica e coerente.

²¹⁹ PSEUDO-DIONÍSIO, O AREOPAGITA. *Obra completa*. São Paulo: Paulus, 2004. (Educadores da humanidade). p. 132. A Teologia Mística, Capítulo 2, [1025 B].

²²⁰ BERNARD, 1984, p. 225-226.

conjunção de vida e luz em Cristo. Nesse sentido, simbolicamente, Dionísio nos deixa uma definição exemplar: “A Treva divina é a ‘Luz inacessível’ onde se diz que ‘Deus habita’ (I Tim 6,16)”²²¹.

O tema das trevas na leitura de Bernard tem outro importante referencial em São João da Cruz. Em sua obra *Noite escura*, o santo doutor expõe as noites passivas do sentido e do espírito, que são um caminho de purificação da alma para receber a comunicação plena do amor divino. Esse caminho espiritual deve levar à perfeição e, assim, à união mística com Deus. Como relato de sua experiência mística, esse escrito oferece uma doutrina original e segura para a vida espiritual.

Nesta noite escura começam a entrar as almas quando Deus as vai tirando do estado de principiantes – ou seja, o estado dos que meditam, - e as começa a pôr no dos aproveitados ou proficientes – que é já o estado dos contemplativos – a fim de que, passando pela noite, cheguem ao estado dos perfeitos – o da divina união da alma com Deus (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 441)²²².

Do ponto de vista do simbolismo, a *Noite escura* é generosa. Relatar o caminho da união de amor com Deus exigirá uma profusão de figuras e símbolos que traduzam a admirável glória com que Deus se manifesta. É nesse sentido que os místicos sofrem a enfermidade da linguagem²²³. Quando acontece o despertar de Deus na alma, de tal plenitude divina ela é preenchida, que não haveria termos para expressar seu enlevo. Na explicação de São João da Cruz, “é de todo indizível o que a alma conhece e sente da grandeza de Deus neste despertar. Trata-se, com efeito, de uma comunicação da excelência de Deus à substância da alma”. Essa experiência do amor total e recíproco de Deus encontra “uma imagem sugestiva no amor matrimonial, com suas fases prévias: enamoramento, busca ansiosa, noivado ou compromisso, matrimônio. A esse “esponsório espiritual”, entretanto, não se chega sem atravessar ânsias e dores, na completa aridez da noite escura. Por ora, destacaremos o símbolo noturno por seu contraste com a luz divina, que embora também possa ser chamado de treva, no sentido de sua inacessibilidade, se correlaciona com a vida em plenitude somente alcançável em Deus. Esse fato coloca-nos na centralidade da leitura de Bernard nesta pesquisa, cujo ápice se dará na compreensão de Deus como luz e vida (Jo 1,4). Outros místicos e autores importantes no ensino do caminho da espiritualidade, da experiência de Deus e de sua linguagem simbólica serão abordados principalmente no capítulo seguinte.

²²¹ PSEUDO-DIONÍSIO, O AREOPAGITA. *Obra completa*. São Paulo: Paulus, 2004. (Educadores da humanidade). p. 292. Cartas, [1073 A] V. – A Doroteu, ministro.

²²² Noite Escura, Livro I, Capítulo I, Parágrafo 1.

²²³ RUIZ, Federico. *Místico e mestre São João da Cruz*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 291.

Conclusão

Ao longo deste capítulo, exploramos os pressupostos da linguagem simbólica como experiência de Deus, as relações entre símbolo e liturgia e a fundamentação da mística. Partimos preliminarmente da apresentação da biografia e da obra de Charles André Bernard e de uma contextualização de sua teologia simbólica. Em seguida, abordamos o conceito de símbolo, suas caracterizações, ambiguidades e correlações, tanto em Bernard como em alguns outros autores, tais como Tillich, Ricoeur, Croatto, Girard, Cassirer, Chauvet, Sesboüe e Panikkar. Nessa mesma parte do estudo, por conseguinte, apresentamos outras estruturas correlatas ao símbolo, representadas pelo sinal, alegoria, mito, metáfora e rito.

Dos autores acima mencionados, queremos destacar três: primeiro, o próprio Bernard. Sua caracterização geral dos símbolos estabelece as bases para o entendimento da própria palavra símbolo, aquela realidade que pode dar significado a outra realidade superior. É assim, por exemplo, que o céu se torna morada de Deus e a água símbolo de vida. Mas o símbolo transcende ainda mais, de forma que podemos compreender de súbito a imagem de Jesus como pão da vida e luz do mundo. O segundo autor é Paul Ricoeur, com sua célebre afirmação de que “os símbolos dão a pensar”. Com essa abertura à reflexão, Ricoeur nos diz que o símbolo nos apresenta por si mesmo um significado. Todavia, essa doação é para ser pensada, tudo deve ser iniciado e reiniciado na dimensão do pensamento. Diante de tal complexidade, Ricoeur remete-nos à reflexão com os estudos de Mircea Eliade, Carl Gustav Jung, Sigmund Freud e Gaston Bachelard. O terceiro autor que destacamos é Raimon Panikkar, e por uma afirmação muito simples: o símbolo não é objeto de hermenêutica, não se deixa interpretar. Ou seja, o símbolo é para ser compreendido ou não²²⁴.

Outro ponto importantíssimo neste capítulo é o da relação entre símbolo e liturgia. Bernard está atento ao fato de que a linguagem simbólica é fundamental na liturgia. Não escapa à sua sensibilidade teológico-sacerdotal a riqueza do ciclo cíltico-litúrgico. Para ele, está claro que o simbolismo veiculado pela liturgia resgata a dimensão do sensível em nossa época de racionalismo e técnica. Não obstante, ele também ensina que expressões simbólicas, especialmente as do evangelho de João: “Eu sou a luz do mundo”, “Eu sou o pão da vida” etc., convidam-nos para uma percepção mais elevada e espiritual de Cristo. Conforme explica Lops-Corps, “O estudo do simbolismo sacramental e litúrgico nos apresenta complexidades litúrgicas

²²⁴ PANIKKAR, 2021, p. 245.

extremamente ricas pelo simples fato de que, como explica nosso autor, ‘o símbolo litúrgico tem a tarefa de expressar a totalidade da vida cristã.’²²⁵”.

Em consonância à compreensão de Bernard acerca da relação entre símbolo e liturgia, encontramos os ensinamentos de Romano Guardini, oferecidos em suas diversas obras, e de Francisco, especialmente em sua carta apostólica *Desiderio Desideravi*.

Guardini, há mais de um século, influenciou o movimento litúrgico que precedeu o Concílio Vaticano II, chegando até os dias atuais, passando por Bento XVI e inspirando Francisco. Nesse sentido, Fernandes e Koller publicaram em 2020 um artigo intitulado *O Símbolo em Romano Guardini*. É interessante notar que apenas dois anos depois, em 2022, Francisco apresenta-nos a *Desiderio desideravi*. Ambas as publicações abordam as relações entre símbolo e liturgia. Também reconhecem a importância de Guardini, tanto por seus ensinamentos no campo simbólico, quanto por sua duradoura contribuição à liturgia. Francisco, atualizando a necessidade da formação litúrgica, destaca em Guardini sua afirmação sempre atual de que o homem deve voltar a ser capaz de símbolos. Essa é uma necessidade premente para acesso à linguagem simbólica da liturgia.

A última e densa abordagem foi sobre mística e simbologia. Ficamos com o Pseudo-Dionísio, o Areopagita, a quem coube fundamentar a problemática da mística. Nele, Bernard encontra as três ideias mestras da doutrina mística, que versam sobre o duplo conhecimento de Deus, aquele recebido pelo estudo da tradição e das Escrituras e o recebido por inspiração; conhecimento objetivo e processo místico que, na realidade, são aspectos adicionais do conhecimento por inspiração; e sobre a teologia negativa. Coube ao Pseudo-Dionísio explorar a simbologia da “Treva mais luminosa que a luz”, ou seja, a luz inacessível onde Deus habita. Sua leitura facilitará nossa outra leitura, agora em Bernard, de Jo 1,4-5, onde Cristo é a conjunção de vida e luz.

Ainda no tocante ao tema das trevas, São João da Cruz, com sua *Noite escura* que conduz à plenitude da luz, aparecerá com destaque na obra de Bernard. Este e outros importantes místicos e místicas, bem como autores que influenciaram Bernard, veremos no capítulo a seguir.

²²⁵ “Lo studio del simbolismo sacramentale e liturgico pone di fronte a complessi liturgici estremamente ricchi per il semplice fatto che, come spiega il nostro, ‘il simbolo liturgico ha compito di esprimere la totalità della vita cristiana’.” LOPS-CORPS, Manuel González. Liturgia e simbolica: un aproccio all’opera di Charles André Bernard. In: MUZJ, Maria Giovanna (Org.). *Teologia e mística in dialogo con le scienze umane*. Primo Convegno Internazionale Charles André Bernard. Milano: San Paolo, 2008. p. 138, tradução nossa). Nesta citação, LOPS-CORPS, faz referência direta a BERNARD, 1984, p. 428.

2 A LINGUAGEM SIMBÓLICA COMO EXPRESSÃO TEOLÓGICA NA OBRA *TEOLOGIA SIMBOLICA*, DE CHARLES ANDRÉ BERNARD

Neste capítulo, faremos uma leitura completa do livro *Teologia simbolica*, buscando identificar como Bernard faz a apropriação da linguagem simbólica. Ao escrevê-lo, Bernard discorre, já na introdução, sobre a questão da linguagem, observando que, na teologia espiritual e na mística, a forma de expressão utilizada é a figurada, enquanto a teologia especulativa, baseada na filosofia, cria sua própria linguagem abstrata¹. Sua teologia simbólica, assim, coloca em relevo o aspecto religioso da vida cristã, que precisa da linguagem figurada para expressar-se. Seu objetivo é esclarecer o sentido da atividade imaginativa. Não obstante, lembra que “não se pode dizer que a vida religiosa rejeite qualquer expressão conceitual ou qualquer ideia geral, o que a isolaria de qualquer tentativa de compreensão filosófica”². O problema das relações entre a expressão simbólica e a especulação teológica, portanto, estará sempre no horizonte da reflexão.

Outra característica da teologia de Bernard é sua interdisciplinaridade. Nesse sentido, ele terá reservas quanto a autores racionalistas, buscando orientar-se por uma filosofia atenta à complexidade humana, tendo em vista que ele mesmo, além de estudioso e professor, sempre foi um orientador espiritual muito consciente quanto aos problemas existenciais. Nessa perspectiva, citamos seu livro intitulado *Sofferenza, malattia, morte e vita cristiana*³, onde propõe uma abordagem de perspectiva existencial concreta⁴, levando em consideração que, no confronto com a doença e a morte, a pessoa estará sozinha e sujeita aos condicionantes de sua própria história pessoal. Outra obra é *L'aiuto Spirituale personale*⁵, que trata da direção espiritual, da ajuda, do diálogo e dos principais problemas envolvidos.

A expressão simbólica também não se reduz às pulsões psíquicas humanas vindas do inconsciente, conforme a psicanálise e suas simbolizações. É certo, entretanto, que quando a poesia e a literatura artística, por exemplo, instalaram-se em uma cultura, introduz novos paradigmas à própria humanidade. “Neste ponto o tema do regresso ou da fundação de uma

¹ BERNARD, Charles André. *Teologia simbolica*. Roma: Paolini, 2.ed. 1984. p. 17.

² “Non si può affermare che la vita religiosa respinga ogni espressione concettuale o ogni idea generale, ciò che la isolerebbe da qualsiasi tentativo di comprensione filosofica.” (BERNARD, 1984, p. 18-19, tradução nossa).

³ BERNARD, Charles André. *Sofferenza, malattia, morte e vita Cristiana*. Milano: Paoline, 1990 *apud* SODOR, María Alcira. La filosofia nell’itinerario intellettuale di Charles André Bernard. In: MUZJ, Maria Giovanna (Org.). Teologia e mística in dialogo con le scienze umane. Primo Convegno Internazionale Charles André Bernard. Milano: San Paolo, 2008. p. 44-62.

⁴ “Meglio seguire una prospettiva esistenziale-concreta”. (BERNARD, 1990, p. 9, tradução nossa).

⁵ BERNARD, Charles André. *L'aiuto Spirituale personale*. Roma: Editrice Rogate, 4a.ed. 1994b.

pátria é inseparável dos modelos da Odisseia e da Eneida; graças a eles, o homem adquire uma consciência mais aguda da própria vida”⁶.

Ainda no contexto da introdução, Bernard explica como elaborará metodologicamente seu estudo sobre a teologia simbólica. Essa perspectiva é desdobrada imediatamente no primeiro capítulo, onde começa por estudar as diversas representações simbólicas e determinar suas fontes. Faz ainda a introdução da definição dos grandes arquétipos simbólicos da instância religiosa, em especial da tradição judaico-cristã, mas fechando com a singularidade cristã em seu plano teológico, como palavra sobre Deus e palavra sobre a relação com Deus.

A esse primeiro capítulo seguirão outros oito, agrupados em três partes também metodologicamente adequadas. Uma brevíssima conclusão denominada como “Apocalipse”, remetendo para a transfiguração do cristão, conclui a obra. Para simples visualização, descrevemos abaixo, de forma resumida, o índice geral do livro *Teologia simbolica*. Em seguida entraremos na leitura pormenorizada de cada parte e capítulo, tendo em vista nosso objetivo de demonstrar como Bernard faz a apropriação da linguagem simbólica através de sua teologia.

Índice Geral do livro *Teologia simbolica*

Parte I – A atividade simbólica

Capítulo I: O campo simbólico

Capítulo II: O movimento para o espírito

Capítulo III: Símbolo e busca de Deus

Parte II – Simbólica da busca de Deus

Capítulo IV: A busca do Reino

Capítulo V: Luz e vida

Capítulo VI: Consumação

Parte III – A transformação simbólica

Capítulo VII: A dinâmica da imagem

Capítulo VIII: Símbolo e encarnação

Capítulo IX: A eficácia simbólica

Conclusão: Apocalipse

⁶ “Ormai il tema del ritorno a casa o della fondazione di una patria è inseparabile da modelli dell’Odissea e dell’Eneide; grazie ad essi l’uomo acquista una coscienza più acuta della propria vita.” (BERNARD, 1984, p. 19, tradução nossa).

2.1 Parte I – A atividade simbólica

A primeira parte, conforme explica Bernard, é mais teórica e faz uma análise da estrutura e do significado da atividade simbólica, tendo em vista ser um campo novo para muitos e que exigirá esforço para compreensão. “No entanto, este esforço será recompensado com a aquisição de novas riquezas: a valorização da expressão simbólica ajudará a renovar a expressão da vida cristã e levará a uma compreensão mais profunda de muitos textos da Sagrada Escritura e dos místicos”⁷. Além disso, com uma melhor compreensão dos símbolos, será possível recuperar valores espirituais frequentemente esquecidos. Nesse contexto, o tema da beleza se apresentará com vigor, trazendo à vida espiritual abertura ao sentido estético. Uma carga afetiva, decorrente da consciência da vida no mundo, completará o círculo da atividade simbólica.

Sobre a importância da apresentação do tema da beleza na atividade simbólica, tão vivamente exposto por Bernard, bem como da centralidade do Evangelho de João em sua teologia simbólica, lembramos a frase de Fiodor Dostoievski no romance *O Idiota*: “A beleza salvará o mundo”⁸. Tal era a força e a complexidade dessa afirmação, que antes mesmo de começar a escrever o livro, Dostoievski explicou por carta à sua sobrinha Sofia Ivánova:

A ideia principal do romance é retratar um homem positivamente belo. Não há coisa mais difícil no mundo, e isso é especialmente verdade nos tempos de hoje. Todos os escritores – não apenas os nossos, mas também os europeus – que tentaram algum dia retratar o *positivamente* belo acabaram desistindo. Porque se trata de uma tarefa infinita. O belo é um ideal e esse ideal, quer seja o nosso quer o da Europa civilizada, ainda está longe de ser alcançado. Somente uma figura no mundo é positivamente bela: é Cristo, de modo que o fenômeno dessa figura ilimitadamente, infinitamente boa já é em si um milagre infinito. (Todo o Evangelho segundo São João é uma afirmação disso; ele descobre todo o milagre somente na Encarnação, na manifestação apenas do belo)⁹.

A questão da beleza, bem como da infinita bondade divina manifesta na Encarnação, desafiam a compreensão humana. Apontam, assim, para a necessidade da elaboração de simbolismos que exigirão uma linguagem própria, que nos conduzirá a níveis mais elevados de

⁷ “Questo sforzo però verrà ricompensato con l'acquisizione di nuove ricchezze: la valorizzazione dell'espressione simbolica aiuterà a rinnovare l'espressione della vita cristiana e porterà a una comprensione più profonda di molti testi della Sacra Scrittura e dei mistic.” (BERNARD, 1984, p. 12, tradução nossa).

⁸ BOFF, Leonardo. “A beleza salvará o mundo”: Dostoievski nos ensina como. *Leonardo Boff, Ética/Ecologia/Educação/Espiritualidade/Religião*, 27 abr. 2014. Disponível em <https://leonardoboff.org/2014/04/27/a-beleza-salvara-o-mundo-dostoievski-nos-ensina-como/>. Acesso em: 11 abr. 2023.

⁹ FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os anos milagrosos*. São Paulo: Edusp, 2013. p. 362. (Itálico do autor).

significação da realidade espiritual. Dessa forma, com essa breve introdução, passaremos à análise dos capítulos do livro *Teologia simbolica*.

2.1.1 Capítulo I: O campo simbólico

No campo da metafísica, a consciência primitiva é simbólica desde o começo. Em seu impulso espiritual, “a consciência humana, desde suas origens, recorreu a criações míticas e produções artísticas que utilizavam o símbolo”¹⁰. No entanto, em nossos dias, negando essa primeira consciência, procuramos eliminar a consciência simbólica original.

Foram os filósofos, com suas reflexões radicais, que nos deram a possibilidade de preservar a consciência simbólica e, assim, vamos nos manter em busca de uma sabedoria que abranja nossas exigências espirituais. Procurando explicar o homem e o mundo, desde Pitágoras e Heráclito, Sócrates e a metafísica platônico-aristotélica, que coloca o homem como centro e no dever de se conhecer plenamente, os filósofos mantiveram-nos perante os processos dialéticos.

É Platão quem faz uma leitura do homem a partir dos dados de sua existência. Em vista disso, ele reconhece a mentalidade primitiva que admitia a existência de um primeiro dom que poderia ser chamado de divino. Esse sentido possibilitava aos primitivos uma atitude de submissão a um absoluto superior, bem como de integração à natureza e ao cosmos. E são os mitos platônicos que se projetarão de forma escatológica. Também nele, Deus aparece como juiz soberano e justo sobre todas as ações humanas. Postulando a imortalidade da alma, segundo Platão, para sermos plenamente felizes, devemos viver de forma correta e irrepreensível, imitando a Deus, esse sim, a medida de todas as coisas.

Mas o que significa a consciência mítica? Bernard mesmo responde a essa pergunta: “A consciência mítica traduz a experiência direta do homem no mundo. Sendo participação e implicação no processo cósmico, o mito precederia qualquer dissociação da consciência reflexiva”¹¹. Não obstante, essa consciência mítica já implica uma consciência no mundo, embora ainda em harmonia com o mundo.

Se em Platão os discursos míticos se referiam a uma unidade perdida ou esperada, os poetas dizem sobre a experiência de ser e o sentido da vida. Neste ponto, “o mito se converte

¹⁰ “la coscienza umana ha fatto appello fin dalle origini a creazioni mitiche e a produzioni artistiche che utilizzavano il simbolo”. (BERNARD, 1984, p. 23, tradução nossa).

¹¹ “La coscienza mitica traduce l’esperienza diretta dell’uomo nel mondo. Essendo partecipazione e implicazione nel processo cosmico, il mito precederebbe ogni dissociazione della coscienza riflessiva.” (BERNARD, 1984, p. 27, tradução nossa).

em símbolo propriamente dito. A consciência simbólica situa-se, portanto, a meio caminho entre a consciência mítica e a consciência reflexiva”¹², objetivando dar expressão do trajeto realizado por uma consciência aberta, em direção a um sentido transcendente.

Ao estudar o senso metafísico do símbolo, passando por seu alcance antropológico global, chegamos ao problema da interpretação psicanalítica, que renova a compreensão simbólica.

Na perspectiva de Sigmund Freud, os símbolos fazem parte da expressão onírica e permitem encontrar o sentido oculto dos sonhos, cujas dramatizações representam pulsões, desejos e complexos. Para o pensamento freudiano, nesse sentido, a censura restringe as imagens ilícitas ou impróprias, impondo a via da simbolização. “Esta seria a origem comum dos sonhos, produções estéticas ou representações religiosas”¹³. Freud, todavia, não confunde a atividade da censura com a criação de símbolos, pois, “ainda que não houvesse censura de sonhos, não seriam facilmente inteligíveis para nós, de vez que ainda teríamos de nos defrontar com a tarefa de traduzir a linguagem simbólica dos sonhos para a de nosso pensamento desperto”¹⁴.

Nesse plano da linguagem simbólica, Bernard levanta uma questão importante na sua pesquisa, uma vez que Freud, conforme acima, pretende traduzi-la para o pensamento desperto, imaginando que esta seja a linguagem autêntica: “E se a linguagem simbólica possuísse seu próprio significado em si mesma?”¹⁵. Bernard constata, com certa ironia, que Freud, em um texto de sabor junguiano, intuiu essa possibilidade:

O campo do simbolismo é imensamente amplo e o simbolismo onírico constitui apenas pequena parte dele: na verdade, não conduz a nenhum objetivo útil atacar o problema a partir dos sonhos. Muitos símbolos que são comumente usados em outros contextos aparecem no sonho muito raramente, ou absolutamente não aparecem. Alguns símbolos oníricos não podem ser encontrados em todas as áreas, porém, como os senhores viram, apenas num ou outro lugar. Tem-se a impressão de que nos defrontamos aqui com um modo de expressão antigo, porém extinto, cujas diferentes partes sobreviveram em diferentes campos de fenômenos, uma parte somente aqui, outra somente ali, uma terceira parte, talvez, com suas formas ligeiramente modificadas, em diversas áreas. E nisso, recordo-me da fantasia de um interessante paciente psicótico que imaginou uma ‘linguagem básica’ da qual todas essas relações simbólicas seriam resíduos¹⁶.

¹² “il mito si converte in simbolo propriamente detto. La coscienza simbolica si colloca quindi a mezza strada fra la coscienza mitica e quella riflessiva”. (BERNARD, 1984, p. 28, tradução nossa).

¹³ “Sarebbe questa l'origine comune dei sogni, delle produzioni estetiche o delle rappresentazioni religiose”. (BERNARD, 1984, p. 32, tradução nossa).

¹⁴ FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias sobre psicanálise* (Partes I e II) (1915-1916). Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. XV. (Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud). p. 170.

¹⁵ “E se il linguaggi simbolico possedesse il proprio valore in se stesso?” (BERNARD, 1984, p. 33, tradução nossa).

¹⁶ FREUD, 2006, v. 15, p. 167-168.

De fato, coube a Carl Gustav Jung, a partir das indicações de Freud, alargar o campo da linguagem simbólica, renovando e ampliando seu significado. Tendo estudado alquimia, Jung tinha percebido que seu simbolismo se fundava em diversos níveis de realidade, e que sua linguagem escondia uma correspondência entre o mistério da religião e o campo psicológico individual. Para a alquimia, o campo da sexualidade, tão importante para Freud, era apenas um composto das manifestações da realidade, onde tudo se transforma, unifica, morre e renasce. Nesse sentido transformativo, Jung considera que a principal correspondência à linguagem simbólica é o processo de individuação¹⁷.

Sobre a afetividade no campo simbólico, Bernard traz o ensinamento de Robert Desoille (1890-1966), psicoterapeuta de inspiração junguiana, que atribui aos símbolos o valor afetivo, com sua correspondente ressonância. Para Desoille, “podemos, portanto, definir a imagem simbólica como o meio pelo qual o inconsciente representa para a consciência uma situação, vivida ou não, para expressar um sentimento vivenciado ou simplesmente possível”¹⁸. Mas tal é a importância da afetividade que é preciso aprofundar sua compreensão.

Bernard entende que “a atividade simbolizadora deve ser considerada sob dois aspectos. Por um lado, refere-se a um conteúdo figurativo que pertence à ordem da representação; por outro, pressupõe uma situação afetiva que explica seu dinamismo e significado”¹⁹. Dessa forma, o símbolo ultrapassa a forma meramente conceitual, como muitas vezes foi considerado pela psicanálise clássica. Sua carga de afetividade é determinante no dinamismo psíquico. O exemplo colocado por Bernard, retomando Desoille, é o ato sexual, que pode gerar sentimentos de plenitude ou depressão²⁰, conforme a disposição individual. Essa direcionalidade de forças interessa à espiritualidade.

Esta é uma consideração importante do ponto de vista da vida espiritual; de facto, consoante se aceite ou se rejeite a existência de um dinamismo propriamente espiritual, serão atribuídos valores opostos a pensamentos ou situações: por exemplo, quem rejeita o sentido religioso reduzirá a instância religiosa ao mascaramento de uma instância sexual; quem, ao contrário, possui um profundo senso religioso, encontrará na sexualidade um símbolo de comunhão. Para colocar a questão em termos mais

¹⁷ “A individuação, em geral, é o processo de formação e particularização do ser individual e, em especial, é o desenvolvimento do indivíduo psicológico como ser distinto do conjunto, da psicologia coletiva. É, portanto, um *processo de diferenciação* que objetiva o desenvolvimento da personalidade individual”. JUNG, Carl Gustav. *Tipos psicológicos*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2011d. v. 6. (Obra Completa). p. 467, n. 853.

¹⁸ “Possiamo dunque definire l’immagine simbolica come il mezzo tramite il quale l’inconscio rappresenta alla coscienza una situazione, vissuta o meno, per esprimere un sentimento vissuto o semplicemente possibile.” (DESOILLE, Nuttin Joseph R. *Le rêve éveillé em psychothérapie*. P.U.F.: Parigi, 1945. p. 289 *apud* BERNARD, 1984, p. 35-36, tradução nossa).

¹⁹ “L’attività simbolizzante deve essere considerata sotto due aspetti. Da un lato essa si riferisce a un contenuto figurato che appartiene all’ordine della rappresentazione; dall’altro presuppone una situazione affettiva che ne spiega il dinamismo e il senso.” (BERNARD, 1984, p. 36, tradução nossa).

²⁰ DESOILLE, *op. cit.*, p. 295 *apud* BERNARD, 1984, p. 37.

técnicos, poderíamos dizer que, no primeiro caso, a aspiração religiosa é apenas o sintoma de uma pulsão insatisfeita; na segunda, a tensão pela união sexual aparece como símbolo de um desejo fundamental de uma essência religiosa; e este aspecto não esvazia de forma alguma a realidade biopsicológica²¹.

Tendo em vista que o processo espiritual é mais conhecido pelas fases de purificação, iluminação e união, podemos perguntar por sua correlação simbolizante²². Ocorre que a atividade simbolizante do sujeito obedece aos esquemas organizadores inconscientes chamados de arquétipos, conforme demonstrado por Jung, que os concebeu fora da psique, mas ainda de caráter psicoide, numa instância que chamou de inconsciente coletivo. Esse mecanismo permanece inconsciente mesmo quando entra em contato com o consciente e permite que os arquétipos se traduzam em símbolos. Bernard destaca a definição em Jung:

Ela (a alma) cria símbolos cuja base é o arquétipo inconsciente e cuja imagem aparente provém das ideias que o consciente adquiriu. Os arquétipos são elementos estruturais numinosos da psique e possuem certa autonomia e energia específica, graças à qual podem atrair os conteúdos do consciente a eles adequados²³.

Esse mecanismo organizador inconsciente atua primordialmente atraindo aquilo que é mais comum na consciência humana, nas esferas do bem e do mal. “Assim, a luta das trevas e da luz simboliza a do bem e do mal e é dramatizada na forma da luta do herói com o dragão, do demiurgo com o caos primitivo, etc”²⁴. Essa simbologia da luta entre a luz e as trevas será muito importante e terá centralidade na apropriação da linguagem simbólica na teologia de Charles André Bernard. Em função disso, por ora, prosseguiremos em seu caminho de estudar a simbólica religiosa aplicada à vida espiritual, que entre seus muitos aspectos, implica a autorrealização. Nesse ponto, Bernard adverte contra reduções de compreensão do processo.

Entendida como uma busca pela integração e unidade da personalidade, a vida espiritual pode ser reduzida ao esquema de autorrealização. Não é de todo necessário aqui restringir a compreensão desta última expressão ao seu sentido estritamente

²¹ “È questa una considerazione importante dal punto di vista della vita spirituale; infatti, a seconda che si accetti o si respinga l'esistenza di un dinamismo propriamente spirituale, si attribuiranno valori opposti a pensieri o a situazioni: ad esempio chi respinge il senso religioso ridurrà l'istanza religiosa al mascheramento di un'istanza sessuale; chi al contrario possiede un senso religioso profondo scoprirà nella sessualità un simbolo di comunione. Per esprimere la questione in termini più tecnici, potremmo dire che, nel primo caso, l'aspirazione religiosa non è che il sintomo di una pulsione inappagata; nel secondo la tensione verso l'unione sessuale appare come il simbolo di un desiderio fondamentale di essenza religiosa; e questo aspetto non svuota affatto la realtà bio-psicologica.” (BERNARD, 1984, p. 37, tradução nossa).

²² BERNARD, 1984, p. 38

²³ JUNG, Carl Gustav. *Símbolos da Transformação*. Petrópolis: Vozes, 2011c. v. 5. (Obra Completa). p. 277, n. 344.

²⁴ “Così la lotta delle tenebre e della luce simboleggia quella del bene e del male e viene drammatizzata nella forma del combattimento dell'eroe con il drago, del demiurgo con il caos primitivo ecc.” (BERNARD, 1984, p. 39, tradução nossa).

junguiano. A autorrealização pode ser aplicada a qualquer forma de vida espiritual que ocorra em um contexto ético-psicológico, como o fazem o budismo e a sabedoria filosófica ou, em um contexto mais propriamente religioso, o hinduísmo e o cristianismo²⁵.

Os símbolos e arquétipos também se relacionam a padrões espaciais. Tendo em vista que estamos tratando de interioridade, e que essa implica uma consciência que se relaciona com o mundo, no qual se expressa e se realiza, temos o referenciamento espacial. “Um primeiro elemento da autorrealização será o movimento de elevação. Para dizer a verdade, esta expressão está ligada a um esquema simbólico tão importante que pode ser considerado constitutivo de todo devir espiritual”²⁶.

Nesse movimento de elevação espiritual, Bernard destaca o domínio das pulsões carnais e se refere a Platão, lembrando que este observava que o homem levanta naturalmente a cabeça ao alto²⁷, “porque somos uma planta celeste e não terrena” (PLATÃO, 2011, p. 207, 90A)²⁸.

Assim como é impossível falar da vida espiritual sem fazer uso do esquema imaginário da ascensão, da mesma forma acontece com a imagem de aprofundamento, porque esses movimentos aparentemente contrários, na verdade, são complementares²⁹. A transcendência em direção ao alto exprime-se pelas imagens do voo, da subida e do êxtase. No movimento complementar, de interioridade, temos o aprofundamento e a concentração. É a procura de Deus dentro da alma, como ensinam os místicos. Bernard traz dois exemplos lapidares desse movimento para o centro da alma: São João da Cruz³⁰ e Santa Teresa d’Ávila³¹.

O mesmo São João da Cruz que descreve a união da alma através de uma elaboradíssima doutrina exposta na *Subida do Monte Carmelo* também precisa recorrer à imagem de aprofundamento para localizar a chama viva de amor que é o Espírito Santo no mais profundo centro de sua alma.

O centro da alma é Deus. Quando ela houver chegado a ele, segundo toda a capacidade de seu ser, e a força de sua operação e inclinação, terá atingido seu último e mais profundo centro em Deus; isto se realizará quando a alma com todas as suas forças

²⁵ “Intesa come ricerca dell'integrazione e dell'unità della personalità, la vita spirituale può essere ricondotta allo schema della realizzazione de sé. Non è affatto necessario, qui, restringere la comprensione di quest'ultima espressione al suo senso strettamente junghiano. La realizzazione di sé può essere applicata ad ogni forma di vita spirituale che si ponga in un contesto etico-psicologico, come fanno il buddismo e la sapienza filosofica o, in un contesto più propriamente religioso, l'induismo e il cristianesimo.” (BERNARD, 1984, p. 40-41, tradução nossa).

²⁶ “Un primo elemento della realizzazione di sé sarà il movimento di elevazione. A dire il vero questa espressione si collega a uno schema simbolico così importante che lo si può considerare costitutivo di ogni divenire spirituale.” (BERNARD, 1984, p. 41, tradução nossa).

²⁷ BERNARD, 1984, p. 41.

²⁸ PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Coimbra: CECH, 2011. p. 207, 90A.

²⁹ BERNARD, 1970, p. 20.

³⁰ BERNARD, 1984, p. 42.

³¹ BERNARD, 1970, p. 22.

compreender, amar e gozar plenamente a Deus. Não havendo chegado a tanto, como sucede nesta vida mortal em que alma não pode ainda unir-se a Deus com a totalidade de suas forças, está sem dúvida no seu centro que é o mesmo Deus, mediante a graça e comunicação que dele recebe; contudo tem ainda força e movimento para ir mais avante, e não está satisfeita, porque, embora se ache no seu centro, não chegou ainda à maior profundidade, e pode penetrar mais adentro na profundidade de Deus (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 833-834)³².

No *Castelo Interior*, de Santa Teresa d'Ávila, Bernard observa que, a exemplo das mandalas da Yoga tântrica, que são representações do mundo com referenciamento ao seu próprio centro, encontramos essa mesma estrutura concêntrica, onde o centro é o lugar da intimidade vital³³, “pois dentro dessa alma há uma morada para o próprio Deus” (TERESA DE JESUS, 1995, p. 567)³⁴. “Consideremos, portanto, que esse castelo tem, como eu disse, muitas moradas, umas no alto, outras embaixo, outras dos lados. E, no centro, no meio de todas está a principal, onde se passam as coisas mais secretas entre Deus e a alma” (TERESA DE JESUS, 1995, p. 442)³⁵.

Sobre a estrutura concêntrica do Castelo Interior, muito bem destacada por Bernard, tendo em vista que se trata da morada de Deus, portanto, o lugar mais importante, observamos que é uma genuína concepção do pensamento simbólico de Santa Teresa, não linear e nem dedutivo. “A coerência desta estrutura do pensamento Teresiano provém do fato de que os símbolos se originam num ponto central e é em relação a este que eles são explicitados”³⁶. Como veremos na consecução desta pesquisa, Bernard utilizará magistralmente essa concentricidade em sua *Teologia simbolica*.

Aos movimentos de subida e aprofundamento, faz-se necessário acrescentar um outro símbolo, aquele do caminho ou da viagem. “Uma vez especificado o projeto espiritual como busca da unidade em função de um absoluto - Deus ou a paz, a imortalidade, a liberdade -, deve-se iniciar a busca”³⁷. Temos aqui o símbolo da jornada heroica, como na Odisseia, cheia de perigos e desafios que caracterizam a aventura em direção à meta. Em sentido espiritual, Bernard ilustra este caminho simbólico com a poesia de São João da Cruz (2000, p. 579):

Buscando meus amores,
Irei por estes montes e ribeiras;
Não colherei as flores,

³² Chama Viva de Amor, Canção I, Parágrafo 12.

³³ BERNARD, 1970, p. 22.

³⁴ TERESA DE JESUS. *Obras completas*. São Paulo: Edições Carmelitanas: Edições Loyola, 1995. Castelo Interior, VII, Capítulo 1, n. 5.

³⁵ Castelo Interior, I, Capítulo 1, n. 3.

³⁶ BONAVVENTURE, 1996, p. 73.

³⁷ “Una volta precisato il progetto spirituale come ricerca dell'unità in funzione di un assoluto - Dio o la pace, l'immortalità, la libertà -, bisogna partire alla ricerca.” (BERNARD, 1984, p. 43, tradução nossa).

nem temerei as feras,
E passarei os fortes e fronteiras³⁸.

Um quarto e último arquétipo espiritual relacionado por Bernard é o do retorno cíclico da realidade, conforme a obra de Mircea Eliade, *o Mito do Eterno Retorno*³⁹. O simbolismo representado é da circularidade, compreendendo o tempo cíclico do ano, com suas estações, a repetir-se indefinidamente.

No sentido cosmológico, é fácil perceber a periodicidade do tempo. As revoluções do sol e as fases da lua são demonstrações disso. Mas, esses ciclos naturais também regulam a vida e morte. “Com efeito, todo o cosmos parece regido por uma lei de morte e vida, de desaparecimento e renascimento”⁴⁰. Conforme Mircea Eliade, desde as sociedades primitivas que o homem adapta seu calendário religioso a uma cosmogonia anual que abrange todo o processo da criação.

Para nós, o fato essencial é que em toda parte existe uma concepção de final e de começo de um período de tempo, baseada na observação dos ritmos cósmicos e que faz parte de um sistema mais abrangente – o sistema de purificações periódicas (cf. expurgos, jejum, confissão dos pecados, etc.) e de regeneração periódica da vida⁴¹.

Ainda no âmbito dos arquétipos espirituais, Bernard relaciona os símbolos religiosos personalizados. Tendo destacado quatro grandes esquemas arquetípicos, ele agora explora de modo especial os símbolos que compõem a elevação e o aprofundamento. Notável é a importância e o enriquecimento dos seus símbolos na vida cristã.

“Ao esquema ascendente corresponde obviamente a figura do Pai”⁴², o Deus celeste, o Senhor de tudo. Desde os mitos da criação, é aquele com quem podemos ter relação de pai e filho. É um pai generoso e bondoso que tudo dispõe aos homens, embora não perca nunca sua característica moral. Nesse sentido, ele se revela à consciência como “Luz e Voz”⁴³. Ele quer que nós também sejamos luminosos, livres e confiantes⁴⁴, embora permaneçamos na condição de filhos. É assim o Pai revelado no Evangelho.

Sobre o símbolo da Mãe como fonte de vida, Bernard recorre primeiro ao sentido das religiosidades cosmobiológicas para explicar o símbolo materno como uma dependência

³⁸ Chama Viva de Amor, Canção I.

³⁹ ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

⁴⁰ “Tutto l'insieme del cosmo, infatti, sembra retto da una legge di morte e vita, di scomparsa e di rinascita.” (BERNARD, 1984, p. 44, tradução nossa).

⁴¹ ELIADE, 1992, p. 57.

⁴² BERNARD, 1984, p. 46.

⁴³ BERNARD, 1984, p. 47.

⁴⁴ BERNARD, 1984, p. 47.

originária, a matriz de onde todo ser se origina, mas também deve se apartar. Prossegue com a interpretação freudiana de procriação e proteção, mas também de opressão. Do ponto de vista junguiano, anota o confronto do inconsciente, representado pela figura da mãe, com o consciente individual, que deverá se separar para se tornar autônomo.

Para introduzir o tema de Maria mãe de Deus, Bernard lembra que, na Nova Aliança, sua figura substitui o símbolo do Espírito, que combina água e ar sob as formas de sopro e vento⁴⁵. Considerando que o espírito de Deus é a origem da criação, Bernard destaca a conjunção de água e sopro do Espírito para uma vida nova, conforme as próprias palavras de Jesus: “quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no Reino de Deus. O que nasceu da carne é carne, o que nasceu do Espírito é espírito. Não te admireis de eu te haver dito: deveis nascer de novo” (Jo 3,5-7)⁴⁶.

De imediato observamos a notável síntese entre o Espírito e a água materna na figura de Maria, a Virgem. A modalidade histórica da encarnação de Cristo atinge aqui um profundo simbolismo. De fato, por mais desconcertante que a imagem da Virgem-Mãe possa ser para uma mentalidade realista, ela, no entanto, faz parte da simbologia primitiva. Ao dizer que a Mãe é Virgem, a mentalidade arcaica quer indicar que, à semelhança da terra, ela produz sozinha o seu fruto; o mistério da vida está oculto no segredo da concepção e só se revela pouco a pouco, até o nascimento; então o homem se encaixa no todo cósmico e participa da vida. No mistério da Encarnação, a concepção de que o Espírito é o princípio significa que uma ‘outra’ vida aparece no mundo, mas sem dela derivar. Em termos dogmáticos, a Vida que nasce da Virgem é uma vida divina. Ou melhor: o ser que dela nasce é uma Pessoa divina⁴⁷.

O símbolo do Filho, aquele do mistério cristão da Encarnação, é então trazido à leitura. Mas, “habitados como estamos ao pensamento cristão, tendemos a considerar esta última figura como completamente singular e alheia a um significado simbólico”⁴⁸. Entretanto, sua riqueza simbólica é complexa e importantíssima na história da humanidade.

Como explica Bernard, o símbolo do filho é aquele do herói humano que representa a situação do homem diante do Absoluto. Seu simbolismo é orientado em três direções. A

⁴⁵ BERNARD, 1984, p. 50.

⁴⁶ BERNARD, 1984, p. 51.

⁴⁷ “Osserviamo subito la sintesi notevole fra lo Spirito e l’acqua materna nella figura i Maria, la Vergine. La modalità storica dell’incarnazione di Cristo raggiunge qui un simbolismo profondo. In effetti, per quanto sconcertante possa essere per una mentalità realistica l’immagine della Vergine-Madre, essa nondimeno fa parte della simbologia primitiva. Dicendo che la Madre è Vergine, la mentalità arcaica vuole indicare che, similmente alla terra, essa produce il suo frutto da se stessa; il mistero della vita è nascosto nel segreto della concezione e non si manifesta che a poco a poco, fino al parto; allora l’uomo si inserisce nel tutto cosmico e partecipa alla vita. Nel mistero dell’Incarnazione, la concezione di cui lo Spirito è il principio significa che una vita ‘altra’ appare nel mondo, ma senza derivare da esso. In termini dogmatici, la Vita che nasce dalla Vergine è una vita divina. Anzi: l’essere che nasce da lei è una Persona divina.” (BERNARD, 1984, p. 51, tradução nossa).

⁴⁸ “Abituati come siamo al pensiero cristiano, tenderemmo a considerare quest’ultima figura come del tutto singolare e senza rapporto con un significato simbolico.” (BERNARD, 1984, p. 51, tradução nossa).

primeira corresponde ao impulso de afirmar-se no mundo; a segunda, ao sentido de bondade e vida, onde tudo pode receber do Pai, podendo morrer e renascer e, a terceira direção retoma o herói humano, “fraco e mutável: seu nascimento doloroso e misterioso será apenas o primeiro momento de um destino que o levará ao ventre da terra para depois ressuscitar”⁴⁹.

No sentido de morte e renascimento, o arquétipo do Filho é ambivalente. Ela lembra o drama da mãe cujo filho morrerá conforme o ciclo da natureza. Falando de si mesmo, Cristo indica seu mistério: “Se o grão de trigo que cai na terra não morrer, permanecerá só; mas se morrer, produzirá muito fruto” (Jo 12,24). Para Bernard, a sabedoria arcaica soube captar muito bem a lei do mistério pascal, a mesma para todos os viventes.

Também nós devemos aceitá-lo, em conformidade com Cristo, por meio do batismo na água fecundada pelo Espírito: ‘Portanto pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova’ (Rm 6,4)⁵⁰.

O fundamental a compreendermos aqui, ensina Bernard, é que “o mistério cristão introduz uma nova dimensão no simbolismo do Filho”⁵¹: que o acontecimento de Cristo é único, de uma vez por todas. O mais importante para os cristãos é entender que o sacrifício de Cristo nem mesmo se refere ao arquétipo de passagem da morte para a vida, mas que agora toda morte, toda páscoa, foi redimida por Ele, como bem enfatizado na Carta aos Hebreus (9,11-12.26-28). Simbolicamente, o mistério de Cristo se junta ao significado simbólico universal, tornando-se Ele mesmo a referência “de uma vez por todas” (Hb 9,12).

Uma quarta e última forma de simbolismo personalizado, colocado por Bernard junto às figuras do Pai, da Mãe e do Filho, é a Esposa⁵². Ela aparece desde os primeiros profetas e chega ao Novo Testamento para aplicar-se à união de Cristo com a Igreja. No Cântico dos Cânticos, aparece o simbolismo da relação pessoal com Deus. No drama dessa relação, estão envolvidos a esposa e o esposo, as companheiras e os companheiros. Orígenes introduz então a alma, “cujo empenho está todo na união e ligação com o Verbo de Deus, e em penetrar no interior dos mistérios da sua sabedoria e da sua ciência, como se fosse na câmara nupcial do

⁴⁹ “debole e mutevole: la sua nascita sofferta e misteriosa sarà soltanto il primo momento di un destino che lo condurrà nel grembo della terra per poi risuscitare”. (BERNARD, 1984, p. 52, tradução nossa).

⁵⁰ “Anche noi dobbiamo accettarla, in conformità a Cristo, mediante il battesimo nell'acqua fecondata dallo Spirito: ‘Per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in un vita nuova’ (Rm 6,4).” (BERNARD, 1984, p. 53, tradução nossa).

⁵¹ “il mistero cristiano introduce una nuova dimensione nel simbolismo del Figlio”. (BERNARD, 1984, p. 53, tradução nossa).

⁵² BERNARD, 1984, p. 54

esposo celeste”⁵³. A partir daí fica estabelecido para toda a tradição espiritual que “a alma é a esposa do Verbo”⁵⁴. Mas Orígenes não é o primeiro a formular uma interpretação do tema.

O Novo Testamento forneceu alguns pontos de apoio para a ideia da alma-esposa: Cristo se apresentou como o esposo (Jo 3,29) e a Igreja como esposa (Ap 21,2-4; 22,17), mas acima de tudo Paulo não teve medo de escrever: ‘Desposei-vos a esposo único, a Cristo, a quem devo apresentar-vos como virgem pura’ (2 Cor 11,2)⁵⁵.

Para a fé cristã, o mistério da encarnação significa que a pessoa do Verbo se inseriu na história humana, tomando-a por completo. E isso enriquece as possibilidades de relações interpessoais, tendo em vista a presença comunicante e transformadora de Jesus. É dessa forma que o símbolo da esposa também é assumido em um novo sentido, como podemos concluir: a Igreja é esposa do Cristo.

De forma geral, a simbólica cristã se conecta à simbólica comum da humanidade. Todavia, explica Bernard, “o símbolo não pretende ser uma especulação sobre Deus ou uma explicação objetivista da situação do homem no mundo”⁵⁶; o que ele procura é encontrar na profundidade humana seus sentidos de vida. Nessa dinâmica, o movimento simbólico vem justamente sustentar o ato de fé.

Quando se coloca o problema da relação entre as estruturas simbólicas universais e o conteúdo da fé, reencontra-se a questão, hoje muito debatida, da relação entre decisão pessoal e assentimento ao texto sagrado. De fato, se a palavra encerrada na Escritura não pertence a uma ordem diferente daquela das outras palavras religiosas da humanidade, então é apenas uma palavra arcaica sobre Deus e não está claro como pode ser normativa para o compromisso pessoal de fé. Este último é de uma ordem diferente e será tanto mais válido quanto mais tiver eliminado toda a estrutura mítica da expressão escritural. O que gostaríamos de ilustrar agora é o seguinte: através da linguagem mítica arcaica, a palavra de Deus chega até nós para determinar autenticamente o conteúdo e o movimento da fé. Através desta linguagem humana, Deus sempre nos fala: a Escritura é a palavra de Deus⁵⁷.

⁵³ ORÍGENES. *Homilias e comentário ao Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Paulus, 2018. (Patrística, 38). p. 77, Livro I – Os beijos do Verbo. Parágrafo 9.

⁵⁴ “L’anima è la sposa del Verbo”. (BERNARD, Charles André. *Il Dio dei misticci. Le vie dell’interiorità*. Torino: San Paolo, 1996. p. 97, tradução nossa).

⁵⁵ “Il Nuovo Testamento forniva alcuni appigli all’idea dell’anima-sposa: Il Cristo si era presentato come lo sposo (Gv 3,29) e la Chiesa come sposa (Ap 21, 2-4; 22,17), ma soprattutto Paolo non aveva temuto di scrivere: ‘Vi ho promessi a un unico sposo, per presentarvi quale vergine pura a Cristo’ (2Cor 11,2).” (BERNARD, 1996, p. 97, tradução nossa).

⁵⁶ “Il simbolo non vuol essere una speculazione su Dio o la spiegazione oggettivistica della situazione dell’uomo nel mondo”. (BERNARD, 1984, p. 58, tradução nossa).

⁵⁷ “Quando si pone il problema del rapporto tra le strutture simboliche universali e il contenuto della fede, si ritrova la questione, tanto dibattuta oggi, de rapporto fra decisone personale e assenso al testo sacro. Se infatti la parola racchiusa nella Scrittura non appartiene a un ordine diverso da quello delle altre parole religiose dell’umanità, allora essa è soltanto una parola arcaica su Dio e non si vede come possa essere normativa per l’impegno personale di fede. Quest’ultimo è di un ordine diverso e sarà più valido, quanto più avrà eliminato tutta la cornice mitica dell’espressione scritturistica. Ciò che vorremmo illustrare ora è questo: attraverso il linguaggio mitico arcaico la parola di Dio giunge fino a noi per determinare in maniera autentica il contenuto e il movimento della fede.

A amplitude da linguagem simbólica nos traz perguntas sobre a fé cristã. De maneira notável, todavia, é o alcance do símbolo que, no entorno de grandes arquétipos, permite-nos respostas para além da linguagem conceitual. “Mesmo sem rasgar o véu que esconde Deus, o símbolo orienta e prefigura o processo espiritual; o símbolo é existencial”⁵⁸. A revelação e a fé têm na linguagem simbólica uma via de expressão que indica para a espiritualidade, num caminho que o próprio Espírito Santo tem iluminado ao longo da história salvífica.

2.1.2 Capítulo II: O movimento para o espírito

Como vimos até agora na dinâmica do campo simbólico, “a atividade simbólica visa orientar a consciência para a realidade, mas sem nunca se desvincular do movimento vital: na ordem religiosa Deus é percebido pela consciência simbólica não como o *ipsum esse subsistens*: ele é o Pai dos céus, a fonte de todas as coisas”⁵⁹.

Na perspectiva cristã, lembra Bernard, o mundo é o lugar da Encarnação reveladora e redentora, onde “toda realidade é um vestígio de Deus”⁶⁰. Como o Espírito Santo está agindo na história do mundo e o faz também através da expressão simbólica, a consciência cristã se acerca da atividade simbólica em seu movimento de busca de Deus.

Toda atividade simbólica repousa no axioma fundamental da correspondência entre a percepção sensível e o que poderíamos considerar como uma substância espiritual além do mundo e já presente nele. Tanto na forma do inteligível quanto na forma do sagrado, essa substância espiritual se oferece à intencionalidade da consciência em busca de seu próprio entendimento⁶¹.

Esse entendimento, segundo Bernard, não muda consideravelmente no plano simbólico quando submetido à subjetividade do pensamento psicanalítico. Nessa linha, destacamos sua visão alinhada à compreensão junguiana: “Mais diretamente de acordo com nossa perspectiva aparece a posição de Jung sobre a autorrealização. E tanto mais essa justaposição se impõe

Per mezzo di questo linguaggio umano Dio ci parla sempre: la Scrittura è parola di Dio.” (BERNARD, 1984, p. 59, tradução nossa).

⁵⁸ “Pur senza lacerare il velo che nasconde Dio, il simbolo orienta e prefigura il processo spirituale; il simbolo è esistenziale.” (BERNARD, 1984, p. 61, tradução nossa).

⁵⁹ “l'attività simbolica si propone di orientare la coscienza verso la realtà ma senza mai staccarsi dal movimento vitale: nell'ordine religioso Dio è percepito dalla coscienza simbolica non come l'*ipsum esse subsistens*: egli è il Padre dei cieli, la sorgente di tutte le cose”. (BERNARD, 1984, p. 63-64, tradução nossa).

⁶⁰ “ogni realtà è vestigio di Dio”. (BERNARD, 1984, p. 64, tradução nossa).

⁶¹ “Ogni attività simbolica si appoggia sull'assioma fondamentale della corrispondenza fra la percezione sensibile e quella che potremmo considerare come una sostanza spirituale al di là del mondo e già presente in esso. Sia sotto la forma dell'intelligibile, sia sotto la forma del sacro, questa sostanza spirituale propone se stessa all'intenzionalità della coscienza in cerca della propria comprensione.” (BERNARD, 1984, p. 64, tradução nossa).

quanto mais Jung insiste no papel do simbólico no processo de integração da personalidade”⁶², conforme cita diretamente.

A Psicologia culmina necessariamente no processo de desenvolvimento que é peculiar à psique e consiste na integração dos conteúdos capazes de se tornarem conscientes. Isto significa que o ser humano psíquico se torna um todo, e este fato traz consequências notáveis para a consciência do eu, que são extremamente difíceis de descrever⁶³.

Esse entendimento de Jung decorre de seus estudos das obras dos alquimistas. Para Jung, o *opus* alquímico não se restringe às transformações químicas, algo semelhante ocorre nos processos de transformação psíquica⁶⁴ direcionados à realização de si, que levam ao processo de individuação. Assim, “a individuação, a realização própria, não é apenas um problema espiritual, e sim o problema geral da vida”⁶⁵. O importante na alquimia eram etapas de transformação, ou seja, o próprio processo. Para a compreensão cristã, o significativo é o valor simbólico dessa realização de si, que aponta para o desvelamento espiritual.

Bernard considera que a vida espiritual não pode fugir a uma semelhante atividade simbólica. Nesse sentido, considera também a possibilidade de que a consciência possa partir de uma concepção metafísica do mundo, embora sejam importantes tanto a presença do mundo quanto um além do mundo. O fato é que a atividade simbólica decorre da condição humana, de tal modo que “o simbolismo, lugar de passagem do sensível ao espiritual, tem o seu fundamento no homem”⁶⁶. A consciência da totalidade, dessa forma, passa pela função espiritual das sensações, as quais remetem a consciência para o mundo exterior.

Considerando a fenomenologia de Merleau-Ponty (1908-1961), Bernard destaca que a percepção é um ato da consciência através do corpo. “Toda atividade da consciência pressupõe um impulso subjetivo e uma relação com o mundo”⁶⁷. Fenomenologicamente, é como acontece na poesia, cujo caminho de significado revela uma modalidade de existência. A expressão simbólica se vale também do que se aplica à criação poética.

Sob a perspectiva genética de Jean Piaget (1896-1980), por sua vez, Bernard relaciona duas características da atividade simbólica. Pela primeira, a criança busca adaptar-se ao mundo

⁶² “Più direttamente in armonia con la nostra prospettiva appare la posizione di Jung sulla realizzazione di sé. E tanto più si impone questo accostamento, in quanto Jung ha insistito sul ruolo della simbolica nel processo di integrazione della personalità.” (BERNARD, 1984, p. 65, tradução nossa).

⁶³ JUNG, Carl Gustav. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2011a. v. 8/2. (Obra Completa). p. 174, n. 430.

⁶⁴ JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia*. Petrópolis: Vozes, 2011b. v. 12. (Obra Completa). p. 258, n. 342.

⁶⁵ JUNG, 2011b, v. 12, p. 135, n. 163.

⁶⁶ “Il simbolismo, luogo di passaggio dal sensibile allo spirituale, ha il suo fondamento nell'uomo.” (BERNARD, 1984, p. 67, tradução nossa).

⁶⁷ “Ogni attività della coscienza presuppone uno slancio soggettivo e un rapporto al mondo.” (BERNARD, 1984, p. 68, tradução nossa).

segundo uma estrutura universal, conforme seu ambiente cultural. Pela segunda característica, que é a ressonância afetiva, a formação dos símbolos acontece a partir dos esquemas afetivos. Quando uma adaptação não é possível, o movimento simbólico busca uma idealização.

Seguindo a própria leitura piagetiana de Bernard, trazemos abaixo, de forma acrescida, sua citação⁶⁸ do texto de Piaget, tendo em vista nossa própria leitura sobre apropriação da linguagem simbólica em Bernard.

O pensamento simbólico é, portanto, a única tomada de consciência possível da assimilação propriamente dita aos esquemas afetivos. É uma tomada de consciência incompleta e, consequentemente, deformante, por falta precisamente daquela acomodação que, pela própria natureza das relações em jogo, falta aos mecanismos cujo pensamento simbólico fornece a expressão. Mas trata-se exclusivamente de uma tomada de consciência e não de um disfarce. É por isso que, ao mesmo tempo em que traduz os esquemas por imagens e não mais por conceitos e relações, como no estado em que se adaptam por equilíbrio com a acomodação, o pensamento simbólico se molda bastante e exatamente sobre a organização ou assimilação recíproca desses esquemas⁶⁹.

Os esquemas afetivos, entretanto, não devem ser separados dos esquemas intelectuais. São João da Cruz, por exemplo, em seu *Cântico Espiritual*, produz esquemas simbólicos elaboradíssimos. Bernard novamente cita Piaget para lembrar que esses esquemas fazem parte de uma mesma e única realidade⁷⁰. Nesse sentido, o pensamento simbólico já contém um esforço de lógica, embora falte-lhe a adaptação.

Passando da consciência perceptiva para o mundo, “encontramos a atividade gestual diretamente simbólica”⁷¹. O exemplo mais explorado por Bernard é a dança, cuja linguagem simbólica possui elaboração sofisticada, podendo expressar desde o encantamento amoroso até a harmonização cósmica, porque a vida espiritual não é alheia aos movimentos e coreografias do corpo. Muitos símbolos pressupõem movimento, seja por gestos, sinais ou sentido figurado, como a escada de Jacó (Gn 28,10-19) e a montanha, por exemplo, que evocam ascensão espiritual.

As construções simbólicas são importantes no campo da espiritualidade na medida em que dão a ideia de itinerário, porque “[...] admitido o padrão primordial do andar, torna-se possível simbolizar o propósito da existência do indivíduo e da humanidade”⁷². Essa

⁶⁸ BERNARD, 1984, p. 70.

⁶⁹ PIAGET, Jean. *A formação do símbolo na criança: imitação, jogo e sonho, imagem e representação*. 4.ed. Rio de Janeiro: LTC, 2017. p. 314.

⁷⁰ BERNARD, 1984, p. 70-71.

⁷¹ “troviamo l'attività gestuale direttamente simbolica”. (BERNARD, 1984, p. 71, tradução nossa).

⁷² “[...] si ammette lo schema primordiale de camminare, diventa possibile simboleggiare lo scopo dell'esistenza dell'individuo e dell'umanità”. (BERNARD, 1984, p. 73, tradução nossa).

perspectiva, explica Bernard, está conforme ao dogma da Encarnação e à compreensão de Cristo como centro da história.

Na ordem do simbólico, considerando o ambiente vital, dois aspectos precisam ser considerados. Primeiro, que a atividade simbólica está relacionada a um impulso vital e, segundo, também serve ao campo da representação. É pelos sentidos corporais que se pode representar o mundo. Mas são a audição e a visão que nos dão a capacidade de construir símbolos. Como bem explica Bernard, é a atividade simbólica, com sua capacidade de representação, que nos possibilita adequar nossa aproximação ao mundo, sendo que o símbolo nos induz a passar do nível de vida elementar a um nível superior. Diz ele, “em outras palavras: o símbolo é conaturalmente suscetível ao significado espiritual”⁷³. Mas, por quê?

Mas por que o homem tenta expressar sua relação vital com o mundo não apenas por meio da ideia geral que dirige sua ação ou sua especulação, mas também por meio do símbolo? Isso ele faz, precisamente, nos mitos, na arte, na religião. Tal atividade universal deve ter uma base sólida e ampla⁷⁴.

A resposta de Bernard é que o homem, do ponto de vista religioso, é o centro da criação. Há uma noção de comunhão e solidariedade entre o homem e o universo que perpassa a história, implicando desde o senso religioso dos primitivos até a modernidade, quando acontece uma reversão. O homem aparece como o transformador e centro do cosmo, submetendo a natureza e se distanciando de todo o simbolismo nela radicado. Não obstante, essa reversão não é absoluta.

A agressão técnica contra a natureza começa a mostrar seus limites. As atuais reivindicações ecológicas são o testemunho de uma nova consciência do sentido do ambiente natural: procura-se um equilíbrio entre os grandes ritmos de reconstituição da natureza e a aventura da sua transformação pelo homem. Esse movimento de reintegração da natureza poderia criar as premissas para uma nova percepção simbólica?⁷⁵

⁷³ “in altre parole: il simbolo è connaturalmente suscettibile di significato spirituale”. (BERNARD, 1984, p. 76, tradução nossa).

⁷⁴ “Ma perché l'uomo cerca di esprimere i sul rapporto vitale con il mondo non soltanto attraverso l'idea generale che orienta la sua azione o la sua speculazione, ma anche attraverso il simbolo? Questo egli fa, appunto, nei miti, nell'arte, nella religione. Un'attività così universale deve possedere un fondamento solido e ampio.” (BERNARD, 1984, p. 76, tradução nossa).

⁷⁵ “L'aggressione tecnica contro la natura comincia a mostrare i suoi limiti. Le rivendicazioni ecologiche attuali sono la testimonianza di una nuova coscienza del senso dell'ambiente naturale: si cerca un equilibrio fra i grandi ritmi di ricostituzione della natura e l'avventura della sua trasformazione ad opera dell'uomo. Che questo movimento di reintegrazione della natura crei le premesse per una nuova percezione simbolica?” (BERNARD, 1984, p. 77, tradução nossa).

Respondendo a essa pergunta, Bernard indica que os símbolos subsistem e apontam poeticamente para um mundo melhor, idealizado conforme o sonho humano de harmonia com a natureza. Caminhando nesse mesmo sentido, temos hoje a Carta Encíclica *Laudato Si*⁷⁶, do Papa Francisco, sobre o cuidado da casa comum. Seu tema levanta perspectivas de uma ecologia integral, nos chamando para a necessidade de uma conversão ecológica que considere o cuidado da vida integrada a toda a Criação. É interessante notar, como aponta o documento⁷⁷, a necessidade do respeito ao simbólico para melhor compreensão das possibilidades relacionais e integradoras da condição humana.

Neste ponto, entrando no plano do direcionamento moral, temos uma orientação axiológica quanto à simbolização, “o espiritual vale mais que o sensível, que se ordena ao primeiro e o simboliza”⁷⁸. A distinção aqui é entre a consciência simbolizante, de natureza ética, e a razão, que transita de modo ambivalente entre o moral e o afetivo.

A ordem ética se manifesta como inspiração de infinitude e pode receber diferentes nomes: “Vida, Beleza, Liberdade, Imortalidade [...]”⁷⁹ O espírito aqui está sempre em movimento de superação. Nessa tensão em direção ao mundo ideal, o simbolismo universal corresponde à luz e às trevas.

Antecipando o Capítulo V, onde o tema Luz e Vida será destacado e posto no centro de seu livro, Bernard já ensina que o Senhor é a luz e a salvação dos fiéis.

Com ousadia, mas simplesmente afirmando assim a fé propriamente cristã, o Evangelho de João reconduzirá a Cristo toda a riqueza do símbolo da luz. Jesus afirma solenemente: ‘Eu sou a luz do mundo’ (Jo 9,5). Semelhante à Sabedoria que chama nas encruzilhadas (Pr 8,2), ou à nuvem que guiou os judeus no deserto, Cristo, Sol da justiça (Ml 3,20), ilumina todos os homens: ‘Quem me segue não anda em trevas, mas terá a luz da vida’ (Jo 8,12). Jesus é o verdadeiro mestre da justiça, e a dimensão divina do seu ser não pode exprimir-se melhor do que com a luz. Deus envolve-se de luz como de um manto: derrama-se sobre o Cristo transfigurado; envolve todos os que participam da luz de Cristo⁸⁰.

⁷⁶ FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato si*: sobre os cuidados coma casa comum. Roma: 2015. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 14 set. 2024.

⁷⁷ FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato si*: sobre os cuidados coma casa comum. Roma: 2015, n. 66, 70, 144, 150 e 235. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 14 set. 2024.

⁷⁸ “*Io spirituale vale di più del sensibile, che è ordinato al primo e lo simboleggia*”. (BERNARD, 1984, p. 78, tradução nossa).

⁷⁹ “*Vita, Bellezza, Libertà, Immortalità [...]*” (BERNARD, 1984, p. 80, tradução nossa).

⁸⁰ “*Arditamente, ma semplicemente affermando in tal modo la fede propriamente cristiana, il vangelo di Giovanni ricondurrà a Cristo tutta la ricchezza del simbolo della luce. Gesù afferma solennemente: ‘Io sono la luce del mondo’ (Gv 9,5). Simile alla Sapienza che chiama ai crocicchi delle strade (Pr 8,2), o alla nube che guidava gli Ebrei nel deserto, Cristo, Sole di giustizia (Ml 3,20), illumina tutti gli uomini: ‘Chi segue me, non cammina nelle tenebre, ma avrà la luce della vita’ (Gv 8,12). Gesù è il vero maestro di giustizia, e la dimensione divina del suo essere non può essere meglio espressa che con la luce. Dio si circonda di luce come di un manto: essa riversa*

Neste ponto, Bernard explica de forma categórica: “No princípio Deus se apresenta como a fonte única de luz e de vida”⁸¹. Assim, também deixa claro que a luz se torna o arquétipo fundamental de vida. Essa luz que resplandece nas trevas está simbolicamente adaptada à nossa consciência vivificante, à nossa compreensão de uma vida plenamente humana e espiritual. A luz contém a orientação para níveis mais elevados, desafiando o coração e a consciência humana.

A orientação para a transcendência, quanto mais intensa, mais torna dinâmica a vida espiritual. Para dar expressão do conjunto de acontecimentos nesse processo, são mais apropriadas a dialética ou simbólica. Particularmente, “na arte e na religião a preocupação dominante é sempre aquela de conferir à vida ordinária um senso transcendente. Para tal escopo será utilizado o símbolo”⁸². Nesse sentido, há uma multiplicação de símbolos para que se possa traduzir a concretude da consciência simbólica.

É preciso, entretanto, por obrigação moral, superar os obstáculos do caminho. Bernard coloca o caso das pulsões carnais, representadas por animais, relacionando como exemplos o centauro, que representa duplicidade animal e divina no homem, e o unicórnio, que representa a pureza, sendo antagônico ao centauro⁸³. Essas imagens antigas permanecem na cultura simbólica, embora a mentalidade moderna seja caracterizada pela divisão do conhecimento, diferentemente da mente antiga, que pensava de modo sacro e via o universo como um corpo total, onde tudo estava interligado e humanizado.

Sobre o problema do senso simbólico na Sagrada Escritura, Bernard faz uma avaliação a partir dos quatro sentidos da Escritura (ST, I, q. 1-43; ST, I, q. 1, a. 10)⁸⁴: “o sentido histórico, o sentido típico (alegórico), o sentido anagógico e o sentido moral permitem fundar toda a vida cristã e a compreensão da fé na palavra de Deus”⁸⁵. A atividade simbolizante, portanto, deve se render a essa exegese.

O sentido histórico abrange a diversidade dos períodos históricos na Bíblia. “E é justamente entre esses períodos que se estabelece uma graduação do que poderíamos chamar de

sul Cristo trasfigurato; avvolge tutti coloro che partecipano alla luce di Cristo.” (BERNARD, 1984, p. 82, tradução nossa).

⁸¹ “In principio Dio si presenta come la sorgente unica di luce e di vita.” (BERNARD, 1984, p. 82, tradução nossa).

⁸² “Nell’arte e nella religione la preoccupazione dominante è sempre quella di conferire alla vita ordinaria un senso trascendente. A tale scopo si farà ricorso al simbolo.” (BERNARD, 1984, p. 86, tradução nossa).

⁸³ BERNARD, 1984, p. 86-87.

⁸⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*: teologia, Deus, Trindade: Parte I, Questões 1-43. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2001. v. 1. p. 153, Questão 1, A doutrina sagrada, Artigo 10.

⁸⁵ “il senso storico, il senso tipico (allegorico), il senso anagogico e il senso morale permettono di fondare sulla parola di Dio l’insieme della vita cristiana e dell’intelligenza della fede”. (BERNARD, 1984, p. 90, tradução nossa).

densidade espiritual dos textos”⁸⁶. Essa densidade aumenta quanto mais o Verbo é incorporado a ela. É assim que, desde o Antigo Testamento, o fiel é conduzido até o Evangelho, à glória de Cristo. “Passamos, diz-nos Orígenes, da sombra da Lei àquela que, em relação à plena luz da vida eterna, é ainda a sombra do Evangelho”⁸⁷. Nesse plano histórico, constitui-se um tríplice plano espiritual que, segundo Bernard, justifica o movimento simbólico na Escritura⁸⁸.

O plano espiritual é constituído pelos outros três sentidos da Escritura: o alegórico ou típico, o anagógico e o moral.

O senso típico nos diz sobre a correspondência entre os períodos históricos. Bernard busca em Santo Irineu a compreensão de que Deus fazia conhecer a salvação em Cristo, a partir de sua atuação na história do povo eleito (IRINEU DE LIÃO, 1995. v. 4, p. 20, n. 4)⁸⁹. Sintetizando o bispo de Lião, também anota:

Está claro que são os patriarcas e os profetas que prefiguraram a nossa fé e espalharam na terra a semente da vinda do Filho de Deus, anunciando quem e o que seria, de modo que os homens que viriam depois, instruídos pelos profetas, tivessem o temor de Deus e recebessem com facilidade a vinda do Cristo (IRINEU DE LIÃO, 1995. v. 4, p. 20, n. 1).

Mas o espírito deve tender continuamente a Deus, em direção à vida eterna e à união com Deus, porque, conforme a máxima de Santo Irineu, a “Gloria de Deus é o homem que vive e a vida do homem consiste na visão de Deus” (IRINEU DE LIÃO, 1995. v. 4, p. 20, n. 7). Este é o senso ou movimento anagógico, que nos conduz a uma lei geral da simbólica espiritual: “mais do que Deus, simboliza-se a relação com Deus; mais que a Trindade, a participação na vida da Trindade”⁹⁰. Prosseguindo com Irineu, Bernard observa que o santo usa frequentemente o símbolo da luz, que permite a visão, o princípio da participação em Deus. Vejamos a exemplar citação⁹¹: “Assim como os que veem a luz estão na luz e recebem seu esplendor, também os que veem a Deus estão em Deus e recebem seu resplendor. O esplendor de Deus vivifica: portanto, os que veem a Deus recebem a vida” (IRINEU DE LIÃO, 1995. v. 4, p. 20, n. 5).

⁸⁶ “Ed è precisamente fra questi periodi che si stabilisce una gradazione di quella che potremmo chiamare la densità spirituale dei testi.” (BERNARD, 1984, p. 92, tradução nossa).

⁸⁷ “Noi passiamo, ci dice Origene, dall’ombra della Legge a quella che, in rapporto alla piena luce della vita eterna, è ancora l’ombra del Vangelo.” (BERNARD, 1984, p. 92, tradução nossa). Uma nota de rodapé de Bernard, de número 53, em italiano, faz referência de citação indireta de Orígenes, *De Principiis*, IV, 26 (vers. it., *I principi*, UTET, Torino, 1968).

⁸⁸ BERNARD, 1984, p. 92.

⁸⁹ BERNARD, 1984, p. 93-94. Conforme citação direta de Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, IV,20,4. Utilizamos a edição brasileira cuja referência completa neste ponto é: IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995. v. 4. (Patrística, 4). p. 20, n. 4.

⁹⁰ “più che Dio, viene simboleggiato il rapporto con Dio; più che la Trinità, la partecipazione alla vita trinitaria”. (BERNARD, 1984, p. 100, tradução nossa).

⁹¹ BERNARD, 1984, p. 102.

A luz é também uma simbologia espacial com a qual Irineu acentua os temas da descida e da elevação. “Assim a luz divina desceu primeiro a Cristo”⁹²: “e finalmente porque viesse na carne de nosso Senhor a luz do Pai e brilhando descesse até nós, e assim o homem pudesse chegar à incorrupção, envolvido que era na luz paterna” (IRINEU DE LIÃO, 1995. v. 4, p. 20, n. 2). A elevação virá pela habituação, pela conformação do homem a Deus.

Com as considerações acima, sobre os sentidos alegórico e anagógico, chegamos ao sentido moral, quando Bernard analisa também o sentido místico. Para explicá-los, ele recorre ao movimento totalizante que caracteriza a aproximação ao absoluto.

Mas, segundo uma lei que poderíamos chamar de totalização, quanto mais intensa a posição do absoluto espiritual, mais este absoluto tende a atrair para si todos os processos da consciência. Então a leitura da Escritura submete os fatores históricos e didáticos a um processo de simbolização que permite integrá-los na unidade da consciência. Tal é a origem da exegese espiritual⁹³.

Nessa interpretação, pode-se distinguir os sensos moral e místico. O senso moral diz respeito ao condicionamento ético da vida espiritual, seja pela adesão à nova Lei, seja pelo esforço moral exigido aos cristãos. “Há um sentido místico quando se olha para a vida espiritual como a realização antecipada da vida eterna, quando Deus será tudo em todos, tendo o Pai, o Filho e o Espírito fixado sua morada em nós”⁹⁴.

Orígenes descreve a união a Cristo através da leitura dos Evangelhos. Embora os Evangelhos sinóticos tenham suas características simbolizantes, sua conclusão é de que “nenhum dos primeiros três evangelistas, de fato, coloca a divindade do Filho de Deus em uma luz tão pura quanto João”⁹⁵.

⁹² BERNARD, 1984, p. 102.

⁹³ “Ma, secondo una legge che potremmo chiamare di totalizzazione, più la posizione dell'assoluto spirituale è intensa, più questo assoluto tende ad attirare a sé tutti i processi della coscienza. Allora la lettura della Scrittura sottopone i fattori storici e didattici ad un processo di simbolizzazione che consente loro di integrarsi nell'unità della coscienza. Tale è l'origine dell'esegesi spirituale.” (BERNARD, 1984, p. 103, tradução nossa).

⁹⁴ “Vi è senso místico quando si guarda alla vita spirituale come alla realizzazione anticipata della vita eterna, allorché Dio sarà tutto in tutti, avendo il Padre, il Figlio e lo Spirito fissato in noi la loro dimora.” (BERNARD, 1984, p. 104, tradução nossa).

⁹⁵ “Nessuno dei primi tre evangelisti, infatti, ha messo la divinità del Figlio di Dio in una luce tanto pura quanto Giovanni”. Origene, *Comm. in Joh.*, I,6P.G.XIV, p. 29-32; citato da F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène*, p. 36 *apud* BERNARD, 1984, p. 106. Referência conforme citação na obra de Bernard.

2.1.3 Capítulo III: Símbolo e busca de Deus

O capítulo III trata da procura espiritual de Deus. No movimento da consciência em direção ao espírito, a atividade simbólica produzirá as simbolizações necessárias para que se faça a comunicação entre o plano sensível e o plano espiritual.

Retornando ao texto da Escritura, verificamos que a simbolização se faz de muitas formas, conforme o contexto da Palavra. Santo Agostinho estabelece o princípio a ser observado: “Eis, em uma palavra: tudo o que na palavra divina não puder se referir ao sentido próprio, nem à honestidade dos costumes, nem à verdade da fé, está dito que devemos tomar em sentido figurado” (AGOSTINHO, 2002, p. 96)⁹⁶. Tanto para Agostinho quanto para Orígenes, a Escritura suporta a própria fé viva, que pode agir com liberdade diante do texto. Nesse sentido, “cada imagem é capaz de sustentar o movimento espiritual”⁹⁷. Ademais, a linguagem da Escritura, é aquela da experiência e da narração dos profetas, portanto, humana e simbólica.

O espaço e o tempo simbólicos remetem aos níveis de vida corporal e de experiência ou valores. Depois de relacionar no capítulo I os símbolos espacializantes, Bernard destaca agora a questão do corpo como centro espacial. Tudo parte do corpo. É o corpo que introduz o indivíduo no mundo dos corpos. Essa relação entre vida particular e mundo faz nascer o símbolo.

Pode-se proceder analogamente para a temporalidade; o tempo do Primitivo nos faz apreender o sentido do tempo vivido, que não se confunde com o tempo medido pelo matemático, para quem o tempo é uma quantidade homogênea, uma quarta dimensão que acrescenta um fator desconhecido às equações espaciais⁹⁸.

A principal consideração de Bernard neste ponto é sobre a extrema limitação do tempo individual, que não pode se distanciar da experiência imediata⁹⁹, enquanto o tempo mítico do Primitivo tem características comunitárias e de plenitude, referidas a um “Grande Tempo” incomensurável que envolve todas as coisas.

Mas a tarefa aqui é chegarmos ao tempo cristão.

⁹⁶ AGOSTINHO DE HIPONA. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística, 17). Livro III.

⁹⁷ “Ogni immagine è in grado di sostenere il movimento spirituale.” (BERNARD, 1984, p. 114, tradução nossa).

⁹⁸ “Si può procedere analogamente per la temporalità; il tempo del Primitivo ci fa afferrare il senso del tempo vissuto, che non può essere confuso con il tempo misurato dal matematico, per il quale il tempo è una grandezza omogenea, una quarta dimensione che aggiunge un'incognita alle equazioni spaziali.” (BERNARD, 1984, p. 120, tradução nossa).

⁹⁹ BERNARD, 1984, p. 120.

Já encontramos a ideia de que o tempo cristão inclui períodos de intensidade espiritual diferente. E a liturgia cristã inclui também um calendário que define o tempo da celebração: Advento, Natal, Quaresma, Páscoa, Pentecostes, tempo *per annum*, também ritmado em referência ao mistério pascal que se comemora todos os domingos. Admitamos, portanto, sem dificuldade, que a vida cristã conserva algum elemento do tempo mítico. Mas que conclusões tiraremos disso?¹⁰⁰

Ocorre que o tempo mítico, simbolicamente, indica para uma simultaneidade. É esse “eterno presente” que dá unidade e sentido à vida. Voltando ao mistério cristão, percebemos que a Páscoa de Cristo unifica a história e a eternidade. Todavia, remetendo-se a Wolfhart Pannenberg (1928-2014) e a Hugo Rahner (1900-1968), Bernard destaca que a ideia da encarnação não trata de um mito comum, mas de uma figura histórica cuja interpretação será desenvolvida.

O tempo vivido pelo homem contém um trágico traço de realidade. “Trágico no sentido de que a vida obriga o homem a esperar o amadurecimento e que todo amadurecimento vital, em sua própria realização, é uma aproximação da morte: um envelhecimento inevitável”¹⁰¹. Referindo-se agora à ideia central de Gilbert Durand (1921-2012), em seu livro *As estruturas antropológicas do imaginário*¹⁰², Bernard explica que é necessário superar a angústia da morte, que os processos imaginários e simbolizantes se esforçam por aliviar, minimizando a dureza desse destino.

O segundo ponto na leitura desse capítulo III é sobre a transcendência de Deus. Bernard recorre aqui à teologia apofática do Pseudo-Dionísio, o Areopagita, para o qual, quanto ao mistério divino, todas as negações são verdadeiras, enquanto as afirmações são inadequadas¹⁰³.

A aporia teológica, cuja expressão estudaremos agora em Dionísio, poderia ser assim resumida: por um lado é necessário exprimir a transcendência de Deus e sua interioridade como fonte, por outro lado este Deus, como criador, salvador e revelador, deixa no mundo vestígios e sinais de sua ação, graças aos quais sua presença e natureza podem ser reconhecidas¹⁰⁴.

¹⁰⁰ “Abbiamo già incontrato l’idea che il tempo cristiano comprende periodi d’intensità spirituale diversa. E la liturgia cristiana comporta anche un calendario che qualifica il tempo della celebrazione: Avvento, Natale, Quaresima, Pasqua, Pentecoste, tempo *per annum*, esso pure ritmato in riferimento al mistero pasquale che si commemora ogni domenica. Ammettiamo dunque, senza difficoltà, che la vita cristiana conserva qualche elemento del tempo mitico. Ma quali conclusioni ne trarremo?” (BERNARD, 1984, p. 121, tradução nossa).

¹⁰¹ “Tragico nel senso che la vita costringe l’uomo ad attendere le maturazioni e che ogni maturazione vitale, nel suo stesso realizzarsi, è un avvicinarsi alla morte: un invecchiamento ineluttabile.” (BERNARD, 1984, p. 124, tradução nossa).

¹⁰² DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. 4.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

¹⁰³ BERNARD, 1984, p. 130, onde faz citação do texto de Pseudo-Dionísio, o Areopagita: “posto que as negações são verdadeiras naquilo que se refere aos mistérios divinos, dado que toda afirmação permanece inadequada”. PSEUDO-DIONÍSIO, O AREOPAGITA. *Obra completa*. São Paulo: Paulus, 2004. (Educadores da Humanidade). p. 143, A Hierarquia Celeste, Capítulo 1, Parágrafo 3.

¹⁰⁴ “L’aporia teologica, di cui ora studieremo l’espressione in Dionigi, potrebbe riassumersi così: da un lato bisogna esprimere la trascendenza di Dio e la sua interiorità fontale, dall’altro questo Dio, in quanto creatore, salvatore

Seguindo o mesmo Dionísio, encontramos que Deus é aquela fonte de vida que derramando-se em si mesma, permanece em si mesma¹⁰⁵. E Deus assim age enquanto cria e vivifica o mundo. Daí que, simbolicamente, entre seus muitos nomes, chegamos aos de Vida e Luz, que encontraremos destacados na centralidade dos estudos de Bernard acerca da teologia simbólica. É nesse caminho que ele se surpreende com Dionísio, que apesar de sua genialidade, dentre os dois modos de Deus colocar-se no mundo, considera a via simbólica superior à via demonstrativa, exatamente porque situa as almas em Deus. Nesse sentido, a atividade simbólica exerce as funções de purificação e transformação. A teologia mística, não obstante, exigirá sua superação, tendo em vista que o conhecimento de Deus implica num absoluto abandono em Deus, cessando quaisquer operações ou sensações, sejam intelectuais ou sensíveis.

A abertura simbólica implícita na superação do conhecimento do simbólico da dialética conceitual leva-nos ao fato de que o símbolo, contendo em si a própria superação, também obriga o espírito a superar-se. Os grandes símbolos de Deus dão sentido ao movimento simbólico, cuja ordem é de cumprimento. “Todo o Evangelho de João se apoia nesta ideia de verdade-plenitude”¹⁰⁶.

Tal é o valor insubstituível do símbolo: sem abandonar o sensível, lugar da experiência terrena e da historicidade, ele conduz à esfera espiritual. Sua condução, é claro, para no limiar do inefável, mas só então faz a consciência sentir que existe um além, um “mais” infinito; nenhum outro signo é mais adequado para indicar a transcendência¹⁰⁷.

Retornando ao Pseudo-Dionísio, Bernard pontua a relação entre símbolo e beleza. Valorizando o processo simbólico, Dionísio reforça a beleza de Deus. Seguindo a mentalidade grega, para a qual Deus é o Belo e Bom, também já apontava, em seu tratado sobre os nomes divinos, que é pela teologia simbólica que Deus pode ser contemplado como luz e sol universais¹⁰⁸. Sendo a luz de Deus, ao mesmo tempo, solar e espiritual, ele é plenamente belo.

e rivelatore lascia nel mondo tracce e segni della sua azione, grazie ai quali si può riconoscere la presenza e la natura di lui.” (BERNARD, 1984, p. 130-131, tradução nossa).

¹⁰⁵ PSEUDO-DIONÍSIO, O AREOPAGITA. *Obra completa*, São Paulo: Paulus, 2004. (Educadores da humanidade). p. 312, Cartas, Carta 9, Parágrafo 1.

¹⁰⁶ “Tutto il vangelo di Giovanni si appoggia su questa idea di verità-pienezza.” (BERNARD, 1984, p. 140, tradução nossa).

¹⁰⁷ “Tale è il valore insostituibile del simbolo: senza abbandonare il sensibile, luogo dell'esperienza terrena e della storicità, esso conduce verso la sfera spirituale. La sua guida, certo, si arresta alla soglia dell'ineffabile, ma proprio allora esso fa sentire alla coscienza che vi è un al di là, un "di più" infinito; nessun altro segno è più adeguato ad indicare la trascendenza.” (BERNARD, 1984, p. 143-144, tradução nossa).

¹⁰⁸ BERNARD, 1984, p. 144. Neste ponto, é importante notar que Bernard destaca a citação de Rm 1,19-20 (Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa), citação essa realizada por Pseudo-Dionísio, o Areopagita, em “Os nomes divinos”, ao final do Parágrafo 4 do Capítulo 4 (PSEUDO-DIONÍSIO, O AREOPAGITA. *Obra completa*, São Paulo: Paulus, 2004. (Educadores da humanidade). p. 44, Os Nomes Divinos, Capítulo 4, Parágrafo 4).

Mas, quando se trata do Belo supra essencial, ele também é chamado Beleza, por causa desta potência de embelezamento que dispensa a todo ser na medida própria de cada um e porque, do mesmo modo que a luz, ele faz brilhar sobre todas as coisas, para revesti-las de beleza, as efusões desta fonte iluminadora que brota dele mesmo, porque enfim ele chama (kalloun) tudo para ele - também é chamado belo (kallos) -, e que reúne no seu próprio seio tudo em tudo. [701 D] Contudo, se o chamam de Belo, é neste sentido que ao mesmo tempo ele contém toda beleza e ultrapassa toda beleza, que permanece eternamente belo, de um a beleza idêntica a si mesmo e constante, que não nasce nem perece, nem cresce nem decresce, porque ele não é de modo nenhum belo naquilo e feio nisto, nem um às vezes belo outras vezes feio, nem belo segundo pontos de vista, lugares ou [704 A] maneiras de ser considerado, porém muito mais de um a beleza constante, que permanece a mesma em si e para si, contendo antecipadamente em si e de maneira transcendente a fonte original de toda beleza¹⁰⁹.

Essa doutrina da beleza, explica Bernard, será reencontrada em São João da Cruz, desta vez, muito mais semelhante a uma experiência espiritual. O texto citado é do segundo verso da 36^a estrofe do Cântico Espiritual: “Vamo-nos ver em tua formosura”¹¹⁰. A beleza aqui anunciada em poesia é a beleza do próprio filho de Deus, sua imagem perfeita, na qual seremos também transformados, conforme nos explica o Doutor Místico.

Esta é a adoção dos filhos de Deus na qual podem eles verdadeiramente dizer a Deus o que o próprio Filho disse ao Eterno Pai, no Evangelho de São João: ‘Todas as minhas coisas são tuas, e todas as tuas coisas são minhas’ (Jo 17,10). Isso se realiza por essência, no Verbo, por ser Filho de Deus em sua natureza; e em nós, por participação, por sermos filhos adotivos. Cristo não disse essas palavras só por si, como cabeça, mas por todo o corpo místico, que é a Igreja. Esta participará da mesma formosura do Esposo no dia do triunfo quando contemplar a Deus face a face, e por esta razão, pede aqui a alma ao Esposo, para se verem um ao outro na formosura dele (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 789)¹¹¹.

Diante dessa beleza de Deus, a consciência espiritual se torna cada vez mais esclarecida de sua imagem e semelhança com Deus. Tal como reconhece São João da Cruz, quando diz que a alma “é em si muito perfeita e acabada imagem de Deus (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 166)”¹¹², Santa Teresa d’Ávila elabora a belíssima estrutura do Castelo Interior, que retrata tanto a grandeza da alma quanto a jornada espiritual rumo à união com Deus.

Bernard destaca com precisão no texto teresiano a beleza beatífica da alma¹¹³:

¹⁰⁹ PSEUDO-DIONÍSIO, o AREOPAGITA. *Obra completa*. São Paulo: Paulus, 2004. (Educadores da humanidade). p. 46, Os Nomes Divinos, Capítulo 4, Parágrafo 46.

¹¹⁰ O verso citado em italiano: “Andiamo a vederci nella tua belleza” (BERNARD, 1984, p. 147), está na XXXVI Estrofe, Parágrafo 5, do Cântico Espiritual, e não na XXXV Estrofe, como referido. A propósito, em Bernard, no italiano, a palavra *hermosura*, do espanhol de São João da Cruz, foi traduzida por *bellezza*. Em português, *hermosura* também pode ser traduzida por beleza. Não obstante, na edição brasileira de SÃO JOÃO DA CRUZ. *Obras completas*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2000, a palavra foi traduzida por *formosura*.

¹¹¹ JOÃO DA CRUZ. *Obras Completas*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 789, Cântico Espiritual, Canção XXXVI, Parágrafo 5.

¹¹² Subida do Monte Carmelo, Capítulo IX, Parágrafo 1.

¹¹³ BERNARD, 1984, p. 150-151.

Façamos de conta que há dentro de nós um palácio de grandíssima riqueza, todo feito de ouro e de pedras preciosas, enfim, algo digno de tão grande Senhor; imaginemos que depende de nós a magnificência desse palácio, o que é verdade, pois não existe palácio tão formoso quanto uma alma limpa e plena de virtudes (TERESA DE JESUS, 1995, p. 383).¹¹⁴

O embelezamento da alma, na visão de Santa Teresa, passa, enfim, pela humanidade de Cristo. Meditar sua paixão ou contemplar seu esplendor são eventos espirituais transformadores. A consciência viva dessa experiência espiritual é traduzida em linguagem simbólica. Aqui, Bernard nos lembra o valor universal de Cristo na revelação de Deus: “Dele podemos dizer com absoluta verdade que é o símbolo de Deus, ou, como preferimos dizer hoje, que é o sacramento de Deus. Escrituristicamente, esta convicção baseia-se nas palavras inesgotáveis de São João: ‘Quem me vê, vê o Pai’ (Jo 14,9).”¹¹⁵

Concluindo a correlação entre símbolo e beleza, onde o Mistério de Cristo corresponde a uma perfeita realização simbólica, Bernard retorna ao tema da luz associado à vida: “Assim como a luz é ambiente vital para o corpo e para o espírito, assim, e mais ainda, a santidade de Cristo é a santidade de Deus, sua bondade é a bondade do Pai, seu poder é o poder do Criador”¹¹⁶. Dessa forma, Cristo, na plenitude do Espírito Santo e sendo homem perfeito, pode conduzir também o homem a se tornar símbolo de Deus, uma vez que foi feito à sua imagem e semelhança.

2.2 Parte II – Simbólica da busca de Deus

A segunda parte do livro *Teologia simbolica* está dividida em três capítulos: Capítulo IV, A busca do Reino; Capítulo V, Luz e Vida, e, Capítulo VI, Consumação. Essa parte corresponde ao seu centro e leva-nos, no Capítulo V, ao ápice de todo o texto, ao encontro de Cristo como luz e vida, numa apropriação teológica completa da linguagem simbólica para dar conta da experiência de Deus.

Ciente desse cume e da importância da elaboração teológica que construía, Bernard, a título de introdução geral da segunda parte, trabalha a definição de alguns símbolos ligados à

¹¹⁴ Caminho da Perfeição, Capítulo 28, Parágrafo 9.

¹¹⁵ “Di lui possiamo dire in assoluta verità che è il simbolo di Dio, oppure, come si preferisce dire oggi, che è il sacramento di Dio. Scritturisticamente questa convinzione si fonda sulla parola inesauribile di san Giovanni: ‘Chi vede me vede il Padre’ (GV 14,9).” (BERNARD, 1984, p. 151, tradução nossa).

¹¹⁶ “Come la luce è ambiente vitale per il corpo e per lo spirito, così, e maggiormente, la santità di Cristo è la santità di Dio, la sua bontà è bontà del Padre, la sua potenza è la potenza del Creatore.” (BERNARD, 1984, p. 153, tradução nossa).

presença e à ação do Espírito, preparando o terreno para a leitura dos três capítulos que se seguirão. Esses símbolos são a água, a unção, o sopro e o fogo.

Quem orienta a vida espiritual é o Espírito Santo. Dessa forma, “viver espiritualmente consistirá em ser movido pelo Espírito e também em ser transformado nele e por ele”¹¹⁷. Para compreender a ação do Espírito, prossegue Bernard, não é preciso sair da esfera simbólica. A Bíblia mesmo é rica em representações simbólicas de sua presença e atividade, tais como o vento, a água, o fogo, a voz, a pomba e o sopro. Contrariamente a esses símbolos de santidade do Espírito, temos as representações terrestres como a carne, o abismo, as trevas e tudo que tende ao caos. Para ressaltarmos o Espírito, cujo sentido se relaciona à vida, os símbolos positivos trazem muita riqueza à luz¹¹⁸.

“Entre os símbolos do Espírito, em primeiro lugar está a água”¹¹⁹. A água que sacia a sede do corpo é também aquela que satisfaz os desejos do espírito: “Como a corça bramindo por águas correntes, assim minha alma brame por ti, ó meu Deus! Minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo: quando voltarei a ver a face de Deus?” (Sl 42,2-3). No Novo Testamento, explica Bernard, essa fonte de água viva passa a fluir do Coração de Cristo. Não obstante, continua, é no Apocalipse de João que encontraremos a água como o símbolo mais importante do Espírito¹²⁰: “Mostrou-me depois um rio de água da vida, límpido como cristal, que saía do trono de Deus e do Cordeiro. No meio da praça, de um lado e do outro do rio, há árvores da vida que frutificam doze vezes, dando fruto a cada mês; e suas folhas servem para curar as nações” (Ap 22,1-2).

Mesmo que a água jorre, seu movimento é sempre contido, e o sentido do símbolo não se aplica ao ímpeto, mas à perpetuidade do fluxo; outros símbolos serão aplicados ao Espírito em seu poder e capacidade de transformação: serão o vento e o fogo. A água que se espalha significa a própria substância espiritual¹²¹.

Entre o símbolo da água e os símbolos aéreos do sopro e do vento, aparece uma imagem do Espírito associada à unção com óleo perfumado. As unções do batismo e da crisma conservam a simbologia da ação do Espírito. Mas o que Bernard destaca é que o mesmo Espírito Santo, no sentido de profundidade espiritual, é comparado a uma unção. “Como afirma São

¹¹⁷ “Vivere spiritualmente consisterà nell'essere mossi dallo Spirito e anche nell'essere trasformati in lui e da lui”. (BERNARD, 1984, p. 160-161, tradução nossa).

¹¹⁸ BERNARD, 1984, p. 163-164.

¹¹⁹ “Trai i simboli dello Spirito in primo luogo c'è l'acqua.” (BERNARD, 1984, p. 164, tradução nossa).

¹²⁰ BERNARD, 1984, p. 165.

¹²¹ “Anche se l'acqua zampilla, il suo movimento è sempre contenuto, e il senso del simbolo si applica non all'impeto ma alla perpetuità del fluire; altri simboli si applicheranno allo Spirito nella sua potenza e nella sua capacità di trasformazione: saranno il vento e il fuoco. L'acqua che si diffonde significa la sostanza spirituale stessa.” (BERNARD, 1984, p. 167, tradução nossa).

João: ‘Agora fostes ungidos pelo Santo e todos tendes o conhecimento’ (1 Jo 2,20). Com efeito, Cristo, como o seu nome indica, foi o Ungido por excelência; ele, ‘o mais belo dos filhos dos homens’ (Sl 45,3)”¹²².

O perfume do óleo da unção se espalha e é conduzido pelo sopro, vale dizer, pelo vento. Tal como a luz, que simboliza as energias espirituais transformantes, o vento também significa mudanças trazidas com a mesma força do Espírito. E a palavra para Espírito em hebraico, grego ou latim, significa sopro do vento. “O sopro pode ser vento, mas também respiração. Simbolicamente, nada melhor do que a respiração é mais adequado para significar vida, elementar, emocional, espiritual”¹²³.

O fogo, embora não simbolize sempre o Espírito Santo, representa a purificação e elevação espiritual. Bernard cita São João Batista justo quando este adverte sobre a elevação de Jesus, aquele que ainda viria: “Ele vos batizará com o Espírito Santo e com fogo (Mt 3,11; Lc 3,16)”¹²⁴. O aspecto purificador do fogo, de fato, volta a manifestar-se no Pentecostes antecedendo a força renovadora do Espírito sobre os apóstolos.

Outra citação exemplar de Bernard sobre a grandeza e importância do símbolo do fogo no sentido de elevação espiritual refere-se a uma parte da explicação ao poema “Chama viva de amor”, de São João da Cruz¹²⁵, conforme transcrevemos:

Esta chama de amor é o espírito de seu Esposo, que é o Espírito Santo. Sente-o a alma agora em si, não apenas como fogo que a mantém consumida e transformada em suave amor, mas como fogo que, além disso, arde no seu íntimo, produzindo chama, conforme disse. E essa chama, cada vez que flameja, mergulha a alma em glória, refrigerando-se ao mesmo tempo numa atmosfera de vida divina. Eis a operação do Espírito Santo na alma transformada em amor: os atos interiores que produz são como labaredas inflamadas de amor, nas quais a alma, tendo a vontade unida a ele, ama de modo elevadíssimo, toda feita um só amor com aquela chama (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 829)¹²⁶.

O devir espiritual acontece assim em três etapas. Na primeira, pela purificação, a alma revela sua luz interior e se torna mais receptiva à própria luz divina. Na segunda etapa, se manifesta a vida do Espírito em “unificação, renovação e fecundidade”¹²⁷. Por fim, acontece a

¹²² “Come afferma san Giovanni: “Ora voi avete l’unzione ricevuta dal Santo e tutti avete la scienza” (1 Gv 2,20). Cristo, infatti, come il suo nome sta ad indicare, era l’Unto per eccellenza; lui, ‘il più bello tra i figli dell’uomo’ (Sal 45,3).” (BERNARD, 1984, p. 167-168, tradução nossa).

¹²³ “Il soffio può essere vento, ma anche respiro. Simbolicamente nulla meglio del respiro è più adatto a significare la vita, elementare, emotiva, spirituale.” (BERNARD, 1984, p. 169, tradução nossa).

¹²⁴ BERNARD, 1984, p. 172.

¹²⁵ BERNARD, 1984, p. 172-173.

¹²⁶ Chama viva de amor, Canção I, Parágrafo 3.

¹²⁷ “unificazione, rinnovamento, fecondità”. (BERNARD, 1984, p. 173, tradução nossa).

consumação através do fogo do amor. Aqui, a alma se reconcilia com toda criação e se realiza na vida cristã através da união com o Espírito.

2.2.1 Capítulo IV: A busca do Reino

O Espírito Santo gera atração e inclinação, assim como uma maior interioridade. É o que se pode observar nos exemplos de Maria da Encarnação e Santa Teresa de Lisieux¹²⁸. Em ambas, a moção do Espírito move-as à prática do bem e à vida interior. Aqui, desde o início, podemos perceber o sentido do movimento simbólico que leva à transformação espiritual. Os símbolos relativos ao recolhimento ante a atração do Espírito são o quarto de dormir, como a parte mais alta ou reservada da casa, ou a caverna, um símbolo mais antigo e sugestivo de recolhimento.

Bernard relaciona dois textos bíblicos importantes na literatura espiritual envolvendo o símbolo da caverna. São eles 1Rs 19,13, no contexto de Elias na caverna do Monte Horeb, e Ct 2,14, onde a esposa se refugia nas fendas das rochas. Em ambas as leituras, a ideia é a de que Deus se revela e chama aquela que permanece em recolhimento.

Na vida espiritual cristã, o símbolo do escondimento se revela naqueles que procuram viver em humildade e esquecimento. “Escondendo-se para viver do Espírito, a alma pode referir-se ao exemplo de Cristo, que vela a sua glória na humildade de Nazaré e na humilhação da Cruz”¹²⁹.

O tema do afastamento de uma vida dissipada e exterior encontrou sua máxima simbolização na prática da fuga para o deserto. Não insistimos aqui nas modalidades da efetiva realização do retiro no deserto, desde a estada que ali faziam os Padres do deserto até o noviciado dos pequenos irmãos de Jesus, passando pelos retiros mais ou menos prolongados e a vida conventual. A fuga para o deserto exprime sobretudo a ruptura com o mundo e a procura de uma vida essencial¹³⁰.

Todavia, o deserto é um lugar ambivalente onde a solidão e a ausência ou a presença de Deus revelarão a supremacia da graça¹³¹. Cada um viverá sua experiência de recolhimento ou retiro conforme suas necessidades ou vocação, na perspectiva da vida espiritual cristã. Nesse

¹²⁸ BERNARD, 1984, p. 175.

¹²⁹ “Nascondendosi per vivere dello Spirito, l'anima può riferirsi all'esempio di Cristo, che vela la sua gloria nell'umiltà di Nazareth e nell'umiliazione della Croce.” (BERNARD, 1984, p. 177, tradução nossa).

¹³⁰ “Il tema del ritiro da una vita dissipata ed esteriore ha trovato la sua simbolizzazione massimale nella pratica della fuga nel deserto. Non insistiamo qui sulle modalità della realizzazione effettiva del ritiro nel deserto, dal soggiorno che vi facevano i Padri del deserto fino al noviziato dei piccoli fratelli di Gesù, passando per i ritiri più o meno prolungati e la vita conventuale. La fuga nel deserto esprime innanzitutto la rottura con il mondo e la ricerca di una vita essenziale.” (BERNARD, 1984, p. 178, tradução nossa).

¹³¹ BERNARD, 1984, p. 178.

sentido, Bernard lembra a advertência de Santo Inácio: “quanto mais a nossa alma se acha só e apartada, tanto mais apta se torna para se aproximar e unir a seu Criador e Senhor. E quanto mais assim se une, mais se dispõe para receber graças e dons da sua divina e suma bondade”¹³².

A libertação da alma, entretanto, significa que ela deve se tornar capaz de viver dentro de si, o que exige disciplina e recolhimento, tendo em vista o antagonismo entre o desejo de Deus e a condição de pecado da vida no mundo. A linguagem simbólica precisará dar conta de expressar o paradoxo e o contraditório dessa condição humana. Como constata o Apóstolo Paulo: “Realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto. Ora, se faço o que não quero, eu reconheço que a Lei é boa. Na realidade, não sou mais eu que pratico a ação, mas o pecado que habita em mim” (Rm 7,15-17)¹³³.

A experiência comum ensina que o corpo constitui o primeiro condicionamento da liberdade. Daí os símbolos que fazem do corpo uma prisão ou um túmulo. Mas esses temas platônicos não correm o risco de apontar o corpo como sede do mal, desviando assim o pensamento para um dualismo maniqueísta em contradição com a valorização judaico-cristã de toda a criação?¹³⁴.

A simbologia do corpo, embora muito apropriada à condição de pecado, não deve nos fazer esquecer que é no próprio corpo que começa a jornada humana. Os símbolos do laço e da corrente dão-nos a ideia de que hábitos ruins impõem-nos uma permanente luta contra paixões, que, por mínimas que sejam, não nos permitirão avançar em perfeição (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 173)¹³⁵. Aqui, Bernard explora o símbolo do pássaro¹³⁶ antes aprisionado no laço, na simbologia de São João da Cruz em sua *Subida ao Monte Carmelo*. Toda uma constelação simbólica será utilizada para representar a alma aprisionada aos liames do pecado, mas que luta por sua libertação. Nem redes, armadilhas e caçadores a impedirão até mesmo de mudar o sentido dos símbolos, aprisionando-se, em sua plena liberdade, ao amor de Deus.

Bernard expressa de maneira singular a importância da linguagem simbólica quando, atravessando a história da salvação, chega aos cristãos: “Os grandes acontecimentos da história sagrada dão ao simbolismo comum uma nova dimensão: a de uma inserção no desígnio da

¹³² INÁCIO DE LOYOLA. *Exercícios Espirituais*. 3.ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1999. p. 8, n. 20, 9-10.

¹³³ Texto citado por BERNARD, 1984, p. 181-182. A versão que transcrevemos é a da Bíblia de Jerusalém (2002).

¹³⁴ “L'esperienza comune insegna che il corpo costituisce il primo condizionamento della libertà. Da ciò i simboli che fanno del corpo una prigione o una tomba. Ma questi temi platonici non rischiano di additare il corpo come sede del male, fuorviando così il pensiero verso un dualismo manicheo in contraddizione con la valorizzazione giudeo-cristiana di tutto il creato?” (BERNARD, 1984, p. 182, tradução nossa).

¹³⁵ Subida do Monte Carmelo, Livro I, Capítulo XI, Parágrafo 4.

¹³⁶ BERNARD, 1984, p. 185.

salvação, do qual haure nova consistência e novo valor.”¹³⁷ Os padres da Igreja, anota, são riquíssimos em interpretação simbólica e sutilezas alegorizantes¹³⁸. São muitíssimas imagens de lutas e guerras contra inimigos e dominadores desse mundo de trevas. A simbologia animal também é vasta. Leões, por exemplo, são animais ambivalentes, já os dragões são figuras apocalípticas, representando o mal, a destruição e a morte. A serpente, por sua vez está ligada à sexualidade e à paixão. “A persistência desta simbolização assenta na própria estrutura do homem: a sua alma está ligada a um corpo possuído em comum com os animais, ao mesmo tempo que se transcende para o espírito que nos relaciona com os Anjos”¹³⁹.

Santa Teresa d’Ávila, que propõe a magnífica construção simbólica do castelo interior, também pensa em símbolos de purificação para libertação da alma. A água era para ela não apenas algo do cotidiano, que simbolizava a vida, mas algo especial que ela observa desde os Evangelhos, como o de João, na promessa da água viva: ““Se alguém tem sede, venha a mim e beberá, aquele que crê em mim!” conforme a palavra da Escritura: De seu seio jorrarão rios de água viva” (Jo 7,37-38). O texto teresiano¹⁴⁰ citado por Bernard destaca a relação entre os símbolos da água, da graça e da vida.

Porque, assim como são claros os pequenos arroios que brotam de uma fonte clara, assim também é uma alma que está em graça, razão pela qual suas obras são tão agradáveis aos olhos de Deus e dos homens. Porque elas procedem dessa fonte de vida na qual, à semelhança de uma árvore, a alma está plantada; e ela não teria frescor nem fertilidade se não estivesse ali, sendo a água responsável pelo seu sustento e pelos seus bons frutos. Quanto à alma que por sua culpa se afasta dessa fonte e se transplanta a outra de águas sujas e fétidas, não produz senão desventura e imundície (TERESA DE JESUS, 1995, p. 446)¹⁴¹.

Mas o melhor símbolo de libertação final da alma é o alçar voo. “O pássaro, redescobrindo o seu ambiente aéreo, desprende-se do pântano ou do visgo do caçador e voa para Deus”¹⁴². Eis, conforme Bernard, o símbolo da elevação e da libertação total. Até mesmo Deus pode ser representado por uma ave como a águia, como nos diz o salmista: “ele te esconde com suas penas, sob suas asas encontra abrigo” (Sl 91,4).

¹³⁷ “I grandi eventi della Storia sacra conferiscono alla simbolica comune una dimensione nuova: quella di un inserimento nel Piano della salvezza da cui essa trae nuova consistenza e nuovo valore.” (BERNARD, 1984, p. 188, tradução nossa).

¹³⁸ BERNARD, 1984, p 188.

¹³⁹ “La persistenza di questa simbolizzazione è fondata sulla struttura stessa dell'uomo: la sua anima è legata ad un corpo posseduto in comune con gli animali, mentre essa si trascende verso lo spirito che ci appartenuta agli Angeli.” (BERNARD, 1984, p. 189, tradução nossa).

¹⁴⁰ BERNARD, 1984, p. 190-191.

¹⁴¹ Castelo Interior I, Capítulo 2, n. 2.

¹⁴² “L'uccello, ritrovando il proprio ambiente aereo, si stacca dal pantano o dalla pania del cacciatore e vola fino a Dio.” (BERNARD, 1984, p. 193-194, tradução nossa).

O símbolo do Sangue de Cristo, não obstante, sintetiza todo o simbolismo de libertação. Também é símbolo de vida e vivificação. O sangue derramado na cruz traduz o amor de Cristo e nos ensina a resposta de amor que nós mesmos devemos dar¹⁴³.

Na experiência espiritual, ensina Bernard, a vida na graça antecipa a posse do Reino. No processo simbólico, há ainda um longo caminho de saída e elevação. Será preciso deixar todas as coisas criadas para procurar as eternas¹⁴⁴. Agora, o símbolo do céu torna-se importante porque representa o lugar de comunhão com Deus, onde amor e os valores mais altos se realizam. Para a fé cristã “o céu é o lugar do Cristo ressuscitado”¹⁴⁵. Com a ressurreição de Cristo o espaço celeste agora é também símbolo de habitação, na verdade, de morada eterna, conforme o texto bíblico trazido por Bernard¹⁴⁶: “Sabemos, com efeito, que, se a nossa morada terrestre, esta tenda, for destruída, teremos no céu um edifício, obra de Deus, morada eterna, não feita por mãos humanas” (2 Cor 5,1-2).

A cidade celeste, do Apocalipse de São João, representa escatologicamente o cumprimento e a realização da história humana:

Esta Cidade, da qual Jerusalém, ‘visão de paz’, constitui o tipo histórico, assume a figura do quadrado para significar a recapitulação da história da terra e orienta-se para a totalidade dos quatro pontos cardinais. Construída em pedra, não pode ser abalada. Além disso, do seu centro fluirá o rio da vida divina (Ap 22,1) e os que entrarem pelas portas da cidade levarão o nome do Cordeiro escrito na testa (Ap 22,4). Assim, os símbolos do jardim e da cidade mostram-nos que toda a civilização pastoral e urbana se recapitula no Reino que Cristo entrega ao Pai¹⁴⁷.

Para os místicos cristãos, o movimento simbólico de elevação, antecipando a presença do Reino, tem o sentido de uma realidade, da passagem da vida carnal para a eterna. Para a mística, portanto, é um movimento ontológico que conserva a transcendência, mantendo o espírito orientado ao Espírito de Deus. É dessa forma que em Santa Teresa de Jesus, esse movimento interior é sempre uma saída em direção a Deus, sempre referido a Cristo. Ela não perde de vista nem sua humanidade nem sua paixão. “Na realidade, Cristo é o único caminho”¹⁴⁸.

¹⁴³ BERNARD, 1984, p. 196.

¹⁴⁴ BERNARD, 1994, p. 196.

¹⁴⁵ “il Cielo è il luogo del Cristo risuscitato.” (BERNARD, 1984, p. 200, tradução nossa).

¹⁴⁶ BERNARD, 1984, p. 200.

¹⁴⁷ “Questa Città, di cui Gerusalemme, ‘visione di pace’, costituisce il tipo storico, assume la figura del quadrato per significare la ricapitolazione della storia terrestre ed è orientata verso la totalità dei quattro punti cardinali. Edificata in pietra, non può essere scossa. Dal suo centro, d’altronde, scaturirà il fiume di vita divina (Ap 22,1) e coloro che entreranno dalle porte della città porteranno il nome dell’Agnello scritto sulla fronte (Ap 22,4). In tal modo i simboli del giardino e della città ci indicano che tutta la civiltà pastorale e urbana si trova ricapitolata nel Regno che Cristo consegna al Padre.” (BERNARD, 1984, p. 201, tradução nossa).

¹⁴⁸ “In realtà è Cristo l'unica via.” (BERNARD, 1984, p. 205, tradução nossa).

Para São João da Cruz, Cristo também é o caminho e a porta para a vida. Em seu comentário a Mt 7,14, o santo explica sobre “o caminho estreito para o alto” (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 173)¹⁴⁹, que implica renúncia a todas as coisas sensíveis e temporais, bem como as espirituais, para entrar na noite dos sentidos:

As palavras ‘porta apertada’ podem ser aplicadas à parte sensitiva do homem, como as de ‘caminho estreito’ se aplicam à parte racional e espiritual. E quando é dito que tão poucas almas acertam com ele, devemos notar a causa: é que também muito poucas cabem e querem entrar nesta suma desnudez e vazio do espírito. A senda que leva ao cume do monte da perfeição, por ser estreita e escarpada, requer viajores desprovidos de carga cujo peso os prenda às coisas inferiores, nem sofram obstáculo algum que os perturbe quanto às superiores; em se tratando de buscar e alcançar unicamente a Deus, deve ser ele o único objeto de sua procura e aspiração (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 173)¹⁵⁰.

Conforme Bernard, “uma vez utilizado para descrever a vida contemplativa, o símbolo noturno pode ser aplicado a toda a vida cristã: todas as suas provações podem ser consideradas noites e suas renúncias, vazios”¹⁵¹. São João da Cruz, nesse sentido, reforça a importância da cruz como pedra de toque na vida cristã, simbolizando o amor que se doa (Jo 15,13).

O caminho entre o céu e a terra foi traçado por Cristo, e ele se tornou nosso modelo ético e exemplo de destino. O mistério de sua inserção em nossa história, numa visão humana de percurso, pode ser traduzido por uma simbólica espacial. É como Bernard explica João: “Jesus é ‘lá de cima’ por oposição aos que são ‘aqui de embaixo’”¹⁵². Também os discípulos querem ver onde Jesus mora, como em Jo 1,38-39. Sendo Cristo o único caminho, essa simbólica expressa a relação personalizada com Deus. O tema da esposa será então explorado para simbolizações acerca da procura e união com Deus, tomando por parâmetro a própria descrição do amor humano para explicar o matrimônio espiritual, a última etapa do caminho.

O importante neste simbolismo é que indica atitudes da pessoa inteira, como que suspensa diante do Outro. Enquanto, seguindo nisto as preocupações dos séculos XVI e XVII na Europa, São João da Cruz se esforçou sobretudo por delinear as estruturas psicológicas da transformação em Deus, nesta simbologia esponsal ele se insere na linha do Cântico dos Cânticos, cuja ousadia de expressão extraí autoridade do Espírito de Deus¹⁵³.

¹⁴⁹ Subida do Monte Carmelo, Livro II, Capítulo VII, Parágrafos 1-3.

¹⁵⁰ Subida do Monte Carmelo, Livro II, Capítulo VII, Parágrafo 3.

¹⁵¹ “Una volta utilizzato per descrivere la vita contemplativa, il simbolo notturno può essere applicato a tutta la vita cristiana: tutte le sue prove possono essere considerate delle notti e le sue rinunce, dei vuoti.” (BERNARD, 1984, p. 205, tradução nossa).

¹⁵² “Gesù è ‘di lassù’ per opposizione a quelli che sono ‘di quaggiù’”. (BERNARD, 1984, p. 207, tradução nossa).

¹⁵³ “L’importante in questa simbolica è che indica degli atteggiamenti di tutta la persona, como sospesa di fronte all’Altro. Mentre, seguendo in ciò le preoccupazioni del '500 e del '600 europei, san Giovanni della Croce si è sforzato soprattutto di delineare le strutture psicologiche della trasformazione in Dio, in questa simbologia sponsale egli si inserisce nella linea del Cântico dos Cânticos, le cui arditezze espressive traggono autorità dallo Spirito di Dio.” (BERNARD, 1984, p. 209, tradução nossa).

A subida até o encontro com Deus e a realização do matrimônio espiritual implica um outro simbolismo, a viagem. Para os cristãos, isso corresponde à própria liturgia, que representa o percurso religioso até o dia eterno na pátria celeste. Sobre o caminhar litúrgico, lembra Bernard, é apropriado pensar tanto como São Francisco, que orientava seus frades a não construírem casas permanentes, porque estavam a caminho do Reino, quanto também é legítima a atitude dos monges que construíam monastérios indestrutíveis como os templos que desafiam a passagem dos séculos, porque imaginam desde já a Jerusalém eterna¹⁵⁴.

As viagens de peregrinação, reais ou imaginárias, satisfazem a necessidade humana de perscrutar o invisível e imaginar itinerários espirituais, porque sua psique possui uma estrutura fundamentalmente simbólica¹⁵⁵. Bernard traz “como exemplo de itinerário simbólico, a tradição da busca do Santo Graal. Uma tradição confusa cuja expressão multifacetada testemunha uma profunda necessidade simbólica que o sóbrio sacramentalismo eucarístico não consegue satisfazer”¹⁵⁶. O Graal seria o cálice onde José de Arimatéia teria recolhido o sangue de Cristo na cruz. A procura do Graal representa o esforço de participação na redenção alcançada por Cristo. Mas, o ato de pôr-se a caminho para participar da plenitude desse mistério está aberto a todos os batizados, explica Bernard¹⁵⁷. Simbolicamente, esse cálice seria como um espelho onde a imagem de Deus vem purificada e vivificada pelo sangue de Cristo.

Outro simbolismo importante da procura espiritual é a partida para países estranhos e desconhecidos em busca de mistérios e de autossuperação. São João da Cruz ilustra um caminho em que a alma, abandonando os bens terrestres, busca pelas riquezas da plenitude espiritual. Tomando por base enunciados da Noite Escura e do Cântico Espiritual, do santo carmelita, Bernard relaciona duas preocupações na viagem espiritual:

O caminho espiritual faz-se através de diferentes meios, cuja escolha corresponde a uma dupla preocupação. A primeira: apressar-se, porque o homem espiritual é um homem de Deus impaciente. Sofre de lentidão, mas o que é que poderia fazer durante a noite, sem outra luz nem outra orientação que não a que arde no seu coração? Quando os odores do Amado lhe indicarem a direção, ele correrá pelo caminho, procurando o seu rastro. A segunda preocupação não é propriamente um objeto de escolha, mas de desejo. Em vez de gastar as suas forças a caminhar e a subir a montanha, a alma prefere ser transportada, ou arrebatada¹⁵⁸.

¹⁵⁴ BERNARD, 1984, p. 213.

¹⁵⁵ BERNARD, 1984, p. 214.

¹⁵⁶ “come esempio di itinerario simbolico, la tradizione della ricerca del santo Graal. Una tradizione confusa la cui espressione multiforme testimonia una profonda esigenza simbolica che il sobrio sacramentalismo eucaristico non riesce ad appagare.” (BERNARD, 1984, p. 215, tradução nossa).

¹⁵⁷ BERNARD, 1984, p. 215.

¹⁵⁸ “Il viaggio spirituale viene intrapreso ricorrendo a mezzi diversi la cui scelta corrisponde ad una duplice preoccupazione. La prima: far presto, perché l'uomo spirituale è un impaziente di Dio. Egli soffre di progredire lentamente, ma che cosa potrebbe fare nella notte, senza altra luce o guida tranne quella che brucia nel suo

Do ponto de vista da psicanálise, “Freud e sobretudo Jung”¹⁵⁹, a função simbólica é importante para explicar o movimento e a realização da consciência. Para a religiosidade cristã importa os sentidos humano e espiritual. Tanto Jung quanto São João da Cruz reconhecem um dinamismo da consciência orientado pela vontade. A luta espiritual exige um esforço à frente que expõe a fraqueza humana, mas ao mesmo tempo lhe antecipa dádivas espirituais.

Como observa Jung, a consciência se estende para frente e para trás, para baixo e para cima: o ego está no centro. Pode-se dizer que o dinamismo da consciência consiste nessa espécie de necessidade interior que obriga o ego a se estender em todas as direções para assimilar os conteúdos subconscientes e supraconscientes¹⁶⁰.

O processo junguiano de integração ou de realização do si mesmo equivale, em outras palavras, à integração do consciente e do inconsciente, a qual promoverá uma libertação e uma dilatação pessoal, segundo Bernard, sobretudo em termos de consciência moral e de conhecimento de si mesmo¹⁶¹. Esse processo envolve transformações e mudanças de nível de consciência. Portanto, promove produção simbólica. Com efeito, vimos que a aproximação ao Espírito se expressa pelos símbolos de libertação e saída. A escravidão dos pecados é algo que precisa ser reconhecido e confessado. Essa é uma libertação primária: reconhecer o mal em mim e, como cristão, dispor-me ao mistério da encarnação redentora de Cristo. Sobre o símbolo da saída, São João da Cruz dispõe sua Subida do Monte Carmelo.

No movimento de superação espiritual, em meio à experiência de Deus, aparece com vigor e pertinência a linguagem simbólica. O recurso do símbolo se conformiza à necessidade de expressão da consciência espiritual. Tal é o exemplo paradigmático que Bernard¹⁶² observa em São João da Cruz:

Na verdade, quem poderá escrever o que esse Espírito dá a conhecer às almas inflamadas no seu amor? Quem poderá exprimir por palavras o que ele lhes dá a experimentar? E quem, finalmente, dirá os desejos que nelas desperta? Decerto, ninguém pode. De fato, nem as próprias almas nas quais isto se passa podem exprimí-lo. Este é o motivo de empregarem figuras, comparações e semelhanças, para com elas esboçar apenas algo do que sentem; e da abundância do espírito transbordam

cuore? Quando i profumi dell'Amato gli indicheranno la direzione, egli correrà sulla via, alla ricerca della sua traccia. La seconda preoccupazione non è propriamente oggetto di scelta, ma di desiderio. Piuttosto che spendere le proprie forze per camminare e per scalare la montagna, l'anima preferirebbe essere portata, o rapita.” (BERNARD, 1984, p. 217, tradução nossa).

¹⁵⁹ “Freud e soprattutto Jung.” (BERNARD, 1984, p. 220, tradução nossa).

¹⁶⁰ “Come osserva Jung, la coscienza si estende indietro e in avanti, verso il basso e verso l'alto: L'Io si trova al centro. Si può dire che il dinamismo della coscienza consiste in questa specie di esigenza interiore che costringe l'Io ad estendersi in ogni direzione per assimilare i contenuti subconsci e sopraconsci.” (BERNARD, 1984, p. 221, tradução nossa).

¹⁶¹ BERNARD, 1984, p. 222.

¹⁶² BERNARD, 198, p. 223-224.

segredos e mistérios, mais do que procuram, por meio de razões, explicá-los (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 575-576)¹⁶³.

Com essa breve excursão sobre os símbolos da viagem, passamos à temática da Luz e da Vida, que nos levarão a um aprofundamento final acerca do simbolismo como expressão válida e necessária na experiência de Deus e na jornada espiritual, conforme apropriação realizada por Charles André Bernard em sua obra teológica.

2.2.2 Capítulo V: Luz e Vida

O capítulo V: “Luz e Vida” é central no Livro *Teologia simbolica*. Até ele tivemos quatro capítulos que discorreram sobre a atividade simbólica, com seus movimentos em relação à busca de Deus e principais símbolos. Nesse capítulo, com os símbolos da Luz e da Vida, Bernard fará a apropriação definitiva da linguagem simbólica à teologia, através do texto de João 1,4-5: “O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam”¹⁶⁴.

É com este tema joanino, onde Cristo é luz e vida, que Bernard tratará da elevação da alma à luz. Como isso implica uma opção fundamental, Bernard levanta novamente a necessidade de um projeto de vida moral e espiritual. Conforme explica, a escolha do bem está relacionada ao acesso ao mundo da luz, pois será necessária a retitude do agir ante a tensão no caminho da plenitude d

a vida espiritual¹⁶⁵. Haverá então uma polarização a ser descrita simbolicamente: “É, portanto, inteiramente legítimo fundar a vida moral cristã na oposição de duas séries de símbolos: luz-amor-vida e trevas-ódio-morte”¹⁶⁶. A simplificação dessa oposição ao embate entre luz-trevas, todavia, não reduz a dificuldade a ser imposta à simbólica, tanto para dar conta da complexidade da condição humana quanto da profundidade das diferentes abordagens simbólicas dos místicos.

Os símbolos do despertar e do nascimento estão diretamente relacionados à força de atração da luz. Bernard, assim, resume-os: “O despertar é uma resposta ativa ao apelo da luz; o nascimento refere-se ao ventre materno e constitui, por sua vez, uma vinda à luz.”¹⁶⁷

¹⁶³ Subida do Monte Carmelo, Prólogo, Parágrafo 1.

¹⁶⁴ BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

¹⁶⁵ BERNARD, 1984, p. 225.

¹⁶⁶ “È quindi del tutto legittimo fondare la vita morale cristiana sull'opposizione di due serie di simboli: luce-amore-vida e tenebre-ódio-morte.” (BERNARD, 1984, p. 226, tradução nossa).

¹⁶⁷ “Il risveglio è risposta attiva al richiamo della luce: la nascita si riferisce al seno materno e costituisce, a sua volta, un venire alla luce”. (BERNARD, 1984, p. 226, tradução nossa).

Naturalmente, as perspectivas desses símbolos também são diversas. O despertar, importante no budismo, possui horizonte intelectual, enquanto o nascimento, fundamental na espiritualidade cristã através do batismo, possui uma visão de orientação de vida, tanto pelo conhecimento, quanto pela consciência afetiva¹⁶⁸.

Para o budismo, o despertar envolve o conhecimento das Quatro Nobres Verdades descobertas por Buda, que se referem a atitudes para vencer as causas de dor no mundo. O significado desse ensinamento é o acesso a um nível transcendente da verdade. À perfeição, o Despertar possuirá sabedoria, bondade, compaixão e onisciência, podendo comunicar aos outros sua luz¹⁶⁹. Antes disso, contudo, será necessária uma purificação do coração, sabendo que o mundo temporal é composto de ilusões e miragens¹⁷⁰.

No cristianismo, embora essa perspectiva metafísica não seja estranha a alguns Padres da Igreja, o acento recai mais sobre o peso moral dos valores inferiores. O exemplo colocado por Bernard é o de Gregório de Nissa, cujo conselho remete ao peso causado pela mentira, pelas ilusões de grandeza, riqueza e prazeres, que se esvaem com o tempo. Nesse sentido, cabe o recurso da vigília ensinado por Jesus:

Tende os rins cingidos e as lâmpadas acesas. Sede semelhantes a homens que esperam seu senhor voltar das núpcias, a fim de lhe abrir, logo que ele vier e bater. Felizes os servos que o senhor à sua chegada encontrar vigilantes. Em verdade vos digo, ele se cingirá e os porá à mesa e, passando de um a outro, os servirá (Lc 12,35-38).

A vigília pascal guarda grande significado simbólico. Nela, espera-se a luz que virá com o despertar da aurora. É Cristo que ressuscitará e apagará as trevas da morte. Assim, na noite do mundo, os fiéis contemplam a Redenção. “O mesmo simbolismo pode ser aplicado à vigília de oração: o canto dos monges no meio da noite lembra ao povo cristão a necessidade da vigilância; a adoração noturna do Santíssimo Sacramento tem o mesmo significado de vigília e espera”¹⁷¹. Recebendo o batismo nessa noite pascal, os primeiros cristãos podiam reconhecer seu próprio despertar espiritual. Esse batismo correspondia, ao mesmo tempo, a uma iluminação e a uma purificação que lhes permitia contemplar a luz da salvação.

De fato, o mistério do batismo se cumpria ao término da vigília pascal, quando o catecúmeno se voltava para o Oriente, cujo esplendor do amanhecer representava Cristo, a luz

¹⁶⁸ BERNARD, 1984, p. 226-227.

¹⁶⁹ BERNARD, 1984, p. 227.

¹⁷⁰ BERNARD, 1984, p.227-228.

¹⁷¹ “Lo stesso simbolismo si può applicare alla veglia di preghiera: il canto dei monaci nel cuore della notte ricorda al popolo cristiano la necessità della vigilanza; l'adorazione notturna del Santissimo Sacramento ha lo stesso significato de veglia e di attesa.” (BERNARD, 1984, p. 228, tradução nossa).

do mundo. O neófito realizava um novo nascimento que o despertava para a luz da salvação. Esse evento culminava o caminho espiritual, porque “para os Padres que viveram intensamente a experiência batismal, o simbolismo fundamental do batismo esquematizava todo o processo espiritual”¹⁷².

Simbolicamente, pelo batismo, há um despertar para a luz, mas a experiência cristã não se reduz a tal com simplicidade. Com o batismo, a Trindade já faz morada na alma do batizado e pode lhe conceder novas graças. No sentido do despertar da alma, São João da Cruz fala de um “despertar da aurora” (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 673)¹⁷³, que revela um novo dia e despede as trevas, bem como de um despertar do homem espiritual (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 673)¹⁷⁴, que contempla a luz divina. Em todo caso, o despertar espiritual não se separa da vida manifesta em graça no mundo e através dos sentidos.

O conhecimento espiritual, observa Bernard, esbarra na dimensão infinita de Deus. Como podemos falar de Deus sem reduzi-lo ou deformá-lo? Todos aqueles que procuram a Deus, “sejam esses budistas, muçulmanos ou cristãos”¹⁷⁵, querem encontrar a verdade perfeita, sem máculas ou deformações. Não obstante, como é próprio da busca espiritual, querem humildemente perceber essa verdade como algo que se revela. Nesse ponto, o símbolo do espelho do conhecimento aparece com especial destaque na literatura espiritual, porque “o homem espiritual aspira refletir em sua consciência uma realidade cujo esplendor o encantará”¹⁷⁶. Esse espelho, para manter sua capacidade plena, deverá ser mantido limpo, perfeitamente liso e livre de sujeiras. Tal é o simbolismo para o cuidado com o espírito, conforme o pensamento da tradição espiritual expresso também por Gregório de Nissa.

Quando o espelho é executado com arte e cuidadosamente orientado, a imagem pura por ele refletida reproduz exatamente o rosto que nele é contemplado; da mesma forma, a alma que se organizou com cuidado e apagou toda sujeira material reflete a imagem pura da beleza imaculada. Este espelho vivo e livre parece dizer: Quando vejo o rosto do meu Amado refletido em minha superfície, toda a beleza de seus traços pode ser contemplada em mim¹⁷⁷.

¹⁷² “Per i Padri che vivevano intensamente l'esperienza battesimale, il simbolismo fondamentale del battesimo schematizzava tutto il processo spirituale.” (BERNARD, 1984, p. 229, tradução nossa).

¹⁷³ Cântico Espiritual, Canção XV, Parágrafo 23.

¹⁷⁴ Cântico Espiritual, Canção XV, Parágrafo 24.

¹⁷⁵ “siano essi buddisti, musulmani o cristiani”. (BERNARD, 1984, p. 232, tradução nossa).

¹⁷⁶ “l'uomo spirituale aspira a riflettere nella sua coscienza una realtà il cui splendore lo incanterà”. (BERNARD, 1984, p. 232, tradução nossa).

¹⁷⁷ “Quando lo specchio è eseguito con arte e orientato con cura, l'immagine pura da esso riflessa riproduce esattamente il volto che vi si contempla; similmente l'anima che si è acconciata con cura ed ha cancellato ogni lordura materiale, riflette la pura immagine della bellezza senza macchia. Questo specchio vivente e libero sembra dire: Quando vedo riflettersi nel mio disco il volto del mio Amato, tutta la bellezza dei suoi tratti si può contemplare in me.” (HORN, Gabriel. Le “miroir” et la “nuée”, deux manières de voir Dieu selon saint Grégoire de Nysse, R.A.M., [S. l], v. 8, n. 30, p. 121-131, 1927. p. 121 *apud* BERNARD, 1984, p. 233).

Para se avizinhar de Deus, a alma precisa conformar-se à sua beleza. Nesse sentido, não terá como fugir ao processo de purificação que ocorrerá durante o movimento de procura de Deus. Tendo em vista que o espelho também é uma representação de Deus, a alma que nele se olhar sentirá vergonha de suas imperfeições e imediatamente tomará o modelo do Espírito Santo para imitar e tornar-se semelhante a ele. Nessa atitude de espelhar-se em Deus, a alma retornará continuamente a um estado de comunicação com Deus, onde ele a conhece e também se dá a conhecer. Essa proximidade com Deus suscita tanto o desejo de purificação quanto também já a opera¹⁷⁸. Bernard assim resume este simbolismo:

Nenhum outro símbolo é mais adequado para indicar a distância entre Deus e a sua criatura e, ao mesmo tempo, a semelhança que fundamenta a atividade simbólica. Se o homem pode conhecer Deus, é porque é criado à sua imagem; se a criação o conduz ao Criador, é porque é um reflexo dele¹⁷⁹.

Fechando o tema do símbolo do espelho, observamos sua ligação com o tema do Verbo, imagem primordial da criação. A procura e a aproximação de Deus traz sempre a ideia de que a alma foi criada à sua imagem e semelhança. “Não é, portanto, mais um reflexo da semelhança fugaz, mas um selo que imprime a sua própria imagem.”¹⁸⁰ Trata-se, pois, de uma condição ontológica caríssima à espiritualidade cristã.

Tendo Deus como palavra criadora que se reflete no cosmos, por analogia, temos que a vida espiritual, partindo da alma, também atinge o mundo externo. Esse movimento, explica Bernard¹⁸¹, acontece através do corpo. Listamos então três características manifestas pelas atitudes corporais: primeiro, que seu comportamento se torna simbólico; segundo, que o corpo se prolonga nas vestes que o caracteriza socialmente e, terceiro, que ele manifesta o projeto espiritual pessoal. O corpo, assim, é a expressão da consciência espiritual. Por exemplo, o pensamento dos gregos é centrado no homem e o corpo é visto em sua autonomia, com os deuses reproduzindo esse modelo. Nos orientais, o modelo aparece na forma imóvel e concentrada do Buda. Sua postura é de quem deve se retirar do mundo de ilusões, com tranquilidade e com “a interioridade absoluta daquele que desperta para o verdadeiro Eu”¹⁸².

¹⁷⁸ BERNARD, 1984, p. 235.

¹⁷⁹ “Nessun altro simbolo è più adatto ad indicare la distanza fra Dio e la sua creatura e nello stesso tempo la somiglianza che fonda l'attività simbolica. Se l'uomo può conoscere Dio, è perché è creato a sua immagine; se la creazione lo conduce fino al Creatore, è perché ne è un riflesso.” (BERNARD, 1984, p. 235, tradução nossa).

¹⁸⁰ “Non si tratta dunque più di un riflesso della somiglianza fuggevole, ma di un sigillo che imprime la propria immagine.” (BERNARD, 1984, p. 236, tradução nossa).

¹⁸¹ BERNARD, 1984, p. 236-237.

¹⁸² “l'interiorità assoluta di colui che si risveglia al vero Sé”. (BERNARD, 1984, p. 237, tradução nossa).

Para o pensamento cristão, diversamente, o corpo está a serviço do espírito. Deve estar à disposição do chamado de Deus¹⁸³. O corpo é dom de Deus para uma relação harmoniosa com o mundo. Nem mesmo a nudez original provocava vergonha.

A arte cristã põe em evidência o gesto e o rosto. Mesmo a musculatura poderosa do Moisés de Michelângelo está ao serviço do espírito; a força serena, de facto, vem do alto, descendo, por assim dizer, do olhar que contempla a glória de Javé e dos cornos luminosos que a testemunham. O seu poder não precisa ser proclamado: o profeta inclina-se sobre as tábuas da Lei e os seus dedos acariciam distraidamente a barba. Todo o corpo está envolvido pelo poder divino. Se a arte do Renascimento, inspirada na Antiguidade, sublinha o sentido cristão do corpo, a da Idade Média Oriental e Ocidental revela, pelo contrário, o primado do espírito. Os corpos vestidos dirigem a atenção para rostos e gestos que traduzem plasticamente atitudes interiores: respeito, adoração, oferta, alegria espiritual¹⁸⁴.

A vergonha do corpo surge após o pecado original e sua nudez passa a apontar para a fraqueza e a morte. Desde então que o homem procura por sua integridade e harmonia natural perdidas. Em última reflexão podemos pensar na transfiguração de Cristo, onde suas próprias vestes se tornam como a luz, antecipando-nos a plenitude da revelação.

Sobre o significado das vestes, Bernard atém-se a dois símbolos em específico: o véu e a veste. Ao primeiro se atribui os significados de esconder e proteger. Simboliza acolhimento, riqueza e fecundidade interior. Para as mulheres cristãs, o véu também representa sua submissão a Deus. O símbolo da veste, por sua vez, passa da função de ocultamento interior à própria exteriorização dessa realidade. Para São João da Cruz, anota Bernard, “o tema da veste se aplica a uma situação espiritual mais internalizada. A alma veste a túnica branca da fé, o casaco verde da esperança e o manto vermelho da caridade”¹⁸⁵. A vestimenta das virtudes teologais simboliza que a alma se protege e se fortalece por concessão da graça de Deus.

Um simbolismo cristão fundamental é a vida eterna antecipada pelo batismo. Uma vez purificado pela água, o batizado toma uma veste branca e se torna revestido de Cristo. Significa dizer que houve uma transformação interior operada pelo Espírito mesmo de Cristo. “Nenhuma cena melhor do que a da Transfiguração de Jesus pode simbolizar o significado profundo da

¹⁸³ BERNARD, 1984, p. 237.

¹⁸⁴ “L’arte cristiana valorizza il gesto e il volto. Anche la potente muscolatura del Mosè di Michelangelo si pone al servizio dello spirito; la forza serena, infatti, viene dall’alto, discende, per così dire, dallo sguardo che fissa la gloria di Jahve e dai corni luminosi che ne sono la testimonianza. La sua potenza non ha bisogno di essere proclamata: il profeta si appoggia sulle tavole della Legge e le sue dita accarezzano distrattamente la barba. Tutto il corpo è avvolto dalla potenza divina. Se l’arte del Rinascimento, ispirata all’Antichità, mette in rilievo il senso cristiano del corpo, quella del Medioevo orientale e occidentale rivela invece il primato dello spirito. I corpi vestiti orientano l’attenzione verso i volti ed i gesti che traducono plasticamente gli atteggiamenti interiori: rispetto, adorazione, offerta, gioia spirituale.” (BERNARD, 1984, p. 237-238, tradução nossa).

¹⁸⁵ “il tema della veste si applica ad una situazione spirituale più interiorizzata. L’anima indossa la tunica bianca della fede, il farsetto verde della speranza e la veste rossa della carità.” (BERNARD, 1984, p. 243, tradução nossa).

transformação operada por Cristo”¹⁸⁶. Deixando transparecer sua glória, Cristo aparece envolto de luz como se fosse seu manto (Sl 104,2).

Após os temas do despertar, do espelho e do corpo e suas vestes, passamos ao renascimento espiritual. O esquema simbólico é o de descida e subida. “Em verdade, em verdade, te digo: quem não nascer de novo não pode ver o Reino de Deus”¹⁸⁷ (Jo 3,3).

Em um primeiro momento, o esquema de nascimento marca uma ruptura. Enquanto o nascimento se relaciona naturalmente com a interioridade do ventre: ‘Pode um homem, perguntava o realista Nicodemos, entrar uma segunda vez no ventre de sua mãe e nascer?’, a perspectiva cristã relaciona-o com o sopro do alto. O céu deve abrir-se para que nasça uma nova vida, aquela que o próprio Deus cria¹⁸⁸.

Outro símbolo de maternidade é a água. Toda fonte de água é promessa de vida e é da água batismal que nasce o cristão. Junto à água está o vento que a agita. O Espírito Santo é representado também pelo sopro do vento. Sendo sopro de vida, o Espírito vivifica e renova, movendo-se entre o céu e a terra, preenchendo todos os vazios. Bernard, aqui, coloca dois exemplos. O primeiro é o de Santa Teresinha do Menino Jesus, após sua intensa preparação para receber o sacramento da Crisma, assim ela descreve o que sentiu no momento em que foi crismada: “Não senti, quando desceu o Espírito Santo, nenhum vento impetuoso, mas antes aquela leve brisa, cujo murmúrio o profeta Elias ouviu no monte Horeb [...]” (TERESA DO MENINO JESUS, 1979, p. 56)¹⁸⁹. O segundo exemplo é o de São João da Cruz, que explora exemplarmente o símbolo do vento em seu Cântico Espiritual. Ao descrever a experiência mística chamada de voo do espírito, o Santo explica o símbolo do sopro.

Pelo voo se entende a contemplação que a alma goza no êxtase já referido, e pelo sopro é simbolizado o espírito de amor causado na alma pelo mesmo voo de contemplação. Com muito acerto é dado aqui o nome de sopro ao amor causado pelo voo, pois o Espírito Santo, que é amor, também se compara ao sopro na Sagrada Escritura, por ser a expiração do Pai e do Filho (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 658)¹⁹⁰.

¹⁸⁶ “Nessuna scena meglio di quella della Trasfigurazione di Gesù può simboleggiare il senso profondo della trasformazione operata da Cristo.” (BERNARD, 1984, p. 245, tradução nossa).

¹⁸⁷ Conforme nota da Bíblia de Jerusalém (2002), João emprega um termo grego, *anóthen*, que significa também “do alto”.

¹⁸⁸ “In un primo momento lo schema della nascita segna dunque una rottura. Mentre la nascita si ricollega naturalmente all'interiorità del seno materno: "Può un uomo, chiedeva il realista Nicodemo, entrare una seconda volta nel seno di sua madre e nascere?", la prospettiva cristiana la riferisce al soffio dall'alto. Bisogna che il cielo si apra perché si origini la vita nuova, quella che Dio stesso crea.” (BERNARD, 1984, p. 247, tradução nossa).

¹⁸⁹ Teresinha foi crismada por Dom Hugonin, bispo de Bayeux, a 14 de junho de 1884. SANTA TERESINHA DO MENINO JESUS. *História de uma Alma: Manuscritos Autobiográficos*. São Paulo: Paulus, 1979.

¹⁹⁰ Cântico Espiritual, Canção XIII, Parágrafo 11.

Em sua maestria, o santo doutor carmelitano utiliza também o símbolo do rio impetuoso e rumoroso, cuja descrição se adapta perfeitamente àquela do vento forte. Na explicação dessa linguagem simbólica, o santo se expressa com refinada sabedoria, embora alegue precisar de mais tempo para reflexão, como de fato se estenderá na sequência.

Vejamos as propriedades descritas para os rios naturais, que vão se relacionar com a alma:

Os rios têm três propriedades. Primeiramente, tudo quanto encontram em sua passagem arrebatam e submergem. Em segundo lugar enchem todos os baixios e vazios que se apresentam diante deles. Em terceiro, fazem tal rumor, que todo outro barulho impedem e dominam [Sic]. Nesta comunicação de Deus, que vamos descrevendo, sente a alma nele essas três propriedades, de modo saborosíssimo, e por isto diz que seu Amado é, para ela, rios rumorosos (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 664)¹⁹¹.

O simbolismo das três propriedades dos rios na experiência que a alma tem de Deus:

Quanto à primeira propriedade, experimentada pela alma, convém saber que de tal maneira se vê investida pela torrente do espírito de Deus, nessa união, e com tanta força o sente apoderar-se dela, que lhe parece transbordarem sobre ela todos os rios do mundo. É como se todos eles a arrebatassem, e se submergissem ali todas as ações e paixões que antes tinha em si mesma. E, por ser esta comunicação divina tão forte, nem por isto se há de julgar que causa tormento; porque estes são os rios de paz, conforme significa o Senhor por Isaías, falando dessa investida dele à alma: ‘Eis que eu farei correr sobre ela como que um rio de paz e como uma torrente que inunda de glória’ (Is 66,12). Quer dizer que ele investirá a alma como rio de paz, e como torrente que vai redundando glória. Esta investida divina, feita pelo Senhor à alma, como rios rumorosos, a enche de paz e glória. A segunda propriedade, sentida pela alma, é encher esta água divina os baixios de sua humildade e cumular os vazios de seus apetites, segundo a palavra de São Lucas: ‘Elevou os humildes. Aos famintos encheu de bens’ (Lc 1, 52). A terceira propriedade que a alma experimenta, nesses rumorosos rios de seu Amado, é um ruído e voz espiritual acima de todos os sons e ressonâncias, porque esta voz abafa toda outra voz, e seu som excede todos os outros sons do mundo. Na explicação de como seja isto, havemos de nos deter algum tanto (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 664-665)¹⁹².

O tema da água como rios de paz, nos exemplos de Bernard, aparece de novo em Santa Teresa de Lisieux, quando da profissão de seus votos sagrados: “Na manhã de oito de setembro, senti-me inundada por um caudal de paz, e foi numa paz ‘a ultrapassar todo sentimento’ (Fl 4,7)” (TERESA DO MENINO JESUS, 1979, p. 108). A santa também fala de ter sentido uma brisa leve, como a que ocorreu a Santo Elias na montanha (1 Re 19,12-14). Santa Teresa d’Ávila, por sua vez, fala de um rio vivificante cuja água deve alimentar e pacificar espiritualmente as almas (TERESA DE JESUS, 1995, p. 573)¹⁹³. A paz que acompanha as

¹⁹¹ Cântico Espiritual, Canção XIV, Parágrafo 9.

¹⁹² Cântico Espiritual, Canção XIV, Parágrafo 9.

¹⁹³ Castelo Interior I, Capítulo. 2, n. 6.

operações do Espírito, ressalta Bernard¹⁹⁴, encontra seu fundamento no livro do Dêutero-Isaías: “Com efeito, assim diz Iahweh: Eis que trarei a paz como um rio e a glória das nações como uma torrente transbordante. Sereis amamentados, sereis carregados sobre as ancas e acariciados sobre os joelhos” (Is 66, 12).

O símbolo da água indica a fecundidade e a profundidade da vida. Humilde, preciosa e casta, como São Francisco a definiu, essa água termina por ser uma água viva. Quando Jesus oferece à Samaritana a água da vida eterna, e ela o questiona sobre como pode conseguir (Jo 4,11), sua resposta é categórica: “mas quem beber da água que lhe darei, nunca mais terá sede” (Jo 4,14). E Bernard assim conclui: “A fonte que brota do Coração de Cristo será também a pia batismal, ou a fonte, sempre pronta, da graça eclesial”¹⁹⁵.

O simbolismo da água nos permite chegar ao nascimento de Deus no coração, ou seja, o nascimento espiritual. Se em Orígenes temos o sentido de uma vida divina sempre nova, em Mestre Eckhart temos um novo sentido. “O místico alemão coloca-se na perspectiva da produção em nós das virtudes, por discernir um nascimento perpétuo e aproximá-lo dos símbolos já encontrados da imagem e do espelho”¹⁹⁶. Mas são os símbolos de interioridade do coração e do fundo da alma que melhor representarão o nascimento segundo Deus.

Prosseguindo com São João da Cruz, Bernard¹⁹⁷ explica que o Santo recorre ao texto do Cântico do Cânticos para localizar Deus na intimidade do coração: “"Põe-me como um selo sobre teu coração, como um selo sobre teu braço" (Ct 8,6). O coração significa a alma, na qual Deus permanece como selo (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 651)”¹⁹⁸. Todavia, outros símbolos de interioridade têm a preferência do doutor místico, trata-se do centro e do seio, este de caráter afetivo e que sugere a gestação e o nascimento. A expressividade desses símbolos para o nascimento de Deus no coração é assim magistralmente resumida por Bernard:

Como todos os símbolos de intimidade, o coração e o seio evocam a matriz materna e libertam uma carga emocional considerável. Se Deus nasce no coração, ele nasce ali em virtude do amor e para produzir amor. Mas o coração também tem um significado noético: é o lugar da intuição intelectual, bem como das decisões profundas. Resumindo: é o centro da pessoa. Quando Deus nasce no coração, ele cria nele um novo homem¹⁹⁹.

¹⁹⁴ BERNARD, 1984, p. 250.

¹⁹⁵ “Sorgente che scaturisce dal Cuore de Cristo sarà anche il fonte battesimale, oppure la sorgente, sempre pronta, della grazia ecclesiale.” (BERNARD, 1984, p. 251, tradução nossa).

¹⁹⁶ “Il místico tedesco si colloca nella prospettiva della produzione in noi delle virtù, per discernervi una perpetua nascita ed accostarla ai simboli già incontrati dell'immagine e dello specchio.” (BERNARD, 1984, p. 253-254).

¹⁹⁷ BERNARD, 1984, p. 255.

¹⁹⁸ Cântico Espiritual, Canção XII, Parágrafo 8.

¹⁹⁹ “Come tutti i simboli di intimità, quello del cuore e del seno evocano la matrice materna e liberano una considerevole carica affettiva. Se Dio nasce nel cuore, vi nasce in virtù dell'amore e per produrre l'amore. Ma il cuore ha anche un significato noetico: è il luogo dell'intuizione intellettuale, come pure delle decisioni

Assim, uma vez habitando nosso coração, Cristo deve crescer através das orações e das boas obras. Esse crescimento implica uma fecundidade qualitativa, “por um lado é necessário passar do sentido ao espírito, por outro, uma vez assegurada esta primeira progressão, é necessário passar do espírito humano ao Espírito de Deus”²⁰⁰. Essa progressão, por sua vez, pressupõe mudanças para níveis mais altos de comunhão espiritual. Trata-se de passar para um alimento espiritual mais forte, como em 1 Cor 3,2 e Hb 5,12. A comparação nestes textos refere-se à criança que precisa deixar o leite do seio materno para passar ao alimento sólido daqueles que já cresceram. Em sentido espiritual, é exigido esforço pessoal cujo resultado será a passagem para uma vida mais elevada. O dinamismo interior dessa fecundidade transformante é o mesmo das plantas que florescem e frutificam sob o efeito da água vivificante²⁰¹. Simbolicamente, faz-se o caminho de superação da infância espiritual.

Naturalmente, o crescimento está sujeito a períodos de aridez. As figuras simbólicas aqui são as do rio que seca e da terra endurecida e estéril. Faz-se o deserto, paragem dos demônios. “Lugar de tentação, o deserto vê crescer com poder a tríplice concupiscência: os desejos carnais, o instinto de dominação, a sede de conhecimento. O próprio Senhor não escapou desta prova”²⁰². Essa desolação, entretanto, porta um sentimento de distanciamento de Deus. A alma posta em solidão ouve o chamado de Deus e se desperta para Ele.

As próximas duas formas simbólicas destacadas por Bernard são o paladar e o vinho, que estão correlacionadas à nutrição da alma em sua jornada para a plenitude. Tal como a vida corporal, a vida espiritual também precisa de alimentação. Nesse sentido, o paladar serve ao apetite espiritual assim como ao material. No âmbito da vida espiritual, Santa Teresa d’Ávila ensina sobre o paladar distinguindo o coração e o centro da alma. Para ela, o coração é o lugar da afetividade, já o centro da alma possui uma profundidade tão grande (TERESA DE JESUS, 1995, p. 477-478)²⁰³ que seria o lugar da ação de Deus, onde se sente o gosto espiritual. “Graças ao gosto espiritual, a alma reconhece que o seu desejo básico se realiza, pois o próprio Deus se torna o seu alimento”²⁰⁴. Já São João da Cruz fala de um conhecimento de Deus que tem um

profonde. Insomma: è il centro della persona. Quando Dio nasce nel cuore, egli vi crea un uomo nuovo.” (BERNARD, 1984, p. 256, tradução nossa).

²⁰⁰ “da una parte bisogna passare dal senso allo spirito, dall’altra, una volta assicurata questa prima progressione, bisogna passare dallo spirito umano allo Spirito di Dio”. (BERNARD, 1984, p. 258-259, tradução nossa).

²⁰¹ BERNARD, 1984, p. 259.

²⁰² “Luogo della tentazione, il deserto vede ergersi con potenza la triplice concupiscenza: i desideri carnali, l’istinto di dominazione, la sete di conoscenza. Il Signore stesso non è sfuggito a questa prova.” (BERNARD, 1984, p. 260, tradução nossa).

²⁰³ Castelo Interior IV, Capítulo 2, n. 5.

²⁰⁴ “Grazie al gusto spirituale, l’anima riconosce che il proprio desiderio fondamentale è appagato, giacché Dio stesso diventa suo nutrimento” (BERNARD, 1984, p. 263, tradução nossa).

certo gosto do ser divino e da vida eterna (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 300)²⁰⁵. De todo modo, com ambos os santos, o símbolo do gosto, junto ao da nutrição, possibilita a expressão simbólica do sabor da experiência espiritual.

O vinho, por sua vez, possui simbolismo mais elaborado, uma vez que seu contexto é o de descrever a união com Deus.

O vinho é geralmente oferecido nos banquetes. À água, o vinho junta os sumos que a longa permanência da vinha na terra lhe permitiu assimilar; é, portanto, uma bebida cujo significado simbólico preserva a ideia de alimento terrestre. A fermentação transforma então esses sucos, acumulando uma energia que é libertada para alegrar o coração de quem bebe. Finalmente, o vinho pode também ser perfumado com aromas. Quando os místicos utilizam este símbolo, querem significar os efeitos complexos da vida espiritual, tendo em conta sobretudo os seus efeitos positivos²⁰⁶.

O vinho serve, então, ao tema da ebriedade espiritual, tão antigo quanto rico. Bernard destaca o chamado da própria sabedoria no texto bíblico: “Vinde comer do meu pão, e beber do vinho que misturei” (Pr 9,5). Naturalmente, ebriedade aqui se refere à ação do Espírito de Deus, que é de sabedoria e inteligência, como quiseram dizer os Padres da Igreja, quando falaram de *sobria ebrietas* ou de *ebria sobrietas*. Simbolicamente, é a representação de um estado espiritual elevado, quando a alma se percebe imersa e abismada em Deus. No entanto, o estado de ebriedade espiritual não é uma etapa nem uma finalidade da vida espiritual. O efeito do vinho do amor de Deus, lembra Bernard²⁰⁷, deve levar a alma a penetrar na luz divina e no louvor, dispondo-se inteiramente ao serviço de Deus.

Neste ponto do estudo, chegamos ao ápice do simbolismo espiritual, entoando com Bernard o verso admirabilíssimo do Hino Pascal *Exultet; et nox illuminatio mea in deliciis meis*. Trata-se não apenas de retomarmos o tema da luz, que se torna central no caminho espiritual e na experiência de Deus, mas de mergulharmo-nos definitivamente na noite escura de Deus, segundo a doutrina de São João da Cruz. E essa noite, como na ressurreição, chamará a vida divina, que é luz para a alma.

Para a espiritualidade cristã, entretanto, a realidade do pecado impõe cuidado. Há que se distinguir então entre o espiritual e o metafísico, que diz sobre aspectos negativos da percepção humana. A distinção não é rigorosa, mas o importante é pontuar que as trevas do

²⁰⁵ Subida do Monte Carmelo, Capítulo XXVI, Parágrafo 5.

²⁰⁶ “Solitamente nei banchetti viene offerto il vino. All’acqua, il vino aggiunge i succhi che la lunga permanenza della vigna nella terra ha permesso di assimilare; è quindi una bevanda il cui senso simbolico conserva l’idea di nutrimento terrestre. La fermentazione, poi, ha trasformato questi succhi, accumulando un’energia che si libererà a rallegrare il cuore di colui che beve. Infine il vino può anche essere profumato con aromi. Quando i mistici useranno tale simbolo, vorranno significare gli effetti complessi della vita spirituale, tenendone presenti soprattutto quelle positivi.” (BERNARD, 1984, p. 265, tradução nossa).

²⁰⁷ BERNARD, 1984, p. 267.

pecado são muito diferentes da escuridão transcendente da espiritualidade. É primeiro preciso passar das trevas do pecado à luz, das coisas visíveis à busca das realidades invisíveis, em direção ao alto, mesmo estando a alma envolta sempre das trevas divinas, que são a escuridão transcendente.

Vejamos como São João da Cruz distingue as trevas do pecado:

Espiritualmente falando, uma coisa é estar no escuro e outra estar em trevas; porque estar em trevas é o mesmo que estar cego, em pecado, como dissemos. Estar às escuras, porém, é possível sem estar em pecado, e pode ser de duas maneiras: acerca das coisas naturais, não tendo luz sobre algumas delas, ou acerca das coisas sobrenaturais, faltando a luz sobre certas verdades sobrenaturais (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 913)²⁰⁸.

Em que consiste a Treva divina, conforme Pseudo-Dionísio, o Areopagita:

Trindade supra essencial e mais que divina e mais que boa, tu que presides à divina sabedoria cristã, conduze-nos não só para além de toda luz, mas até para além do incognoscível, ao mais alto cume das Escrituras místicas, lá onde os mistérios simples, absolutos e incorruptíveis da teologia se revelam na Treva mais que luminosa do Silêncio: é no Silêncio, com efeito, que se aprendem os segredos desta Treva da qual é muito pouco afirmar que brilha com a mais resplandecente luz no seio da mais negra obscuridade, e que, permanecendo inteiramente ela mesma perfeitamente intangível e perfeitamente invisível, enche de esplendores mais belos que a beleza as inteligências que sabem fechar os olhos. Tal é minha prece. Quanto a ti, querido Timóteo, exerce-te sem cessar nas contemplações místicas, abandona as sensações, renuncia às operações intelectuais, rejeita tudo o que pertence ao sensível e ao inteligível, despoja-te totalmente do não-ser e do ser, e eleva-te assim, o quanto podes, até te unires na ignorância com Aquele que é além de toda essência e de todo saber. Porque é saindo de tudo e de ti mesmo, de maneira irresistível e perfeita que tu te elevarás em puro êxtase até o raio tenebroso da divina Supra essência, tendo abandonado tudo e te despojado de tudo²⁰⁹.

Na citação acima, Pseudo-Dionísio destaca uma “Treva mais que luminosa do Silêncio”. Tendo em vista que o silêncio é a condição de escuta, ele instaura uma relação pessoal. No silêncio, Deus fala à alma. “Se Deus fala no silêncio é porque ele mesmo vive em silêncio, símbolo daquela plenitude que precede toda comunicação”²¹⁰. A própria Escritura apresenta-nos um Deus que cria com sua palavra, mas que, em seu mistério, permanece em um eterno silêncio, porque “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus” (Jo 1,1). O silêncio, portanto, detém a força geratriz da palavra. Também assim ensina São João da

²⁰⁸ Chama Viva de Amor, Canção III, Parágrafo 71.

²⁰⁹ PSEUDO-DIONÍSIO, O AREOPAGITA. *Obra completa*. São Paulo: Paulus, 2004. (Educadores da humanidade). p. 129-130, Teologia Mística, Capítulo I, Parágrafo 1.

²¹⁰ “Se Dio parla nel silenzio è perché egli stesso vive nel silenzio, simbolo di quella pienezza che precede ogni comunicazione.” (BERNARD, 1984, p. 274, tradução nossa).

Cruz: “Uma palavra disse o Pai, que foi seu Filho; e di-la sempre no eterno silêncio e em silêncio ela há de ser ouvida pela alma” (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 102)²¹¹.

No contexto dos símbolos do silêncio e das trevas, Bernard²¹² discorre sobre um último e muito importante símbolo em todo o processo espiritual, ou seja, aquele da noite. Mantém como referência o ensino de São João da Cruz, que o explica como dividido em três partes:

Para compreensão, vamos explicar com clareza cada uma dessas noites; observamos, porém, que as três são uma só noite dividida em três partes. A primeira noite – a dos sentidos – pode ser comparada ao crepúsculo: momento em que já não mais se distinguem os objetos entre si. A segunda noite – a da fé – assemelha-se à meia-noite, quando a obscuridade é total. A terceira, finalmente, comparada ao fim da noite, e que dissemos ser o próprio Deus, precede imediatamente a luz do dia (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 144-145)²¹³.

Ao fim da noite, a alma encontra então a própria luz da glória. Ela passou por toda espécie de privação dos sentidos e foi aniquilada, esvaziada e posta em sua nudez, mas permaneceu em uma atitude integralmente voltada à existência espiritual. Para Bernard²¹⁴, não precisamos ter medo de atribuir a essa noite o significado do mistério pascal de morte e ressurreição. A noite, em sentido simbólico, é o tempo da gestação e da germinação para que a vida se manifeste na plenitude do dia. Assim, a noite implica a imersão na profundidade da alma para alcançar a compreensão da plenitude da vida que está em Deus. Bernard encerra seu percurso pelos significados simbólicos evocando o drama da salvação descrito no canto *Exultet*, porque “é esta a noite pascal que todo cristão deve participar”²¹⁵.

2.2.3 Capítulo VI: Consumação

Bernard introduz este capítulo sobre a consumação espiritual mantendo seu referencial em São João da Cruz, cujo simbolismo nupcial leva a alma ao encontro de seu Esposo. “A chama viva do amor deve levar a união à sua consumação, numa transformação total”²¹⁶. A mística em questão é a do *Cântico dos Cânticos*, que trata do encontro entre Deus e o homem. Mas essas núpcias pressupõem da alma uma contínua abertura à revelação de Deus.

²¹¹ Ditos de Amor e Luz, Parágrafo 98.

²¹² BERNARD, 1984, p. 276.

²¹³ Subida do Monte Carmelo, Livro I, Capítulo II, Parágrafo 5.

²¹⁴ BERNARD, 1984, p. 276.

²¹⁵ “È questa la notte pasquale cui ogni cristiano deve partecipare.” (BERNARD, 1984, p. 278, tradução nossa).

²¹⁶ “La viva fiamma d'amore deve portare l'unione alla sua consumazione, in una trasformazione totale”. (BERNARD, 1984, p. 280, tradução nossa).

Simbolicamente, a ideia de revelação, como a própria palavra indica, evoca as imagens que significam o véu e todas aquelas que, ocultas, dão a conhecer. Partindo da perspectiva do conhecimento, que símbolos deste tipo encontraremos na literatura espiritual que sustenta o nosso estudo?²¹⁷

O sentido do símbolo do véu, assim, passa pelo ocultamento da realidade secreta de Deus, como que dissimulando-o ou atenuando sua luz excessiva. O exemplo escolhido por Bernard²¹⁸ refere-se à resposta de Deus a Moisés, quando quis ver sua face. Advertindo-o de que não poderia vê-lo e continuar vivendo, Deus disse-lhe: “Eis aqui um lugar junto a mim; põe-te sobre a rocha. Quando passar a minha glória, colocar-te-ei na fenda da rocha e cobrir-te-ei com a palma da mão até que eu tenha passado. Depois, tirarei a palma da mão e me verás pelas costas. Minha face, porém, não se pode ver” (Ex 33,21-23). Portanto, o véu é para o homem, cuja fraqueza de fé impõe que Deus esteja velado.

Dois outros símbolos estão próximos àquele do véu: a nuvem e a sombra. Dois exemplos da nuvem são aqueles do Éxodo, simbolizando, respectivamente, a proteção de Deus: “E Iahweh ia adiante deles, de dia numa coluna de nuvem, para lhes mostrar o caminho” (Ex 13,21), ou sua ira e desfavor, quando a mesma nuvem se torna tenebrosa para os egípcios (Ex 14,20). O símbolo da sombra, por sua vez, tem sentido de amparo e benevolência. Morar à sombra do Altíssimo (Sl 91,1), a sombra do Espírito Santo e a concepção de Maria (Lc 1,35), assim como a amada que quis sentar-se à sombra do Amado (Ct 2,3), são alguns exemplos.

Interessante a observação de Bernard quanto ao significado negativo da sombra na psicologia junguiana, denotando obscuridade e dissimulação da nossa personalidade, enquanto na teologia simbólica, para a espiritualidade cristã, isso se inverte, porque os cristãos, conforme observa Orígenes²¹⁹, aspiram viver à sombra de Cristo.

Viver à sombra de Cristo, ou receber o influxo do Espírito, significa não apenas aceitar uma dependência radical na ordem espiritual e a diferença qualitativa de sermos pecadores, mas também sustentar que a figura de Cristo, como a realidade do Espírito, ambos não estariam completos sem a sombra que projetam e que nos faz viver. Por outras palavras: não podemos separar a consideração de Cristo e do Espírito da sua

²¹⁷ “Simbolicamente l’idea di rivelazione, come indica il vocabolo stesso, richiama le immagini che significano il velo e tutte quelle che, pur nascondendo, fanno conoscere. Collocandoci in partenza nella prospettiva della conoscenza, quali simboli di questo tipo incontreremo nella letteratura spirituale che fonda il nostro studio?” (BERNARD, 1984, p. 280, tradução nossa).

²¹⁸ BERNARD, 1984, p. 281.

²¹⁹ Diz Jeremias nas Lamentações: “Aquele que é o ar que respiramos, Cristo o Senhor, aquele de quem dizíamos: viveremos à sua sombra no meio dos povos, ficou preso nas armadilhas da nossa corrupção” (Lm 4, 20). “Repara que o profeta, movido pelo Espírito Santo, diz que a vida é oferecida aos povos pela sombra de Cristo. Como então sua sombra não nos daria vida a nós, se até pela concepção do seu corpo se diz a Maria: ‘O Espírito Santo virá a ti e o poder do Altíssimo te cobrirá com a sua sombra’? (Lc 1, 35). Se, portanto, houve a sombra do Altíssimo na concepção do seu corpo, com razão a sua sombra dará vida aos povos”. ORÍGENES. Homilias e comentário ao Cântico dos Cânticos. São Paulo: Paulus, 2018. (Patrística, 38). Livro 3, A esposa repousa na vida do esposo, número 11 (página 159).

preocupação ativa por nós; por meio de Cristo, no Espírito, realiza-se a salvação eternamente desejada pelo Pai²²⁰.

O símbolo da sombra funciona apontando para a fé. Bernard²²¹ explica que o fiel, desejando permanecer à sombra protetora de Cristo, quer se tornar seu *alter ego* ou sua esposa. São João da Cruz, desenvolvendo esse tema no *Cântico dos Cânticos*, explora o símbolo da parede divisória que separa a alma do Amado (Ct 5,4-6). Na verdade, para o Santo, na sua *Chama Viva de Amor*, telas cada vez mais sutis deverão ser rompidas, até que pareça à alma que lhe será rompida a tela da vida (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 827)²²². Neste ponto da espiritualidade, a criação inteira aparece na admirável alegria e beleza natural comunicada pelo olhar de Deus (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 621)²²³. Simbolicamente, as criaturas exercem a função de reflexo do Criador. “Se a contemplação do simples reflexo já encontra tanta alegria, o que fará a contemplação da própria Face de Deus, que é o seu Filho, ‘resplendor da sua glória e marca da sua substância’” (Hb 1,3)?²²⁴.

A resposta de Bernard²²⁵ é extensa e luminosa. Começa explicando que a luz que reside no coração de todas as coisas deixa perceber que têm uma luz fontal. Assim, retornando ao símbolo da luz e referenciando Mircea Eliade, fala de uma “luz interior”. Há uma luz que transfigura o mundo, atingindo a profundidade da matéria, mas que preserva suas formas, revelando a perfeição originária antes da queda de Adão. Essa é experiência da maioria dos místicos, cristãos ou não²²⁶. Dessa forma, o mundo material é iluminado em seu interior. Tal é a iluminação interior perceptível nas pessoas santas. O significado simbólico dessa experiência é que ela valoriza a matéria, que fica compenetrada pela luz. Embora tenhamos muitos relatos de experiências de êxtase integrativo cósmico, mormente nas religiões orientais e de fundo

²²⁰ “Vivere all'ombra di Cristo, o ricevere l'influsso dello Spirito, significa non solo accettare una dipendenza radicale nell'ordine spirituale e la differenza qualitativa del nostro essere peccatori, ma anche ritenere che la figura di Cristo, come la realtà dello Spirito, non sarebbero complete senza l'ombra che proiettano e che ci fa vivere. In altri termini: non possiamo scindere la considerazione di Cristo e dello Spirito dalla loro sollecitudine attiva nei nostri riguardi; attraverso il Cristo, nello Spirito, si attua la salvezza voluta eternamente dal Padre”. (BERNARD, 1984, p. 282, tradução nossa).

²²¹ BERNARD, 1984, p. 283.

²²² Chama Viva de Amor, Canção I, Parágrafo 29.

²²³ Cântico Espiritual, Canção V, Anotação para a canção seguinte, Número 1.

²²⁴ “Se già la contemplazione del semplice riflesso cerca tanta gioia, che cosa farà mai la contemplazione del Volto stesso di Dio, che è il suo Figlio, ‘irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza’ (Eb 1,3).” (BERNARD, 1984, p. 284, tradução nossa).

²²⁵ BERNARD, 1984, p. 284.

²²⁶ M. Eliade, *Signification de la “lumière intérieure”*, in Eranos Jahrbuch, 1957, 26. p. 240-241 *apud* BERNARD, 1984, p. 285. A referência de Eliade foi transcrita literalmente, conforme o texto de Bernard.

espiritualista, neste estudo, o mais importante é que a partir desse contexto, “observamos a concomitância entre a experiência valorizadora do Cosmos e o simbolismo luminoso”²²⁷.

“Haverá apenas uma simples coincidência entre esta experiência e a de um Pierre Teilhard de Chardin, também orientado para a valorização crítica da matéria?”²²⁸, pergunta Bernard. Indubitavelmente não. O cientista e místico jesuíta, prossegue Bernard²²⁹, deixou relatos comparáveis ao *Cântico Espiritual* de São João da Cruz. Teilhard²³⁰ teve visões de Cristo. Na sua experiência, Cristo tinha vestes luminosas como na transfiguração, e sua beleza, quanto mais procurasse penetrar, ela se velava, apresentando-se fragmentária e diferente. Uma nuvem também era formada e a tudo nebulava e envolvia.

Retornando à experiência cósmica real, Bernard traz o exemplo de Teilhard de Chardin, descrito na narrativa intitulada *O ostensório*. “Contemplando a hóstia, o autor testemunha a sua contínua expansão, até submergir, como o mar que sobe, a superfície do mundo”²³¹. A essa observação, Bernard prossegue com uma admirabilíssima citação de Chardin.

[...] o fluxo de brancura me envolvia, me ultrapassava, invadia todas as coisas. E cada coisa, mergulhada nele, conservava sua figura própria, seu movimento autônomo: porque a brancura não apagava os traços de nada, não alterava nenhuma natureza, mas penetrava os objetos no mais íntimo, de modo mais profundo que a sua vida. Era como se uma claridão leitosa iluminasse o Universo por dentro. Tudo parecia formado de uma mesma espécie de carne translúcida²³².

A comparação com São João da Cruz (2000, p. 583) é imediata, uma vez que nele a presença de Deus se estende a todo o universo.

No Amado acho as montanhas,
Os vales solitários, nemorosos,
As ilhas mais estranhas,
Os rios rumorosos.
E o sussurro dos ares amorosos;²³³

²²⁷ “osserviamo la concomitanza tra esperienza valorizzatrice del Cosmo e simbolica luminosa”. (BERNARD, 1984, p. 285, tradução nossa).

²²⁸ “Vi sarà soltanto una semplice coincidenza fra questa esperienza e quella di un Pierre Teilhard de Chardin, anch'essa orientava verso la valorizzazione critica della materia?” (BERNARD, 1984, p. 286, tradução nossa).

²²⁹ BERNARD, 1984, p. 286.

²³⁰ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Hino do Universo*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 45-49.

²³¹ “Contemplando l'ostia, l'Autore assiste al suo continuo dilatarsi, fino a che essa sommerge, come il mare che sale, la superficie del mondo.” (BERNARD, 1984, p. 286, tradução nossa).

²³² (TEILHARD DE CHARDIN, 1994, p. 51). Essa citação da edição brasileira corresponde à citação de BERNARD, 1984, p. 286-287.

²³³ Cântico Espiritual, Canção XIV.

A diferença entre os dois místicos, entretanto, é bastante significativa. São João da Cruz, de forma pessoal, deseja a presença de Cristo, numa vontade de unir-se ao Amado. “Em Teilhard de Chardin, pelo contrário, a realidade do Cristo Eucarístico expande-se indefinidamente e a hóstia torna-se coextensiva com o universo”²³⁴. Nessa perspectiva, adverte Bernard²³⁵, é preciso ter cuidado com um panteísmo de que o próprio Teilhard de Chardin se acusa. De fato, em contextos não cristãos, a tentação panteísta pode levar a reduções metafísicas. Em sentido cristão, as relações com Deus permanecem interpessoais. Ainda que o símbolo pretenda constituir uma linguagem absoluta, que permita tratar o mundo todo como substância espiritual, Deus continua sendo o Sujeito único ao qual tende todo amor. Ademais, é preciso lembrar que a linguagem simbólica permanece sob o peso das limitações e finitude humana.

Mas, “se a linguagem simbólica não é uma linguagem absoluta, o que é então?”²³⁶, pergunta Bernard com sua vivacidade e entusiasmo de professor de espiritualidade cristã.

Para que o símbolo conduzisse ao absoluto, seria necessário que o movimento em direção ao mundo se estendesse sem descontinuidade até Deus; o espírito chegaria assim, através da luz do sol, à luz incendiada, da montanha ao Deus altíssimo. Todos, porém, reconhecem que o espírito deve então negar essa continuidade indigna da infinitude divina; deve passar pela negação e pela noite. Ora, na ordem da experiência mística cristã, na fé, Deus é colocado como absoluto, isto é, é colocado como absoluto através de uma adesão voluntária e pessoal a Deus que, tendo-se manifestado através da palavra, dá testemunho de si mesmo, sobrenaturalmente, no nosso espírito. A adesão de fé introduz-nos, de facto, na esfera de Deus, mas isso não significa que a nossa consciência seja imediata, nem proporcional a essa realidade. Ela nunca é suficiente²³⁷.

Somente o símbolo é capaz de expressar a riqueza das experiências místicas e espirituais. Ao se renovarem constantemente, com sua abundância de formas e propriedades, os símbolos permanecem com um poder de evocação que tende ao infinito. Todavia, mesmo sendo capazes de traduzir experiências vitais, indo ao encontro de suas fontes, se considerarmos as experiências concretas da vida, os símbolos serão inevitavelmente limitados, até porque Deus

²³⁴ “In Teilhard de Chardin, al contrario, la realtà del Cristo eucaristico si dilata indefinitamente e l'ostia diventa coestensivamente all'universo.” (BERNARD, 1984, p. 287, tradução nossa).

²³⁵ BERNARD, 1984, p. 288.

²³⁶ “Se il linguaggio simbolico non è il linguaggio assoluto, che cosa è allora?” (BERNARD, 1984, p. 290, tradução nossa).

²³⁷ “Perché il simbolo possa condurre all'assoluto, bisognerebbe che il movimento verso il mondo si prolungasse, senza soluzione di continuità, fino a Dio; lo spirito giungerebbe così, attraverso la luce solare, fino alla luce increata, dalla montagna fino al Dio altissimo. Tutti però riconoscono che lo spirito deve poi negare questa continuità indegna dell'infinitudine divina; bisogna passare attraverso la negazione e la notte. Ora, nell'ordine dell'esperienza mística cristiana, nella fede Dio viene posto come assoluto; vale a dire: viene posto come assoluto tramite un'adesione volontaria e personale a Dio il quale, essendosi manifestato per mezzo della parola, rende testimonianza a se stesso, in maniera soprannaturale, nel nostro spirito. L'adesione di fede ci fa sì passare nella sfera di Dio, ma ciò non vuol dire che la nostra presa di coscienza sia immediata, né proporzionata a questa realtà. Essa non è mai adeguata”. (BERNARD, 1984, p. 290, tradução nossa).

se encontra sempre além de toda experiência. Assim, não se pode conceitualizar um símbolo, sob pena de limitá-lo à estreiteza material²³⁸. A experiência espiritual, exatamente por sua fragmentariedade e imperfeição, necessita da multiplicidade simbólica para seu relato.

Em seguida ao símbolo da revelação ou desvelamento, Bernard retoma o símbolo da ascensão para uma leitura também mais elaborada. A ascensão, explica, é o movimento simbólico que deve levar ao céu, “o símbolo universal do Deus que dá acesso à vida eterna”²³⁹. Alguns símbolos para a ascensão, como a corda ou os fios, fazem a ligação entre o céu e a terra. Mas a escada de Jacó tem um simbolismo potente e privilegiado pelo relato bíblico. Em sonho, o patriarca vê uma escada que leva ao céu. Após a comunicação de Deus que se dá simultaneamente, Jacó acorda e, reconhecendo a presença divina, entende que o lugar onde dormia era uma casa de Deus e uma porta do céu (Gn 28,10-19).

Dentre os luminares do céu, como a lua e as estrelas, o sol aparece com importante simbolismo hierofânico. O culto do sol atravessa a história das religiões e ocorre com frequência onde figuras de dominadores, como o rei e o herói²⁴⁰, têm suas glórias luminosas. Os místicos cristãos, sem fugir à similitude dos significados históricos para o símbolo solar, souberam encontrar um senso espiritual ao mesmo tempo original e expressivo. Um exemplo trazido por Bernard é o de São Francisco, com seu Cântico das Criaturas, onde faz um louvor ao sol:

Louvado sejas meu Senhor, com todas as tuas criaturas,
especialmente o meu senhor irmão Sol,
o qual faz o dia e por ele nos alumia.
E ele é belo e radiante, com grande esplendor:
De ti, Altíssimo, nos dá ele a imagem²⁴¹.

O sol é visto por São Francisco de Assis como um símbolo do Altíssimo. Sua irradiação luminosa o faz fonte de vida e, assim, também, um símbolo paterno. Chamando-o de irmão, o Santo quebra a ideia de distanciamento e procura uma aproximação de comunhão. O Pai é generoso e, com a potência de sua luz, pode criar e transformar.

Em Santa Teresa d’Ávila, o sol tem uma grandeza majestosa e imponente, mas sua perspectiva mística o coloca como centro da alma, irradiando-lhe beleza.

Deve-se considerar aqui que a fonte, aquele sol resplandecente que está no centro da alma, não perde seu resplendor e formosura. Ele continua sempre dentro dela, e nada

²³⁸ BERNARD, 1984, p. 291.

²³⁹ “il simbolo universale del Dio che dà accesso alla vita eterna”. (BERNARD, 1984, p. 293, tradução nossa).

²⁴⁰ BERNARD, 1984, p. 293

²⁴¹ FRANCISCO DE ASSIS. *Escritos de São Francisco de Assis*. Braga: Editorial Franciscana, 2001. p. 67-68.

pode tirar-lhe o brilho. Mas, se sobre um cristal que está ao sol se puser um pano espesso e negro, claro está que, embora o sol incida nele, a sua claridade não terá efeito sobre o cristal (TERESA DE JESUS, 1995, p. 446)²⁴².

Bernard traz ainda o testemunho de Santa Teresinha do Menino Jesus. Seu exemplo é o de transcendência absoluta. Em direção ao sol, que simboliza Deus com sua plenitude luminosa, aparece a águia, um símbolo de força ascensional.

Aos abutres, imagens dos demônios, a avezinha não os teme. Seu destino é tornar-se presa, não deles, mas da Águia, que avista no centro do Sol do Amor. Ó Verbo Divino, és tu a Águia adorada, a quem amo, és tu que me atrais! És tu que, lançando-te na terra do exílio, quiseste sofrer e morrer, a fim de atrair as almas ao centro do eterno foco da Bem-aventurada Trindade. És tu, que te remontas à Luz inacessível, que doravante será tua morada (TERESA DO MENINO JESUS, 1979, p. 128)²⁴³.

Neste ponto, considerando que tanto o céu quanto o sol são símbolos de difusão luminosa, Bernard lembra que a luz não é visível por si mesma, mas deve ser refratada para mostrar suas cores. “As cores escuras correspondem aos estados anteriores da vida espiritual. E já apontamos como é apropriado compreender a qualificação da cor: opaca, brilhante, suja etc. A cor não existe por si só, mas como componente de um todo perceptivo”²⁴⁴. Outras cores, como o azul do céu, têm sentido de imaterialidade, profundidade, pureza e leveza. O branco lembra a glória da transfiguração. A luz espiritual é representada pela cor ouro.

Com o simbolismo das cores, podemos compreender a necessidade de nos desapegarmos dos aspectos materiais e terrenos, abrindo-nos às transformações interiores que podem carregar sofrimento. Assim, aparece o símbolo do fogo, que traduz consumação e renascimento, destruição e vivificação. Eis o exemplo²⁴⁵ de Teilhard de Chardin invocando o fogo em sua Missa sobre o mundo: “sobre tudo aquilo que, na Carne humana, está a ponto de nascer ou de morrer sob o sol que se levanta, eu invocarei o Fogo”²⁴⁶. Esse é um fogo que deve iluminar tudo por dentro, cada elemento, cada liame, até atingir o cosmos inteiro. Conforme explica a Professora Aparecida Vasconcelos²⁴⁷, a partir da devoção teilhardiana do Sagrado Coração de Jesus, este simboliza a energia do Verbo Encarnado, que é como um fogo transformador que alcança, além do universo, a história e o coração humano.

²⁴² Castelo Interior I, Capítulo 2, n. 3.

²⁴³ Carta à irmã Maria do Sagrado Coração, Capítulo IX.

²⁴⁴ “Agli stati anteriori della vita spirituale corrispondono i colori scuri. Ed abbiamo già fatto osservare come sia opportuno cogliere la qualificazione del colore: spento, vivo, sporco ecc. Il colore non esiste in sé, ma come componente di un tutto percettivo.” (BERNARD, 1984, p. 296, tradução nossa).

²⁴⁵ BERNARD, 1984, p. 298.

²⁴⁶ TEILHARD DE CHARDIN, 1994, p. 21.

²⁴⁷ VASCONCELOS, Aparecida Maria. *Cristo e o universo: a visão mística de Teilhard de Chardin*. São Paulo: Paulinas, 2018. p. 27.

A energia e o fogo consumiam interiormente o jovem místico. Em relação ao Sagrado Coração, a metáfora do fogo ilustra a transformação de todo o cosmo por Cristo. A energia e o fogo apontam para uma transformação. A energia, como dito antes, expressa a ação do Cristo que atrai todas as coisas para si, da origem do cosmo para a frente, na história do ser humano e, por fim, na transfiguração do cosmo. O fogo simbolizava, acima de tudo, a união de transformação nele²⁴⁸.

O segundo exemplo cristão trazido por Bernard²⁴⁹ é de São João da Cruz, e destaca o papel purificador do fogo, que destrói as imperfeições que impedem o lenho de atingir a perfeição. O lenho úmido representa a vida material, consoante à natureza. O fogo o tornará puro e luminoso como ele próprio.

Para maior clareza do que foi dito e se há de dizer ainda, é preciso observar aqui como esta purificadora e amorosa notícia ou luz divina, quando vai preparando e dispondo a alma para a união perfeita de amor, age à maneira do fogo material sobre a madeira para transformá-la em si mesmo. Vemos que este fogo material, ateando-se na madeira, começa por secá-la; tira-lhe a umidade, e lhe faz expelir toda a seiva. Logo continua a sua ação, enegrecendo a madeira, tornando-a escura e feia, e até com mau odor; assim a vai secando pouco a pouco, e pondo à vista, a fim de consumi-los, todos os elementos grosseiros e escondidos que a madeira encerra, contrários ao mesmo fogo. Finalmente, põe-se a inflamá-la e aquecê-la por fora, até penetrá-la toda e transformá-la em fogo, tão formosa como ele próprio. Em chegando a este fim, já não existe na madeira nenhuma propriedade nem atividade própria, salvo o peso e a quantidade, maiores que os do fogo; pois adquiriu as propriedades e ações do próprio fogo. Assim, agora está seca, e seca; está quente, e aquece; está luminosa, e ilumina; está muito mais leve do que era antes; e tudo isto é obra do fogo na madeira, produzindo nela estas propriedades e efeitos (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 516)²⁵⁰.

A intuição simbólica de São Francisco de Assis, que ressalta a beleza do fogo, também é destacada por Bernard²⁵¹.

Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão fogo,
Pelo qual alumias a noite,
e ele é belo, e jucundo,
e robusto e forte²⁵².

Quando o Espírito Santo completa a transformação da vida natural, o fogo pode ser entendido em seu esplendor como símbolo de vida. O fogo agora é como água viva que sacia a sede do espírito. Embora seja imenso e envolvente, é suave e vivificante. Este é o fogo do Espírito que tudo envolve com seu calor e sua luz. Portanto, o símbolo do fogo está associado indissoluvelmente ao Espírito Santo. E “isso acontece porque um profundo parentesco liga estas

²⁴⁸ VASCONCELOS, 2018, p. 27.

²⁴⁹ BERNARD, 1984, p. 299.

²⁵⁰ Noite Escura, Capítulo X, Parágrafo 1.

²⁵¹ BERNARD, 1984, p. 299.

²⁵² FRANCISCO DE ASSIS, 2001, p. 67-68.

duas realidades. O meio termo é o amor. O Espírito Santo, de fato, existe como o Amor do Pai e do Filho: o fogo, por sua vez, simboliza universalmente o amor”²⁵³. Estamos, então, diante de um Deus vivente que fala no fogo, como na sarça ardente (Ex 3,2-6). Esse fogo vivente, por sua vontade, pode fundir todas as coisas. É uma força de amor que preenche a alma numa disposição de desejo, tal como o *eros* definido pelos antigos gregos. Os cristãos, todavia, consideram um deslocamento de sentido. Seu amor agora é *ágape*, o amor que se doa e se entrega incondicionalmente como dádiva de si. Feita essa transposição, explica Bernard²⁵⁴, o fogo se torna símbolo do Espírito Santo.

Como vimos, o fogo faz a purificação até que a alma encontre sua unidade e, transformada, atinja um novo estado. Este novo estado é descrito por Maria da Encarnação como “um sopro doce e amoroso que não tem fim. É uma troca de espírito para espírito em espírito – não consigo exprimi-lo de outra forma”²⁵⁵. O símbolo da respiração, neste ponto, lembra a terceira pessoa da Trindade, o Espírito Santo do qual dizemos *pneuma* ou sopro de Deus.

São João da Cruz faz uma descrição teológica desse novo estado, enquanto também explora o simbolismo da respiração para descrever essa experiência espiritual. Bernard²⁵⁶ referencia então um verso do *Cântico Espiritual*, “e o aspirar da brisa”, seguido da explicação lapidar do Santo carmelita.

Este aspirar da brisa é uma capacidade que, segundo a própria alma diz, lhe será dada por Deus, na comunicação do Espírito Santo. É este que, a modo de sopro, com sua aspiração divina, levanta a alma com grande sublimidade, penetrando-a e habilitando-a a aspirar em Deus, aquela mesma aspiração de amor com que o Pai aspira no Filho, e o Filho no Pai, e que não é outra coisa senão o próprio Espírito Santo (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 806)²⁵⁷.

Os símbolos do fogo e do ar também denotam ascensão e elevação. Nesse sentido, lembram o incenso que sobe deixando em seu lugar o perfume. Considerando que os místicos em geral vivem em estado de oferta a Deus, e que em específico têm o exemplo da oferta sacrificial perfeita de Cristo, eles terminam por fazer uma oferta total de si mesmos. Não

²⁵³ “Se il simbolo del fuoco si applica per eccellenza allo Spirito Santo, ciò avviene perché una profonda parentela collega queste due realtà. Il termine medio ne è l'amore. Lo Spirito Santo, infatti, esiste come Amore del Padre e del Figlio: il fuoco, a sua volta, simboleggia universalmente l'amore.” (BERNARD, 1984, p. 302, tradução nossa).

²⁵⁴ BERNARD, 1984, p. 302.

²⁵⁵ “un respiro dolce e amoroso che non ha fine. È uno scambio da spirito a spirito nello spirito - non posso esprimermi altrimenti”. (Maria dell’Incarnazione, *Relation de 1654*, n. LXVI, in *Oeuvres spirituelles*, II, p. 459 *apud* BERNARD, 1984, p. 304-305, tradução nossa). A referência de Maria dell’Incarnazione foi transcrita literalmente conforme o texto de Bernard.

²⁵⁶ BERNARD, 1984, p. 305.

²⁵⁷ Cântico Espiritual, Canção XXXIX, Parágrafo 3.

obstante, “à purificação ativa e à oblação que a expressa, acrescenta-se a purificação realizada pelo próprio Deus”²⁵⁸. Temos, então, a ideia da consumação sacrificial. Todavia, explica Bernard²⁵⁹, estamos habituados a pensar no sentido de imolação. Os textos de Maria da Encarnação, diferentemente, chamam-nos à transformação espiritual.

Na continuidade do estudo da vida espiritual em direção à plenitude, encontramos as representações simbólicas das relações interpessoais, tais como o pai, a mãe, o filho e a esposa²⁶⁰. No Novo Testamento, a figura do pai está relacionada com o Filho e o drama da salvação. Pelo mistério da Encarnação, “a união da humanidade com Deus exprime-se num vínculo tão estreito que se torna uma união da natureza humana com a natureza divina, na única Pessoa do Verbo encarnado”²⁶¹. Essa formulação mostra-nos a originalidade cristã de participar da aliança divina através de Cristo. A expressão da grandeza dessa participação demanda a utilização dos símbolos. Para a fé cristã, o Filho de Deus, na condição de Verbo encarnado, além de tornar-se o Filho do homem, agrupa em si os significados religiosos do símbolo do filho. O texto bíblico trazido por Bernard é de Fl 2,5-11, cuja cristologia contempla, pelo aspecto descendente, que o Filho se despoja de sua condição divina e assume a condição humana até a morte na cruz (v. 6-8). Depois da crucificação, por sua obediência, agora no sentido de uma cristologia ascendente, Deus Pai o exalta para reinar sobre todo o universo (v. 9-11).

A vida de Jesus tornou-se exemplar para os cristãos. Os autores espirituais também confluem para o entendimento e aceitação do que nos transmite o Novo Testamento. Mesmo os momentos de agonia e aniquilação do Salvador foram compreendidos. São João da Cruz assim resume essa espiritualidade em termos pessoais, ou seja, de alma: “E quando chegar a reduzir-se a nada, isto é, à suma humildade, se consumará a união da alma com Deus, que é o mais alto estado que se pode alcançar nesta vida (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 806)”²⁶². A propósito deste ápice da experiência cristã, Bernard chama-nos à reflexão, trazendo a visão crítica e adversa da psicanálise freudiana.

Mas a psicanálise quis vislumbrar neste sacrifício do filho um sentido extremamente negativo: ao projetar na esfera religiosa a situação humana fundamental caracterizada pelo conflito edipiano do filho com o pai, a fé cristã impede o filho de aceder à verdadeira liberdade. De uma forma ainda mais geral, a figura divina do pai aparece

²⁵⁸ “Alla purificazione attiva e all'oblazione che la esprime, si aggiunge la purificazione operata da Dio stesso”. (BERNARD, 1984, p. 307, tradução nossa).

²⁵⁹ BERNARD, 1984, p. 307.

²⁶⁰ BERNARD, 1984, p. 310.

²⁶¹ “l'unione dell'umanità con Dio si esprime in un vincolo così stretto da diventare un'unione della natura umana con la natura divina, nell'unica Persona del Verbo incarnato.” (BERNARD, 1984, p. 310, tradução nossa).

²⁶² Subida do Monte Carmelo, Livro II, Capítulo VII, Parágrafo 11.

na religião judaica apenas como símbolo de opressão. O filho, de facto, considera o pai como um ser que detém o poder e quer conservá-lo, enquanto o seu desejo o levaria a afirmar-se para aceder à liberdade. Mas é evidente que a eliminação do pai só pode gerar um doloroso sentimento de culpa. Sublimando a figura paterna rival na ordem religiosa, o filho permite-se certamente alguma liberdade para viver o seu desejo, mas não o pode fazer plenamente, uma vez que a figura paterna continua a dominá-lo. Assim, de acordo com a interpretação freudiana, o símbolo de Deus-pai não é mais do que uma ilusão com uma dupla função: por um lado, permitir que a pulsão fundamental, que é a vontade de viver do filho, ligado à sua mãe, se conserve e se expanda; mas também, por outro lado, refrear a realização da liberdade total do filho, forçado a reconhecer uma instância moral superior²⁶³.

A reação de Bernard²⁶⁴ a essa acidez psicanalítica é profundamente teológica. O que domina no Antigo Testamento não é a figura do Pai, mas a do Senhor que opera a salvação do povo. E Deus não é apenas salvador, mas também é o pastor e o esposo do povo. Em suma, é o criador do universo. A relação de Deus com o homem acontece em liberdade mútua. Os profetas souberam falar confiantemente de uma relação de ternura interpessoal. Chegando ao Evangelho, que tem por centralidade o Filho, este é o Verbo encarnado, a própria palavra de Deus. Os cristãos, como membros de Cristo, participam de sua filiação divina.

Fica então claro como a perspectiva freudiana não consegue explicar toda a realidade vivida na fé. É sem dúvida verdade que a estrutura edipiana da relação filho-pai pode existir em consciências que não atingiram a maturidade: para estas consciências Deus continua a ser o portador dos interditos, o juiz e o vingador das transgressões. Mas a situação de Cristo e a do cristão que dela deriva é muito diferente. A relação do pai com o filho único, longe de ser de rivalidade e de dominação, situa-se antes num nível de igualdade; e a primazia de posição do Pai tem como única consequência para o Filho ser objeto de um amor único: o Verbo encarnado é o Filho amado.²⁶⁵.

²⁶³ “Ma la psicoanalisi ha voluto intravedere in questo sacrificio del figlio un senso estremamente negativo: proiettando nella sfera religiosa la fondamentale situazione umana caratterizzata dal conflitto edipico del figlio col padre, la fede cristiana impedisce al figlio di accedere alla vera libertà. In modo ancor più generale, la figura divina del padre compare nella religione ebraica unicamente come simbolo di un'oppressione. Il figlio, infatti, considera il padre un essere che detiene il potere e vuole conservarlo, mentre il suo desiderio lo porterebbe ad affermarsi per accedere alla libertà. Ma è chiaro che l'eliminazione del padre non può che generare un penoso senso di colpa. Sublimando la figura rivale del padre nell'ordine religioso, il figlio certamente si concede una certa libertà di vivere il proprio desiderio, ma non può farlo pienamente, dato che la figura del padre continua a dominarlo. Quindi, secondo l'interpretazione freudiana, il simbolo di Dio-padre non è che un'illusione avente una duplice funzione: da una parte permettere alla pulsione fondamentale, che è il voler-vivere del figlio attaccato a sua madre, di conservarsi e di espandersi; ma anche, dall'altra, frenare la realizzazione della libertà totale del figlio, costretto a riconoscere un'istanza morale superiore.” (BERNARD, 1984, p. 312, tradução nossa).

²⁶⁴ BERNARD, 1984, p. 313.

²⁶⁵ “Si capisce allora come prospettiva freudiana fallisca nel voler spiegare tutta la realtà vissuta nella fede. È indubbiamente vero che la struttura edipica del rapporto figlio-padre può sussistere nelle coscienze che non hanno raggiunto la maturità: per queste coscienze Dio rimane il portatore di interdetti, il giudice e il vendicatore delle trasgressioni. Ma la situazione di Cristo, e quella del cristiano che ne deriva, è ben diversa. Il rapporto del padre con il suo unico figlio, ben lontano dall'essere di rivalità e di dominio, si situa invece ad un livello di parità; e il primato di rango del Padre comporta come unica conseguenza per il Figlio di essere l'oggetto di un amore unico: il Verbo incarnato è il Figlio prediletto.” (BERNARD, 1984, p. 314, tradução nossa).

O cristão comprehende a obediência e a oferta de amor total de Cristo. Sabe que, lá na origem, o homem recusou o amor do Pai e aceita esse ato de reparação. Mas também faz isso em liberdade e por amor, de forma que sua união com Cristo o coloca em relação amorosa com o Pai. A parábola do filho pródigo (Lc 15,11-32) ilustra bem a centralidade evangélica do pai misericordioso, cheio de ternura e bondade, que recebe de volta o filho perdido. Grandes místicos, como Santo Inácio de Loyola, Santa Teresa d'Ávila e São Charles de Foucauld, entre outros, partindo de Cristo, souberem viver com Deus grandiosas relações interpessoais de fé²⁶⁶. Dizer que Deus é pai, em sentido cristão, remete à sua própria revelação em Cristo, pois, como resume São João da Cruz, “Ele é toda a minha palavra e resposta, toda a minha visão, e toda a minha revelação. Ao dar-vos-lo Ele como irmão, mestre, companheiro, preço e recompensa, já respondi a todas as perguntas e tudo disse, revelei e manifestei.” (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 281)²⁶⁷.

Após discorrer sobre a união interpessoal entre pai e filho, Bernard entra no tema da esposa, outra constelação simbólica que se articula com a figura do pai. A referência principal é o livro Cântico do Cânticos, que desenvolve a relação da esposa com o esposo, tendo em vista toda a riqueza de aventuras, sentimentos e nuances que envolve o amor nupcial²⁶⁸. Bernard, entretanto, começa por destacar novamente a negação da psicanálise ao simbolismo nupcial como expressão da experiência espiritual.

A psicanálise, tal como tinha lançado uma suspeita mortal sobre o valor da imagem paterna como obstáculo à verdadeira liberdade, também não hesita em negar a função de expressão espiritual que os místicos reconhecem no símbolo esponsal. De fato, longe de significar uma operação espiritual desligada do peso carnal, a introdução de imagens eróticas na expressão da união com Deus apenas mascara uma realidade muito diferente: para se satisfazer, a pulsão sexual reprimida escolhe um caminho diferente. E a melhor prova disso, fornecida por Leuba, é a observação comum da concomitância de movimentos carnais com elevações espirituais²⁶⁹. Em suma, os místicos iludem-se sobre o verdadeiro significado do simbolismo nupcial: ele esconde pulsões que eles não ousam confessar a si próprios²⁷⁰.

²⁶⁶ BERNARD, 1984, p. 317.

²⁶⁷ Subida do Monte Carmelo, Livro II, Capítulo XXII, Parágrafo 5.

²⁶⁸ BERNARD, 1984, p. 318.

²⁶⁹ LEUBA, James-Henry. *Psychologie du mysticisme religieux*. Alcan: Parigi, 1925. p. 168-226 (vers. it., *La psicologia del misticismo religioso*, Feltrinelli, Milano 1960) *apud* BERNARD, 1984, p. 318. Para maior clareza, anotamos literalmente a referência indireta de Bernard ao autor James Henry Leuba (1867-1946), psicólogo cuja interpretação naturalista da religião segue a mesma linha de Sigmund Freud.

²⁷⁰ “La psicoanalisi, come aveva fatto pesare un sospetto micidiale sul valore dell'immagine paterna quale ostacolo alla vera libertà, allo stesso modo non esita a negare la funzione di espressione spirituale che i mistici riconoscono al simbolo sponsale. Lungi infatti dal significare un'operazione spirituale sganciata dal peso carnale, l'introduzione di immagine erotiche nell'espressione dell'unione con Dio non fa che mascherare una realtà ben diversa: per appagarsi, la pulsione sessuale repressa sceglie una via traversa. E la miglior prova fornita dal Leuba è l'osservazione comune della concomitanza di movimenti carnali con elevazioni spirituali. Tutto sommato, i mistici si illudono sul significato reale del simbolismo nuziale: esso dissimula delle pulsioni che non osano confessare a se stessi.” (BERNARD, 1984, p. 318, tradução nossa).

Na compreensão freudiana, a libido é tida como um dado básico e elementar que conduz as pulsões da vida. Como observa Bernard²⁷¹, a própria religião, ao lado da estética e da moral, é reduzida a uma condição secundária. O complexo de Édipo ao ligar-se à libido leva à necessidade da expressão simbólica. Outra vez, na leitura freudiana, interpretar esse simbolismo seria o bastante para identificar raízes conflituosas primitivas da pessoa. A compreensão cristã, por sua vez, toma a direção de Deus. E não é preciso nem mesmo renegar Freud em seus fundamentos. Trata-se de reconhecer que o sentido da vida está em fazer a experiência de Deus. Teologicamente, sabemos que o homem foi feito à imagem de Deus e que os cristãos querem participar da plenitude trinitária. Quando os profetas introduziram os símbolos esponsais, eles pensavam numa relação com Deus fundada em sua Aliança. Ao longo da história, os místicos não foram exatamente problemáticos com as expressões amorosas corteses e até sexualizantes. Leia-se São João da Cruz, por exemplo. Pelo contrário, a linguagem do amor de Deus abrange a expressões humanas, porque não existe linguagem adequada à transcendência. Assim, a simbólica bíblica foi inspirada pelo Espírito Santo²⁷² da maneira mais fácil para a alma receber sua comunicação.

Concluindo o capítulo VI, onde nos traz uma dinâmica simbólica de consumação, Bernard apresenta-nos um desfecho cujo título, *O centro e a cruz*, remete-nos imediatamente a um sentido de centralidade muito próprio do caminho espiritual. Ao encontrar em seu centro sua unidade e sua pacificação, a alma também se abre em direção a Deus, ao próximo e ao mundo. Todo esse movimento pode ser representado pela cruz. “A Cruz estende-se para trás recuperando assim o passado; então se projeta para o futuro; penetra no chão e se lança em direção ao céu”²⁷³. Seu significado simbólico, portanto, contempla a totalidade da jornada cristã. A Cruz é o instrumento de redenção que atrai os cristãos por causa do resgate operado por Cristo, chamando-os a serem criaturas novas (Gl 6,15). Essa é uma atração vertical, em direção ao céu, a uma vida espiritual em plenitude. Nesse sentido, a Cruz de Cristo se torna a árvore da vida.

Embora esteja presente nas grandes religiões e tradições místicas, o símbolo da árvore assume especial significado no cristianismo, precisamente porque resgata a analogia entre a árvore da primeira aliança, a árvore da vida (Gn 2,8-9) e a árvore da cruz, que serve à redenção, renovando a aliança de Deus e atraindo tudo a Cristo (Jo 12,32).

²⁷¹ BERNARD, 1984, p. 320.

²⁷² BERNARD, 1984, p. 326.

²⁷³ “La Croce si estende indietro recuperando così il passato; poi si proietta verso l'avvenire; penetra nel suolo e si slancia verso il cielo.” (BERNARD, 1984, p. 329, tradução nossa).

Para H. de Lubac, a Cruz, erigida sobre uma montanha no centro do mundo, reintroduz totalmente a antiga imagem da árvore cósmica ou árvore do mundo. De resto, são frequentes na iconografia cristã as representações de uma cruz frondosa ou de uma *Árvore-Cruz* onde se reencontra, com a separação dos dois galhos inferiores, a simbólica da forquilha e de sua representação gráfica, o Y, ou do único e do dual. Em última análise, é o próprio Cristo que, por metonímia, se torna a árvore do mundo, o eixo do mundo, a escada: a comparação é explícita em Orígenes²⁷⁴.

A simbólica da árvore, tal como a própria de representação da cruz, aponta para o desenvolvimento espiritual. Em seu crescimento, a árvore também atua em todas as direções, finca raízes, mas se projeta ao céu; realiza processos interiores enquanto se expande. À medida em que se eleva, ela se realiza, produz frutos e registra em seus anéis de crescimento a experiência do passar dos anos. Todavia, para sua existência, a árvore precisa germinar e crescer. Isso significa enfrentar dificuldade e intempéries, mas ao mesmo tempo estar integrada a um ecossistema, interagir com a vida de outras espécies vegetais e animais, absorver nutrientes do solo e do cosmos. A luz do sol lhe é imprescindível como a luz de Deus para a alma. “Mas é a cruz, instrumento de suplício e de redenção, que reúne em uma única imagem os dois significados desse significado maior que é a árvore: pela morte para a vida – *per crucem ad lucem*, pela cruz para a luz”²⁷⁵.

2.3 Parte III – A transformação simbólica

Nessa última parte do livro *Teologia simbolica*, Bernard começa relembrando o eixo dos estudos até agora elaborados. “Em todas as fases da vida espiritual vimos o símbolo desdobrar-se, tanto nas fases de libertação como nas de iluminação e união. Sempre se tratou de expressar um movimento rumo à transcendência, mas sem desligá-lo da sua raiz biológica e da sua relação com o mundo”²⁷⁶.

Sua proposta, a partir de agora, é tratar de uma função simbólica transformante mais radical, porque, em sua perspectiva, a transformação da consciência é um fim primário²⁷⁷. A ideia parte da concepção de um projeto espiritual individual. Quem o faz procura uma integração profunda consigo mesmo e com o mundo. Como temos visto, o símbolo é a forma de expressão privilegiada para essa experiência. A pergunta agora é se o simbólico também não

²⁷⁴ CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 16.ed. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 2001. p. 86.

²⁷⁵ CHEVALIER; GHEERBRANT, 2001, p. 90.

²⁷⁶ “A tutti gli stadi della vita spirituale abbiamo visto dispiegarsi il simbolo, tanto alle tappe di liberazione quanto a quelle di illuminazione e di unione. Sempre si trattava di esprimere un movimento verso la trascendenza, ma senza staccarlo dalla sua radice biologica e dal suo rapporto con il mondo.” (BERNARD, 1984, p. 337, tradução nossa).

²⁷⁷ BERNARD, 1984, p. 338.

é seu instrumento. A questão para a vida cristã está em relação aos sacramentos, que comunicam a vida divina e operam transformações espirituais. Há também uma simbólica transformante que envolve a vida de Cristo - o pão e a luz – entre outros, bem presentes no Evangelho de João. Como o símbolo tem uma eficácia transformante, necessário se faz estudar a dinâmica da imagem.

2.3.1 Capítulo VII: A dinâmica da imagem

Bernard começa este capítulo fazendo duas advertências cruciais sobre a linguagem simbólica na teologia: os poucos estudos sobre a função transformante dos símbolos e a falta de substancialidade considerada para a expressão simbólica. Leiamos suas próprias palavras:

Poucos autores falaram da função transformadora do símbolo na vida espiritual e mística. Se, de fato, a presença do símbolo na expressão dos místicos é bem evidente, a sua necessidade, ou pelo menos a sua utilidade, é pouco sentida. Sobretudo aos olhos dos teólogos, que se movem habitualmente na ordem do discurso abstrato, a expressão simbólica passa mais por ornamentação poética do que por discurso substancial²⁷⁸.

Cabe resgatar, então, as funções da imagem no psiquismo humano e considerar que toda função espiritual se apoia nesse mesmo psiquismo. A função do imaginário é muito importante porque ele “está localizado na confluência do corpo e da consciência; e o símbolo garante a passagem de um nível de vida para outro”²⁷⁹. Nesse ponto, a imaginação é necessária à integração dos sentidos com o espiritual. A formação da imagem passa sobretudo pelos sentidos da audição e da visão, com sensações que podem não ter relação direta com o objeto, tornando-se uma representação. Quando uma imagem é induzida através de processos terapêuticos, a energia psíquica segue os caminhos sugeridos, procurando restabelecer a harmonia da psique. Diferentemente, no processo de simbolização, o objeto é sempre distante, marcando um desejo ou um sentimento.

À psique humana, confluem muitas instâncias. Quanto à atividade religiosa, Bernard²⁸⁰ atribui-lhe não apenas originalidade, mas também uma relação autônoma com o transcendente. Por outro lado, é por meio da imagem que o homem e o mundo se comunicam. A simbólica do

²⁷⁸ “Pochi autori hanno parlato della funzione trasformante del simbolo della vita spirituale e mistica. Se infatti la presenza del simbolo nell'espressione dei misticì è abbastanza evidente, la sua necessità, o almeno la sua utilità, sono poco sentite. Soprattutto all'occhio dei teologi, i quali abitualmente si muovono nell'ordine del discorso astratto, l'espressione simbolica passa più per ornamento poetico che non per una parola sostanziale.” (BERNARD, 1984, p. 341, tradução nossa).

²⁷⁹ “è situato alla confluenza del corpo e della coscienza; e il simbolo assicura il passaggio da un livello de vita ad un altro”. (BERNARD, 1984, p. 342, tradução nossa).

²⁸⁰ BERNARD, 1984, p. 344.

jogo, como nas brincadeiras de criança, permite uma aproximação em segurança à realidade, utilizando a dinâmica da imagem. Na vida espiritual, também os símbolos lúdicos se apresentam.

O que o livro dos Provérbios quer exprimir quando nos descreve assim a Sabedoria criadora: ‘Então, eu estava com ele como um arquiteto, e era a sua delícia todos os dias, alegrava-me diante dele em todos os momentos; brincava no globo terrestre, colocando as minhas delícias entre os filhos dos homens’ (Prv 8,30-31)? Ou Santa Teresa de Lisieux que se considera um brinquedo nas mãos de Jesus? Conhecemos também toda a tradição dos jogos litúrgicos, e alguns santos não tiveram medo de se considerarem bobos de Deus (TERESA DO MENINO JESUS, 1979, p. 90)²⁸¹.

Bernard²⁸² sabiamente observa que na vida cristã há muito destaque para seu aspecto de tragicidade, de forma que, com a devida prudência, é preciso introduzir o jogo e o lúdico na vida religiosa, porque estamos sob o olhar benevolente de Deus. Não que seja uma atitude fundamental, mas uma alma purificada não precisa ficar presa na plenitude divina, sem espaço para a gratuidade do jogo, até porque a gratuidade parte de Deus, que comunica sua graça e contentamento.

Sobre a tensão espiritual que envolve o dinamismo imaginário da passagem do simbólico ao mundo espiritual, Bernard²⁸³ considera dois pontos de vista. O primeiro é o de Carl Gustav Jung, cuja abordagem é a da realização do Si-mesmo ou Self²⁸⁴, em que o arquétipo da totalidade funciona como centro regulador da psique. O segundo é o da espiritualidade cristã, cujo processo é a transformação em Deus. A base comum entre as duas abordagens é a orientação proveniente da vontade. “Pela ideia da transformação da vontade pela caridade vinda de Deus, Jung substitui a da autorrealização, sem, contudo, afastar-se de uma perspectiva semelhante”²⁸⁵. Para Jung, a consciência deve estender-se em todas as direções, de modo a assimilar conteúdos conscientes e inconscientes. Nisso consiste a realização do Si-mesmo. Compreender os simbolismos envolvidos nessa dinâmica, integrar conteúdos inconscientes e

²⁸¹ “Che cosa vuole esprimere il libro dei Proverbi quando ci descrive così la Sapienza creatrice: ‘Allora io ero con lui come architetto, ed ero la sua delizia ogni giorno, mi rallegravo davanti a lui in ogni istante; mi riconosco sul globo terrestre, ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo’ (Prv 8,30-31)? o ancora santa Teresa di Lisieux che si considera come un giocattolo fra le mani di Gesù? Conosciamo anche tutta la tradizione dei giochi liturgici, ed alcuni santi non hanno avuto timore di considerarsi giullari di Dio.” (BERNARD, 1984, p. 345, tradução nossa). A referência a Santa Teresinha corresponde ao texto “Tempos atrás, tinha-me oferecido ao Menino Jesus para ser seu brinquedinho”.

²⁸² BERNARD, 1984, p. 347-348.

²⁸³ BERNARD, 1984, p. 348.

²⁸⁴ “O Si-mesmo não é apenas o ponto central, mas também a circunferência que engloba tanto a consciência como o inconsciente. Ele é o centro dessa totalidade, do mesmo modo que o eu é o centro da consciência. (JUNG, 2011b, p. 51, parágrafo 44).

²⁸⁵ “All'idea della trasformazione della volontà mediante la carità proveniente da Dio, Jung sostituisce quella della realizzazione di sé, senza però allontanarsi molto da una simile prospettiva.” (BERNARD, 1984, p. 349, tradução nossa).

reconhecer necessidades pessoais de transformação envolvem qualidades morais e enriquecimento da personalidade. Integrar aspectos negativos, mas ao mesmo tempo estar aberto à bondade, à beleza e ao sagrado sugerem abertura da alma a Deus.

Voltando ao processo imaginativo, é preciso destacar que seu dinamismo, conforme uma perspectiva freudiana destacada por Bernard²⁸⁶, pode ser posto a serviço da integração do Ego. Uma vez traduzidos os simbolismos oníricos ou atos falhos, por exemplo, a integração vai depender muito da aceitação ética por parte da pessoa. Outra força do imaginário é sua capacidade de ativar os processos que indicam ou representam. Os autores espirituais reconhecem a força da imagem. Sua função é importante no processo contemplativo e na relação pessoal com Deus. Quanto a isso, Santo Inácio ofereceu orientações notáveis.

Na abertura da meditação conhecida como a meditação das três faculdades - memória, inteligência e vontade - Santo Inácio pede que se mobilize a imaginação, quer representando o lugar real onde se passou o Evangelho, quer, quando se medita sobre mistérios mais abstratos, de forma simbólica: 'Na contemplação ou meditação de um tema invisível - como é o caso dos pecados -, a composição consistirá em ver com a vista da imaginação e em considerar a minha alma como prisioneira neste corpo corruptível, como desterrado que vagueia por este vale, como exilado entre animais brutos'²⁸⁷.

A representação figurada, portanto, possui dinamismo capaz de aprimorar a contemplação e elevar o espírito no caminho espiritual. Mas o simbolismo é estreitamente ligado à beleza. Há uma epifania do belo que apoia o processo de transformação. Partindo da vontade, a beleza está ligada ao movimento que nos põe à procura de Deus. Nesse sentido, "a beleza vela e ao mesmo tempo revela a glória de Deus"²⁸⁸. A beleza de fato repousa em Deus e resplandece gratuitamente, atraindo a contemplação humana. Dessa forma, a beleza tem a força de retirar de si aquele que a contempla, mas essa contemplação não é um simples olhar externo. Na verdade, ela alcança uma luz interna que equivale à percepção da beleza de Deus que misteriosamente renova a própria beleza interior da alma. Dessa experiência de união, Bernard²⁸⁹ nos traz a expressão poética de São João da Cruz (2000, p. 589-590).

Quando tu me fitavas,

²⁸⁶ BERNARD, 1984, p. 351.

²⁸⁷ "In apertura della meditazione detta delle tre facoltà - memoria, intelligenza e volontà - sant'Ignazio chiede che l'immaginazione venga mobilitata o col raffigurarsi il luogo reale dove si sono svolti gli eventi evangelici, oppure, quando si tratta di meditare su misteri più astratti, in maniera simbolica: 'Nella contemplazione o meditazione di un tema invisibile - com'è il caso dei peccati -, la composizione consistrà nel vedere con la vista dell'immaginazione e nel considerare la mia anima stare come prigioniera in questo corpo corruttibile, e tutto l'uomo errare per questa valle, come esule fra bruti animali.'" (BERNARD, 1984, p. 352). A citação de Santo Inácio, feita por Bernard, encontra-se nos Exercício Espirituais, n. 47.

²⁸⁸ "La bellezza vela e al contempo disvela la gloria di Dio". (BERNARD, 1984, p. 355, tradução nossa).

²⁸⁹ BERNARD, 1984, p. 357.

Teus olhos sua graça me infundiam;
 E assim me sobreavamas,
 E nisso mereciam
 Meus olhos adorar o que em ti viam.²⁹⁰

[...] Já podes ver-me agora,
 Pois, desde que me olhaste,
 A graça e a formosura em mim deixaste²⁹¹.

Há uma luz no olhar de Deus que reabilita e torna nobre tudo que encontra. Transformada por esse olhar, a alma quer sempre mais reencontrar sua semelhança a Deus. Essa condição a livra do esteticismo raso, atitude que a impediria de alcançar uma verdadeira transformação, conforme o Espírito. Aliás, essa será uma escolha colocada para o homem, escolher o gosto estético ou procurar a verdade e a beleza. O cristão, todavia, não deve contemplar a Deus por simples satisfação, nem suas ações devem ser desvinculadas do amor de Deus. Conforme adverte Bernard²⁹², a adesão pessoal de fé exige empenho ético, mas a própria vida cristã deve ajudar na contemplação da beleza. “Elevando-se, o homem não abandona as suas tarefas, mas cumpre-as com mais alegria e liberdade”²⁹³.

Para equilibrar a vida na urgência das obrigações e na desordem do mundo, o homem precisa respirar, precisa resgatar o sentido das festas. “A festa não é a celebração quotidiana e monótona de uma vida em que nada falta, mas sim a solenidade que concentra no dia auspicioso toda a riqueza acumulada ou pressentida da vida”²⁹⁴. A festa acompanha os acontecimentos da vida e da natureza e funciona como momento de expansão, integração e prodigalidade. Nela, convergem os corações e se recupera a harmonia, seja com a natureza ou com a comunidade. Para o cristão, a festa assume um valor plurivalente e unificante.

Para ele, o valor unificador da festa assume novas dimensões. Já não se trata apenas de assegurar a coesão social; o tempo da paz, da harmonia, da alegria, é também o da comunhão no amor. A superação do valor sociológico natural manifesta-se precisamente na celebração eucarística em que se exprimem o perdão, a benevolência e o acolhimento mútuo²⁹⁵.

²⁹⁰ Cântico Espiritual, Canção XXXII.

²⁹¹ Cântico Espiritual, Canção XXXIII.

²⁹² BERNARD, 1984, p. 359-360.

²⁹³ “Elevandosi, l'uomo no abbandona i propri compiti, ma li adempie più gioiosamente e più liberamente”. (BERNARD, 1984, p. 360, tradução nossa).

²⁹⁴ “Festa non è la triste celebrazione quotidiana di una vita in cui non manca nulla, bensì la solennità che concentra nel giorno fausto tutta la ricchezza di vita accumulata o presentita.” (BERNARD, 1984, p. 360, tradução nossa).

²⁹⁵ “Per lui il valore unificante della festa assume nuove dimensioni. Non si tratta più di assicurare la semplice coesione sociale; il tempo della pace, dell'armonia, della gioia, è anche quello della comunione nell'amore. Il superamento del valore sociologico naturale si manifesta proprio nella celebrazione eucaristica in cui perdono, benevolenza e accoglienza reciproca vengono espressi attuati.” (BERNARD, 1984, p. 362, tradução nossa).

Como frequentemente observa Bernard, “a vida cristã antecipa a vida eterna.”²⁹⁶ Dessa forma, a consciência contemplativa tende a tomar um estado permanente de alegria, em consonância com a eterna celebração celeste. A alma deve aprender a preservar essa alegria espiritual, encontrando seus ritmos, em simplicidade e liberdade, na leveza do espírito.

Em conclusão acerca da interioridade da imagem, vimos nesse capítulo que a imagem possui uma energia apropriada ao desenvolvimento da vida espiritual. Essa propriedade pode ser rejeitada e a vida pode ser relegada a uma liberdade que a distancie do espírito. Todavia, quem assim se comportar não terá seu despertar de consciência. “Na vida espiritual, este despertar é provocado voluntariamente. Na verdade, não se trata mais de uma vida imediata, enraizada em pulsões biológicas, mas de uma vida nova. E não artificial!”²⁹⁷. Trata-se de uma vida comunicada por Deus, cuja transcendência radical exige mediação simbólica. A função simbólica, portanto, guia o movimento da consciência para o mundo divino, atendendo a um impulso interior cuja origem está em Deus.

2.3.2 Capítulo VIII: Símbolo e encarnação

Faz parte da condição humana ser habitado pelo espírito. É a partir dessa característica que o símbolo pode exercer sua função de linguagem, atuando entre os sentidos físicos e o espírito. Presente no mundo, inserido na natureza e estando diante da história, o homem percebe a presença de Deus, um absoluto acima de tudo e que não pode ser reduzido totalmente à compreensão. Dessa forma, a mediação entre o mundo material e objetivo e a espiritualidade necessita da expressão simbólica, cuja eficácia em nada diminui a materialidade científica. Como explica Bernard, esse é o caso do símbolo de Deus, o Verbo encarnado.

O caso de Cristo é semelhante, e pode dizer-se que, para o crente, o Verbo encarnado é o símbolo de Deus. Isso não diminui a realidade histórica de Cristo, que o conduz do nascimento à morte e depois à ressurreição e à soberania universal; Jesus também se oferece à investigação científica e hermenêutica. Mas o ponto de vista em que nos colocamos é diferente: os mistérios vividos pelo Cristo histórico, a própria pessoa de Jesus, Filho de Deus, são reveladores de uma realidade espiritual. Podem, por isso, ser corretamente considerados simbólicos²⁹⁸.

²⁹⁶ “La vita Cristiana anticipa la vita eterna.” (BERNARD, 1984, p. 362, tradução nossa).

²⁹⁷ “Nella vita spirituale questo risveglio è provocato volontariamente. Non si tratta più, infatti, di una vita immediata, radicata nelle pulsioni biologiche, ma di una vita nuova. E non artificiale!” (BERNARD, 1984, p. 364, tradução nossa).

²⁹⁸ “Il caso di Cristo è simile, e si può affermare che per il credente il Verbo incarnato è il simbolo de Dio. Ciò non toglie nulla alla realtà storica di Cristo, che lo conduce dalla nascita alla morte e poi alla risurrezione e alla sovranità universale; anche Gesù si offre all’investigazione scientifica ed ermeneutica. Ma il punto di vista nel quale noi ci poniamo è diverso: i misteri vissuti dal Cristo storico, la persona stessa di Gesù, Figlio de Dio,

O Evangelho de São João nos dá todo o sentido da glória do Filho unigênito. Ele, que era o Verbo de Deus, de onde foi feita a vida que era a luz dos homens (Jo 1,1-4), portanto, é uma manifestação do Pai (Jo 14,9). Nesse sentido, Jesus é a verdade de Deus (Jo 14,6). O relato evangélico nos conduz através dos símbolos, pela realidade espiritual que precisamos contemplar. A experiência contemplativa, através da atividade simbólica, busca a figura objetiva de Cristo, porque nela está a substância que se revela.

Cristo é o caminho da verdade. Nele está a sabedoria, a beleza e a santidade. Bernard²⁹⁹ resgata em São João da Cruz o significado da Cruz: “E como a alma verdadeiramente desejosa da sabedoria deseja primeiro deveras entrar mais adentro na espessura da cruz, que é o caminho da vida pelo qual poucos entram!” (JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 792)³⁰⁰. Sendo Cristo o encarnado, sua beleza que é ao mesmo tempo humana e divina, permanece sempre indefectível. “Pode-se conceber uma representação de Cristo que não reflita sua beleza? Para ele, ‘o mais belo dos filhos do homem’ (Sl 45,3), a noiva quer cantar o seu poema. Mas a beleza plástica só pode ser sinal de uma beleza mais essencial e oculta”³⁰¹. A beleza e a santidade Cristo manifestam a epifania do ser. Nele, a perfeição é esplendorosa.

Todavia, para além da beleza de Jesus percebida pelos místicos, uma questão permanece quanto à narração dos Evangelhos: como conciliar as figuras de Jesus humilde e fraco com o Cristo glorificado?³⁰² A resposta passa por sua vida e ressurreição.

Viajando com Jesus pelas ruas da Palestina, as testemunhas privilegiadas viram-no viver, agir e falar; Jesus se comportou como um homem. E eles o viram morrer. Desta paixão nenhum detalhe foi ignorado: nem a fraqueza da Agonia, nem o abandono dos discípulos, nem o grito do abandono: ‘Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?’ No limite extremo desta penetração no oceano do sofrimento já não existem caminhos, mas sim o abismo da morte. Quando Cristo morre, abandonado por todos, abandonado pelo Pai, não pode fazer outra coisa senão entregar-se uma última vez nas mãos do Pai. E o que ele fará? Se ele permitir que Jesus experimente a corrupção, então toda a vida de Jesus será apenas vida humana; suas ações e obras maravilhosas são apenas as de um grande homem; certamente poderíamos tomá-los como exemplo, mas não meditar neles para nos elevarmos a Deus³⁰³.

sono rivelatori di una realtà spirituale. Li si può dunque considerare a buon diritto simbolici.” (BERNARD, 1984, p. 367, tradução nossa).

²⁹⁹ BERNARD, 1984, p. 369.

³⁰⁰ Cântico Espiritual, Canção XXXVI, Parágrafo 13, primeira redação, conforme nota de rodapé da edição.

³⁰¹ “Si può concepire una rappresentazione di Cristo che non ne rifletta la bellezza? Per lui, ‘il più bello tra i figli dell'uomo’ (Sl 45,3), la sposa vuole cantare il suo poema. Ma la bellezza plastica non può essere che il segno di una bellezza più essenziale e più nascosta.” (BERNARD, 1984, p. 370, tradução nossa).

³⁰² BERNARD, 1984, p. 372.

³⁰³ “Percorrendo con Gesù le strade della Palestina, i testimoni privilegiati lo hanno visto vivere, agire e parlare; Gesù si è comportato come un uomo. E lo hanno visto morire. Di questa passione nessun dettaglio fu passato sotto silenzio: né la debolezza dell'Agonia, né l'abbandono dei discepoli e neppure il grido di derelizione: ‘Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?’ Al limite estremo di questa penetrazione nell'oceano della sofferenza non vi sono più vie, ma l'abisso della morte. Quando Cristo muore, abbandonato da tutti,

Em seguida a essa descrição do percurso de vida de Jesus, Bernard pontua com exclamação: “Mas Deus o ressuscitou!”³⁰⁴. Ao ressuscitar Jesus, o Pai o reconhece como o Unigênito, seu Filho verdadeiro. Também, convida-nos a reconhecê-lo, como fez o centurião diante da sua morte em total abandono e entrega: “Verdadeiramente este homem era filho de Deus” (Mc 15,39). Conforme continua explicando Bernard³⁰⁵, é a percepção desse caminho, do Jesus histórico ao Cristo glorioso, que faz o cristão participar da vida de Deus manifesta na Encarnação.

Nascido em pobreza absoluta, numa noite silenciosa, envolto no mistério de Deus, Jesus nos traz uma simbologia epifânica. Ele não só caminha sobre as águas e aplaca a tempestade, mas quem tocar pelo menos a franja de seu manto será curado, porque tocar Jesus significa entrar em comunicação com Deus Pai, que é amor feito de ternura e misericórdia. É o amor tal como manifesto ao filho pródigo na narrativa de Lucas (Lc 15,20). Cristo transmite-nos o sentido de um amor eterno e incomensurável. É assim que anuncia no Evangelho de João: “o próprio Pai vos ama, porque me amastes e credes que vim de Deus” (Jo 16,27). Quando acolhemos esse amor, permitimo-nos a comunicação da vida trinitária, cujo mistério nos conduz à salvação.

Contudo, “o objetivo da nossa investigação atual não é, principalmente, inventariar todas as riquezas da mensagem e da pessoa de Cristo, mas antes discernir, a partir da visibilidade do mistério da Encarnação redentora, o simbolismo que conduz à realidade espiritual”³⁰⁶. Nesse sentido, queremos colocar em relevo algumas simbologias da revelação do Filho. Desde seu nascimento em uma gruta de Belém, sua origem em Nazaré, uma aldeia irrelevante, sua vida em escondimento na Galileia até a subida para Jerusalém, tudo isso irá compor com sua rejeição pelo seu povo e a condenação à morte infame na cruz. Embora os simbolismos e a própria teologia presente nos evangelhos sinóticos sejam mais históricos, isso termina por destacar que Jesus é aceito na Galileia, mas não na Judeia. Conforme Bernard³⁰⁷, esse aspecto da missão de

abbandonato da Padre, non può fare altre che affidarsi un'ultima volta nelle mani del Padre. E questi che cosa farà? Se lascia che Gesù sperimenti la corruzione, allora tutta la vita di Gesù non è che vita umana; le sue azioni e le sue opere mirabili sono soltanto quelle di un grande uomo; si potrebbe certamente prenderle come esempio, non però meditarle per elevarsi fino a Dio.” (BERNARD, 1984, p. 373, tradução nossa).

³⁰⁴ “Ma Dio lo ha risuscitato!” (BERNARD, 1984, p. 373, tradução nossa).

³⁰⁵ BERNARD, 1984, p. 374.

³⁰⁶ “L'intento della nostra ricerca attuale non è principalmente quello di fare l'inventario di tutte le ricchezze del messaggio e della persona di Cristo, ma piuttosto di discernere, a partire dal visibilità del mistero dell'Incarnazione redentrice la simbolica che conduce alla realtà spirituale.” (BERNARD, 1984, p. 379, tradução nossa).

³⁰⁷ BERNARD, 1984, p. 380.

Jesus se traduz em seu plano de vida histórica, cujo paradoxo é sua condição assumida de Servo, quando sua origem é divina.

A divindade de Jesus é testemunhada pelos evangelistas Lucas e Mateus como sendo a aparição da verdadeira luz no mundo. Os pastores, ao receberem do anjo o anúncio do seu nascimento, são envoltos na luz (Lc 2,9-11). “Sinal da glória de Deus, esta luz ilumina a noite, assim como o berço de Jesus brilha no estábulo”³⁰⁸. Em outro lugar, uns sábios do oriente têm seu caminho a Jesus indicado e iluminado por uma estrela (Mt 2,2.9). Já o cântico de Simeão reconhece Jesus como a “luz para iluminar as nações, e glória de teu povo, Israel” (Lc 2,32). Outro grande símbolo vinculado à luz, a pomba, descerá sobre Jesus em seu batismo (Lc 3,21-22). “A pomba, símbolo de pureza e espiritualidade, pousa sobre Jesus e, enchendo-o do Espírito Santo, designa-o como luz do mundo”³⁰⁹.

Entretanto, é a luz interior de Jesus que dá força aos seus discursos. São João Evangelista assim o ouve: “Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andará nas trevas, mas terá a luz da vida” (Jo 8,12). O evento da transfiguração será o simbolismo mais completo da grandiosidade espiritual de Jesus. É a manifestação de sua glória antes da subida a Jerusalém para sua *Via Crucis*, cujo ato final será sua suspensão no trono de zombaria da cruz.

Morto, Jesus teve o lado traspassado pela lança do soldado romano, fazendo com que jorrassem sangue e água (Jo 19,34). Seu sangue sacrificial será, então, o símbolo da eucaristia, e, a água, o símbolo do batismo, sacramentos que serão sinais de sua Igreja.

Retirado da cruz, o corpo de Jesus é levado a um sepulcro novo (Jo 19,38.41).

Sempre em função da interpretação simbólica, podemos compreender como a sepultura de Jesus pressagia também o mistério da ressurreição. Ao colocar o corpo de Jesus num túmulo escavado na rocha, Nicodemos não o confia à terra que corrompe. Jesus permanece numa zona intermediária entre o espaço aéreo e as profundezas telúricas. Ninguém ainda, naquele túmulo, tinha conhecido a corrupção, e o sábado que começava a raiar (Lc 23,54) prenunciava a luz da manhã pascal³¹⁰.

Eis o filho do homem que deu sua vida em resgate de muitos (Mt 20,25-28). Jesus viveu no meio do povo, e sua solidariedade, comensalidade, pobreza e obediência ao Pai são

³⁰⁸ “Segno della gloria de Dio, questa luce illumina la notte, così come la culla di Gesù risplende nella stalla.” BERNARD, 1984, p. 381, tradução nossa).

³⁰⁹ “La colomba, simbolo di purezza e di spiritualità, si ferma su Gesù e, riempiendolo di Spirito Santo, lo designa come luce de mondo.” (BERNARD, 1984, p. 381, tradução nossa).

³¹⁰ “Sempre in funzione dell’interpretazione simbolica, possiamo afferrare como anche la sepoltura di Gesù faccia presagire il mistero della risurrezione. Ponendo il corpo di Gesù in una tomba scavata nella roccia, Nicodemo non lo affida alla terra che corrompe. Gesù rimane in una zona intermedia fra lo spazio aereo e le profondità telluriche. Nessuno ancora, in quella tomba, aveva conosciuto la corruzione, ed il sabato che cominciava a spuntare (Lc 23,54) lasciava presagire la luce del mattino di Pasqua.” (BERNARD, 1984, p. 388, tradução nossa).

testemunhos de seu anúncio do Reino. Ele mesmo lança recurso a algumas interpretações simbólicas de seus gestos. Por exemplo, quando faz seu primeiro milagre, transformando água em vinho, reclama antes à sua mãe que ainda não era chegada sua hora (Jo 2,1-4), indicando a profundidade de sua missão pela redenção do mundo (Jo 19,26).

Em conclusão a esse capítulo sobre símbolo e encarnação, Bernard recorre ao pensamento de Blaise Pascal.

Não só conhecemos Deus apenas por Jesus Cristo, como também nos conhecemos a nós próprios apenas por Jesus Cristo. Só conhecemos a vida e a morte através de Jesus Cristo. Sem Jesus Cristo, não sabemos o que é a nossa vida, nem a nossa morte, nem Deus, nem nós próprios³¹¹.

Essa é a revelação que Jesus oferece-nos através de sua vida e de sua morte. Sendo filho unigênito do Pai, Jesus chama-nos à adoção e comunica-nos quem é Deus. O mistério da encarnação, aliás, fornece-nos o simbolismo nupcial que caracteriza a vida espiritual em seu estágio de união com Deus. É “a união das duas naturezas (divina e humana) na única Pessoa do Filho de Deus que se torna o protótipo da aliança que na vida cristã se realiza entre a alma e Deus, e cujo conteúdo se manifesta cada vez mais plenamente em função do progresso espiritual”³¹². Esse simbolismo, explica Bernard³¹³, funda-se na própria consumação, em Jesus Cristo, da aliança entre Deus e a humanidade.

2.3.3 Capítulo IX: A eficácia simbólica

Luz e vida são os símbolos principais do Evangelho de João, cujos dinamismos farão a transformação espiritual daquele que contempla o anúncio de Cristo, que tendo ressuscitado, torna-se o espírito doador da vida (1Cor 15,45). A consciência simbólica, diante desse mistério cristão, movimenta-se para uma vida espiritual, cujo dinamismo envolve tanto a iluminação do Espírito Santo quanto a participação na Eucaristia e na Igreja. O símbolo é sempre abrangente, tudo envolve, assim como o Espírito tudo vivifica. Assim, podemos dizer que se a consciência percebe a realidade divina inexprimível, é o Espírito que a ilumina com sua graça.

³¹¹ “Non soltanto conosciamo Dio unicamente per mezzo di Gesù Cristo, ma conosciamo noi stessi unicamente per mezzo di Gesù Cristo. Noi non conosciamo la vita, la morte se non per mezzo di Gesù Cristo. Fuori di Gesù Cristo, non sappiamo che cosa sia la nostra vita o la nostra morte, Dio e noi stessi.” (PASCAL, Blaise. *Pensieri*, n. 548. Roma: Edizioni Paoline, 1979. (ed. Brunschwig). p. 389 *apud* BERNARD, 1984, p. 395, tradução nossa).

³¹² “l'unione delle due nature (divina e umana) nell'unica Persona del Figlio di Dio diventa il prototipo dell'alleanza che nella vita cristiana si realizza fra l'anima e Dio ed il cui contenuto si manifesta sempre più pienamente in funzione del progresso spirituale.” (BERNARD, 1984, p. 396, tradução nossa).

³¹³ BERNARD, 1984, p. 397.

Em um ambiente de cultura altamente simbólica como aquele do Novo Testamento, seus escritores puderam recolher, na própria tradição escrita anteriormente, os elementos simbólicos aos quais deram continuidade e enriquecimento. Dessa forma, foram capazes de nos transmitir uma linguagem cuja dimensão simbólica permanece atual e permite-nos compreender o vigor da experiência de fé que viveram, não obstante o cientificismo racionalizante de nossa época. Como explica Bernard, “a contemplação frutuosa da Escritura pressupõe a participação no mistério pascal do qual deriva a fé viva”³¹⁴. É a Escritura que confirma àquele cujo senso simbólico move sua fé, a magnificência de sua percepção. Os símbolos escriturísticos, quando assumidos por Cristo na instituição dos sacramentos, tornam-se de tal forma eficazes que, ao mesmo tempo, simbolizam e operam aquilo que dão significado.

A substância espiritual contida no símbolo escriturístico pode adquirir uma forma ainda mais precisa: Cristo, ao instituir os sacramentos, deu a alguns sinais simbólicos uma eficácia cuja fonte primeira não pertence à consciência que percebe, mas a uma disposição divina. Com efeito, pode-se dizer que a celebração do sacramento age em função de um ato de Cristo ressuscitado: não é Pedro quem batiza, mas sim Cristo pelas mãos de Pedro³¹⁵.

O mistério pascal impõe aos sacramentos a eficácia espiritual. Nisso, a atividade litúrgica contribui fazendo com que sejam sempre reativadas suas realidades simbólicas e espirituais. Mas, adverte Bernard³¹⁶, uma celebração como a eucarística não se reduz a uma simples comemoração da Ceia. Em razão do mistério de Cristo, esse sacramento engloba toda a vida cristã, desenvolvendo todo um ciclo litúrgico. “Ao celebrar a Eucaristia ou comemorar o Batismo no tempo pascal, o cristão exerce uma eficaz atividade simbólica, cujo significado tem todo o interesse em compreender mais profundamente”³¹⁷.

Com as considerações acima, acerca da eficácia simbólica, sempre seguindo o itinerário textual de Bernard, podemos entrar em três últimos assuntos fundamentais do cristianismo e da contextualização de sua linguagem simbólica: a liturgia batismal, o mistério eucarístico e a própria liturgia em seu sentido amplo.

³¹⁴ “La contemplazione fruttuosa della Scrittura presuppone la partecipazione al mistero pasquale da cui deriva la fede viva.” (BERNARD, 1984, p. 403, tradução nossa).

³¹⁵ “La sostanza spirituale contenuta nel simbolo scritturistico può acquisire una forma ancora più precisa: Cristo, istituendo i sacramenti, ha conferito ad alcuni segni simbolici un'efficacia la cui prima fonte appartiene non alla coscienza-che-percepisce bensì a una disposizione divina. Anzi si può dire che la collazione del sacramento agisce in funzione di un atto del Cristo risorto: non è Pietro che battezza, bensì Cristo per mano di Pietro.” (BERNARD, 1984, p. 403, tradução nossa).

³¹⁶ BERNARD, 1984, p. 404.

³¹⁷ “Celebrando l'eucaristia o commemorando il battesimo nel tempo pasquale il cristiano esercita un'attività simbolica efficace di cui ha tutto l'interesse a cogliere più profondamente il significato.” (BERNARD, 1984, p. 404, tradução nossa).

A liturgia batismal tem sua interpretação simbólica fundada no mistério de Cristo descrito na Escritura. Quanto à sua doutrina, Bernard³¹⁸ declara seguir aquela de Pseudo-Dionísio, o Areopagita, tendo em vista manter-se na linha da tradição da catequese de São Cirilo de Jerusalém, sem afastar-se dos significados simbólicos mais primitivos e fundamentais. Isso torna possível fazer ligações com a psicanálise e com os ritos batismais de iniciação da ancestralidade humana.

Em seguida, mas ainda no sentido dessa primordialidade que remonta o mito, tomando o batismo como símbolo de um novo nascimento pela imersão na água, encontramos uma referência longa e destacada a Mircea Eliade, cuja expressão não tem igual³¹⁹ e que não poderíamos deixar de anotar, tal a sua completude.

Princípio do indiferenciado e do virtual, fundamento de toda a manifestação cósmica, receptáculo de todos os germes, as águas simbolizam a substância primordial de que nascem todas as formas e para a qual voltam, por regressão ou por cataclismo. Elas foram no princípio, elas voltarão no fim de todo ciclo histórico ou cósmico: elas existirão sempre – se bem que nunca sós, porque as águas são sempre germinativas, guardando na sua unidade não fragmentada as virtualidades de todas as formas. Na cosmogonia, no mito, no ritual, na iconografia, as águas desempenham a mesma função, qualquer que seja a estrutura dos conjuntos culturais nos quais se encontram: elas precedem qualquer forma e suportam qualquer criação. A imersão na água simboliza o regresso ao pré-formal, a regeneração total, um novo nascimento, porque uma imersão equivale a uma dissolução das formas, a uma reintegração no modo indiferenciado da pré-existência; e a emersão das águas repete o gesto cosmogônico da manifestação formal³²⁰.

Na tradição dos santos padres, lembra Bernard³²¹, a imersão na água significa sepultamento, morte e renascimento. Para São Cirilo de Jerusalém, além de sepulcro, a água do batismo torna-se também mãe.

Mergulhastes três vezes na água e depois, inversamente, emergistes dela, escreve São Cirilo de Jerusalém. Na imersão, como na noite, nada vistes; na saída à superfície, pelo contrário, encontrastes-vos como em pleno dia. Ao mesmo tempo, morriam e nasciam, e essa água salutar tornava-se para vós um túmulo e uma mãe³²².

Semelhantemente, Pseudo-Dionísio, o Areopagita, deixa-nos sua lição simbólica acerca do sacramento do batismo: “é justo que o iniciado seja inteiramente imerso na água para figurar

³¹⁸ BERNARD, 1984, p. 405.

³¹⁹ BERNARD, 1984, p. 405.

³²⁰ ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 153.

³²¹ BERNARD, 1984, p. 406.

³²² “Vi siete immersi tre volte nell'acqua e poi, inversamente, ne siete sorti, scrive san Cirillo di Gerusalemme. Nell'immersione, come durante la notte, non avete visto nulla; nell'emersione, al contrario, vi siete trovati come in pieno giorno. Nello stesso momento siete morti e siete nati, e quest'acqua salutare è divenuta per voi un sepolcro e una madre.” (BEIRNAERT, Louis. *Expérience chrétienne et psychologie*. Ed. De l'Epi: Parigi, 1964. p. 357 *apud* BERNARD, 1984, p. 406, tradução nossa).

a morte e o sepultamento, em que se perde toda figura”³²³. Conforme prossegue o autor, aquele que recebe o batismo aprende misteriosamente a imitar a morte teárquica ocorrida no sepultamento de Jesus por três dias e três noites.

O batismo por imersão na água representa a assunção de um tempo mítico anterior à história porque a anula. Não obstante, em nada se contrapõe à especificidade cristã, centrada na história da salvação. Como o Verbo é pré-existente à criação, nele tudo será criado e finalmente transfigurado. Então, nesse sentido, tempo mítico e tempo crístico não se diferenciam. A fé cristã soube reconhecer a presença da Sabedoria criadora no universo: “Em Cristo, sem confusão de naturezas, mas na sua distinção, a segunda Pessoa divina uniu hipostaticamente a si a natureza humana e, nela, toda a realidade criada e a história do mundo”³²⁴. Admiravelmente, o simbolismo do batismo ensina-nos que, em Cristo, por seu mistério, renascemos em um tempo novo no qual tudo está renovado e vivificado.

Jesus expressou muitas vezes seu reconhecimento e desejo pelo batismo (Mt 3,13; Mc 16,15-16). Notamos também sua expressão simbólica acerca desse sacramento: “quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no Reino de Deus” (Jo 3,4) e, advertindo para que não admirassesem do que havia dito, reforça: “deveis nascer de novo” (Jo 3,7). Como redentor e portador do Espírito, Jesus expressa simbolicamente a transformação que deve ocorrer através batismo. Todos são chamados a participar de sua santidade. E, dessa forma, Jesus e seus discípulos batizavam (Jo 3,22;4,2).

Um aspecto particular do batismo de Jesus é a ligação com sua Paixão. Bernard recolhe no texto de Mateus a resposta de Jesus aos filhos de Zebedeu, Tiago e João: “Não sabeis o que pedis. Podeis beber o cálice que eu beberei e ser batizados com o batismo que serei batizado?” (Mc 10,38-39). Ele se referia à sua última Páscoa (Lc 22,14-18) e à sua paixão (Lc 12,49-50). Com esse batismo, pela efusão de seu sangue, Jesus destrói a morte. O sepulcro pascal, todavia, é um símbolo aplicado ao nascimento, assim como a água, o útero materno e a caverna. No batismo de Jesus, a água é como um sepulcro líquido, como será depois o sepulcro cavernoso que receberá seu corpo. “Quer isso ocorra através das águas ou através da permanência na terra, o sepultamento e a morte precedem a manifestação da vida”³²⁵.

³²³ PSEUDO-DIONÍSIO, O AREOPAGITA, 2004. p. 219, A Hierarquia Eclesiástica, Capítulo 2, III, Parágrafo 7.

³²⁴ “In Cristo, senza confusione di nature ma nella loro distinzione, la seconda Persona divina ha unito ipostaticamente a sé la natura umana e, in essa, tutta la realtà creata e la storia del mondo.” (BERNARD, 1984, p. 407, tradução nossa).

³²⁵ “Che ciò avvenga per mezzo delle acque oppure per mezzo del soggiorno nella terra, il seppellimento e la morte precedono la manifestazione della vita.” (BERNARD, 1984, p. 413, tradução nossa).

Para nós que somos pouco sensíveis ao simbolismo, torna-se muito necessário entender a extensão que o batismo alcança em nossas vidas. A liturgia batismal, conforme descrita detalhadamente por Pseudo-Dionísio, o Areopagita³²⁶, era repleta de significados simbólicos, resumindo o mistério cristão. Era uma cerimônia complexa em que o neófito renunciava, à sua vida anterior, a todo pecado e toda malícia, para poder contemplar a Luz divina. “Enquanto hoje explicamos com palavras os diferentes momentos da iniciação batismal - exorcismo, renúncia ao pecado e profissão de fé - as liturgias antigas os simbolizavam”³²⁷. Por exemplo, ao substituir as roupas velhas por uma túnica branca e voltar-se para o sol levante do oriente, eram gestos simbólicos de recepção da realidade luminosa do batismo. Passava-se das trevas à luz.

A imersão batismal, que, em seu sentido simbólico, também significa vida nova. Pelo batismo morremos para o pecado.

Ou não sabéis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos batizados? Portanto pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nos vivamos vida nova (Rm 6,3-4).

Pela água, somos simbolicamente batizados em Cristo, imitando sua ressurreição, em nome do Deus Trino. Neste ponto, seguindo os passos do ensino de Bernard³²⁸, encontramos a passagem para o Reino luminoso de Cristo, plenificado de vida. “Na liturgia batismal, condensam-se os significados dos grandes mistérios: a Encarnação redentora de Cristo, o seu mistério pascal e, fonte de toda a economia divina, o mistério da Santíssima Trindade em cuja vida nos é dado participar”³²⁹.

A celebração eucarística, por sua vez, desdobra a riqueza espiritual do mistério pascal celebrado na liturgia batismal. Em sua dimensão simbólica, a eucaristia é singularíssima, porque indica a própria realidade presente em seus sinais³³⁰, numa clara comprovação de que símbolo e realidade não se excluem mutuamente, mas nos dão o sentido de uma realidade meta-empírica, conforme explicada por Jung³³¹, expressão de uma realidade psíquica que pode ser compreendida empiricamente. Bernard, por sua vez, complementa como a seguir:

³²⁶ PSEUDO-DIONÍSIO, O AREOPAGITA, 2004, p. 217, A Hierarquia Eclesiástica, Capítulo 2, III, Parágrafo 5.

³²⁷ “Mentre oggi noi esplicitiamo con la parola i diversi momenti dell'iniziazione battesimale - l'esorcismo, la rinuncia al peccato e la professione di fede - le antiche liturgie li simboleggiavano.” (BERNARD, 1984, p. 414, tradução nossa).

³²⁸ BERNARD, 1984, p. 413.

³²⁹ “Nella liturgia battesimale si condensano i significati dei grandi misteri: l'Incarnazione redentrice di Cristo, il suo mistero pasquale e, fonte di tutta l'economia divina, il mistero della Santissima Trinità alla cui vita ci è donato partecipare.” (BERNARD, 1984, p. 415, tradução nossa).

³³⁰ BERNARD, 1984, p. 416.

³³¹ JUNG, Carl Gustav. *O símbolo da transformação na missa*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2012. v. 11/3. (Obra Completa). p. 63, parágrafo 376.

O pão e o vinho consagrados já não são apenas um sinal ao qual a fé do crente conferiria a dimensão espiritual, mas são um sinal e já uma realidade, o corpo real de Cristo ressuscitado presente no sacramento; e isto em virtude da palavra do sacerdote que atua *in persona Christi*³³².

Na fé eucarística, a transmissão do sacerdócio ministerial ultrapassa a presença de Cristo nos sinais do pão e do vinho. O sacrifício de Cristo substituiu a lei e os sacrifícios visíveis do Antigo Testamento. Ao instituir a Ceia e ordenar aos Apóstolos que a comemorasse, Cristo constitui-os sacerdotes da Nova Aliança.

A nossa missa apresenta-se, portanto, como um sacrifício sacramental. Em primeiro lugar em virtude da presença real de Cristo sob as espécies eucarísticas, mas também em virtude da presença do sacerdote que representa Cristo e age em seu nome. Este é o significado das vestes sacerdotais prescritas para a celebração eucarística! O sacrifício existencial deve ser simbolizado: e é simbolizado com a oferta do pão e do vinho destinados à consagração, através da ação sacerdotal que torna presente o drama consumado no Calvário³³³.

Sacrifício e refeição estão ligados. Alimentar-se possui um significado religioso amplo, que envolve a conservação da vida. Comer juntos, por outro lado, compreende a comunhão pacífica e a harmonia necessária à vida. Do mesmo modo, na comunhão com Cristo, os fiéis estão simbolicamente ligados. Precisam estar em paz para receber a vida e permanecerem no amor advindo dessa comensalidade. “Este é o sentido da doutrina clássica sobre o sacramento da Eucaristia: a realidade última que ela significa não é outra senão a unidade da comunidade na caridade: esta é a *res* da Eucaristia, o referente definitivo do símbolo da refeição”³³⁴. Portanto, como conclui Bernard³³⁵, o simbolismo eucarístico se resume na comunhão sacrificial pela páscoa de Cristo.

As liturgias do batismo e da eucaristia têm um simbolismo litúrgico rico e elaborado. Embora hoje já não valorizemos tanto a liturgia como em seus primórdios na Igreja, se olharmos o conjunto dos ceremoniais, como “o início do ministério do Papa como supremo-pastor, a

³³² “Il pane e il vino consacrati non sono più soltanto un segno al quale la fede de credente conferirebbe la dimensione spirituale, ma sono segno e già realtà, il corpo reale del Cristo risuscitato presente nel sacramento; e ciò in virtù della parola del sacerdote che agisce *in persona Christi*.” (BERNARD, 1984, p. 415-416, tradução nossa).

³³³ “La nostra messa si presenta dunque come un sacrificio sacramentale. Innanzitutto in virtù della presenza reale di Cristo sotto le specie eucaristiche, ma anche in virtù della presenza del sacerdote che rappresenta Cristo ed agisce in nome di lui. Qui sta la significazione delle vesti sacerdotali prescritte per la celebrazione eucaristica! Il sacrificio esistenziale deve essere simboleggiato: e viene simboleggiato con l’offerta del pane e del vino destinati alla consacrazione, tramite l’azione sacerdotale che rende presente il dramma consumato sul Calvario.” (BERNARD, 1984, p. 418, tradução nossa).

³³⁴ “È questo il senso della dottrina classica sul sacramento dell’eucaristia: la realtà ultima che esso significa non è che l’unità della comunità nella carità: è questa la *res* dell’Eucaristia, il referente definitivo del simbolo del pasto.” (BERNARD, 1984, p. 422, tradução nossa).

³³⁵ BERNARD, 1984, p. 422.

consagração de uma igreja, um ordenamento sacerdotal”³³⁶, veremos uma profusão de simbolismos e significados espirituais nos gestos, nas procissões, nos cantos e nas incensações, entre tantos movimentos que compõem cada um dos ritos. Não obstante, seguindo seu esquema de estudo, Bernard³³⁷ quis colocar em relevo exatamente a liturgia. O tempo litúrgico, em seu ciclo anual, permite-nos refletir simbolicamente sobre o mistério de Cristo, fazendo relação com o ritmo universal. As festas hebraicas, adaptando os ritmos naturais, marcavam a páscoa, as colheitas e a festa dos tabernáculos, entre outras, celebrando a própria vida.

Para o cristianismo, assim como não houve dificuldade em observar a mentalidade pagã que exaltava a natureza e suas energias, também não foi necessário fazer contraposição à fé hebraica, que reconhecia um Deus pessoal cuja gratuidade fez surgir o universo. A liturgia cristã retira neles a semelhança de sua estrutura simbólica do sentido religioso. A justificativa teológica, aponta Bernard, especificamente quanto ao aproveitamento do que era visto no ambiente religioso pagão, é que a criação pertence a Deus.

O Deus da história da salvação é o Deus criador. Portanto, é legítimo elevar-se a Deus e adorá-lo a partir da criação. Longe de considerar estes empréstimos como se fossem roubos, é preciso antes ver neles uma aplicação da total liberdade do cristão, a quem Deus confiou todas as coisas: “Tudo é teu, diz São Paulo, mas tu és de Cristo e Cristo é de Deus” (1 Cor 3,22-23). Melhor ainda: é dever do cristão prestar adoração total a Deus³³⁸.

Embora o ciclo litúrgico retome o ritmo das estações (Natal, Páscoa, Pentecostes, Assunção, todos os Santos, dia dos finados), é preciso notar que reproduz também a linha da história da salvação, que começa com o Advento. Portanto, o ciclo das estações e o tempo litúrgico não se contrapõem, mas se confundem³³⁹. A repetição litúrgica, em sua circularidade, termina por exercer uma função pedagógica, estabelecendo uma relação entre Cristo e a sucessão do tempo anual. De fato, é Cristo que sinaliza o tempo litúrgico. Tal como um sol, símbolo da luz, Cristo, com sua presença central, consagra o simbolismo dos ritmos naturais. Seja articulando natureza e Redenção ou tempo cósmico e história da salvação, Cristo é o centro e “a sua figura atrai para si todos os símbolos”³⁴⁰. A assimilação de Cristo ao sol exprime a

³³⁶ “L'inizio del ministerio del papa come supremo-pastore, la consacrazione di una chiesa, un'ordinazione sacerdotale”. (BERNARD, 1984, p. 423, tradução nossa).

³³⁷ BERNARD, 1984, p. 423.

³³⁸ “Il Dio della storia della salvezza è il Dio creatore. È quindi legittimo elevarsi fino a Dio e rendergli un culto a partire dalla creazione. Lungi dal considerare questi prestiti come se fossero dei furti, si dovrebbe piuttosto ravvisare in essi un'applicazione della libertà totale del cristiano, al quale Dio ha affidato tutte le cose: "Tutto è Vostro, dice san Paolo, ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio" (1Cor 3,22-23). Meglio ancora: rientra nel dovere del cristiano rendere un culto totale a Dio.” (BERNARD, 1984, p. 425, tradução nossa).

³³⁹ BERNARD, 1984, p. 426.

³⁴⁰ “La sua figura attira a sé tutti i simboli.” (BERNARD, 1984, p. 427, tradução nossa).

maravilhosa constatação, desde a visão profana até o ato de fé em Cristo, de que tudo “o que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens” (Jo 1,4).

Como vimos, o simbolismo litúrgico envolve completamente a vida cristã. O simbolismo, integrando o devir cósmico e a história da salvação, conduz-nos naturalmente à espiritualidade. Com uma função libertadora e integradora, os sacramentos são os meios de comunicação escolhidos pelo próprio Cristo para comunicar seu mistério. Dessa forma, os sinais sacramentais, que pertencem à ordem do simbólico, são eficazes para a salvação. Como sintetiza Bernard, “o batismo e a Eucaristia serviram-nos de paradigmas para manifestar as principais riquezas deste simbolismo vital; mas é toda a ordem sacramental que participa na eficácia do mistério pascal e exprime o seu esplendor multifacetado”³⁴¹.

Portanto, simbolismo e vida cristã estão indissoluvelmente ligados. Se não, pergunta Bernard³⁴², por que a Escritura haveria adotado a linguagem simbólica?

2.4 Apocalipse, a conclusão de Bernard

Respondendo à sua última pergunta acima delineada, Bernard conclui brevemente sua obra *Teologia simbolica* buscando respostas no livro do Apocalipse, aquele no conjunto da Bíblia, justamente o mais exuberante em linguagem simbólica. A interpretação de suas revelações escatológicas, elaboradas com uma profusão sem igual de símbolos, justificam plenamente toda a reflexão que ora percorremos.

O Apocalipse de São João, explica Bernard³⁴³, recupera conjuntamente os símbolos naturais e o simbolismo mítico do início do livro do Gênesis. Um novo céu e uma nova terra (Ap 21,1), um rio de água da vida (Ap 22,1), árvores da vida com frutificação mensal (Ap 22,2) e, principalmente, a Jerusalém messiânica, a cidade gloriosa e perfeita dos inscritos no livro da vida, que aparece para dar cumprimento à história (Ap 21,1-27). Enfim, essa Jerusalém é como a jovem esposa cuja beleza tem origem na glória de Deus (Ap 21,11). “A ela se aplicam os símbolos da pedra preciosa, bela e indestrutível”³⁴⁴. É assim que o Apocalipse encaminha a história da salvação, encerrando-a em Cristo, o cordeiro de Deus (Ap 5,11-13).

³⁴¹ “il battesimo e l'eucaristia ci sono serviti da paradigmi per manifestare le principali ricchezze di questo simbolismo vitale; ma è tutto l'ordine sacramentale che partecipa dell'efficacia del mistero pasquale e ne esprime il multiforme Splendore.” (BERNARD, 1984, p. 429, tradução nossa).

³⁴² BERNARD, 1984, p. 429.

³⁴³ BERNARD, 1984, p. 431.

³⁴⁴ “A lei si applicano i simboli della pietra preziosa, bella e indistruttibile.” (BERNARD, 1984, p. 432, tradução nossa).

Em outras palavras, Deus realiza a salvação, mas o cristão deve participar, deve tomar consciência de sua filiação divina. O Apocalipse utiliza o simbolismo das núpcias, ressaltando a importância da relação interpessoal com Deus. Os símbolos da espiritualidade individual podem ser facilmente encontrados, como as núpcias místicas, embora estes também se apliquem à comunidade dos redimidos. É como se o chamado de Deus fosse pessoal, mas, ao mesmo tempo, para participar de uma concessão já realizada a toda a humanidade, o dom da vida eterna. Por exemplo, Bernard³⁴⁵ destaca a promessa da inscrição do nome de cada um em uma pedra (Ap 2,17) e no livro da vida (Ap 3,6). “Dar um nome significa, da parte de Deus, o reconhecimento da pessoa e o dom de uma existência nova”³⁴⁶. Essa intimidade é anunciada diretamente por Jesus: “Eis que estou à porta e bato: se alguém ouvir minha voz e abrir a porta, entrarei em sua casa e cearei com ele, e ele comigo” (Ap 3,6).

Os vencedores, aqueles que ouvirem o chamado de Deus, conhecerão a Cidade Santa, com uma praça central de ouro puro como cristal transparente (Ap 21,21). Juntando ao cenário o rio da Vida (Ap 22,1), límpido igualmente como cristal, “encontramo-nos diante da representação simbólica da glória espiritual e divina, que mistura riqueza e pureza”³⁴⁷. O Apocalipse reúne ainda muitíssimos símbolos de muita ressonância espiritual e o faz exatamente porque precisa descrever o relacionamento íntimo com Deus. Outra forma de descrever a vida espiritual cristã é lançar recurso às expressões da linguagem poética, que Bernard explora na segunda parte do seu livro, onde mostra como o simbolismo espiritual é regido pelos esquemas de elevação, centralização e transformação³⁴⁸.

A linguagem simbólica, portanto, é mais bem adaptada para descrever a vida espiritual e o mistério da salvação, onde ambos os aspectos exigem envolvimento pessoal. Nestas circunstâncias, ainda é superior à dialética conceitual.

A dialética conceitual da teologia clássica se apoia nas noções de participação e analogia. Como toda a ordem do ser participa de Deus, é possível, a partir dos graus inferiores, ascender ao absoluto; e este, que é o movimento da vida do espírito, pressupõe os diferentes momentos de afirmação, negação e passagem ao limite. Para a teologia clássica nunca existe negatividade pura, mas sim a negação de algo que orienta e sustenta o movimento da consciência total: onde a inteligência para, a vontade continua na ordem da adesão e do amor³⁴⁹.

³⁴⁵ BERNARD, 1984, p. 433-434.

³⁴⁶ “Dare un nome significa, da parte di Dio, il riconoscimento della persona e il dono di un'esistenza nuova.”. (BERNARD, 1984, p. 433, tradução nossa).

³⁴⁷ “Ci troviamo di fronte alla rappresentazione simbolica della gloria spirituale e divina, che fonde insieme ricchezza e purità.” (BERNARD, 1984, p 435, tradução nossa).

³⁴⁸ BERNARD, 1984, p. 436.

³⁴⁹ “La dialettica concettuale della teologia classica si appoggia sulle nozioni di partecipazione e di analogia. Dato che tutto l'ordine dell'essere partecipa di Dio, è possibile, partendo dai gradi inferiori, elevarsi fino all'assoluto; e questo, che è il movimento della vita dello spirito, presuppone i diversi momenti dell'affermazione, della

Podemos verificar, então, duas formas de movimento espiritual simbólico. No movimento do tipo metafísico, há uma transcendência absoluta, onde se nega a consciência particular e se pratica uma adesão intensa e jubilosa à relação com um “Tu”³⁵⁰, ou seja, um absolutamente outro que transcende o físico. No movimento relativo à consciência analógica, que é mais eficaz, o dinamismo simbólico se funda sobre a percepção sensível. “A consciência parte da experiência primária do sensível para chegar ao nível espiritual”³⁵¹. Nesse sentido, continua explicando Bernard³⁵², dizer que a alma tem sede de Deus significa que há uma certa continuidade entre o espírito e as necessidades do corpo. Isto faz sentido porque o espírito foi feito à imagem de Deus, o comunicador da vida, que estabelece sua morada na alma.

Sobre as caracterizações acima, que, ademais, envolvem todo o presente estudo, Bernard, em sua conclusão, redige um parágrafo lapidar sobre a universalidade do sistema simbólico, mostrando como os símbolos da experiência cristã estão relacionados àqueles da espiritualidade em geral, à abertura pessoal e à ação de Deus. Leiamos em suas palavras.

A observação anterior justifica a situação muito particular do simbolismo religioso: existe uma homologia estrutural entre os símbolos da experiência cristã e os de toda experiência espiritual em sentido lato. A comunicação concreta da vida de Deus pressupõe um dinamismo, anterior, aberto ao infinito. Se considerarmos um contexto metafísico, falaremos de abertura ao ser; se considerarmos um contexto religioso, falaremos de abertura ao divino. O artista se abre para a beleza assim como o pesquisador se abre para a verdade. Resumindo: o Espírito de Deus, quando atua em nós, utiliza estruturas que ele mesmo criou. A sua vida anima uma pessoa já constituída, inserida no mundo e aberta à totalidade. Consequentemente, quando tal experiência procura a sua própria expressão, move-se legitimamente dentro do sistema simbólico universal³⁵³.

Neste contexto, entretanto, é preciso destacar que a realidade sacramental decorre da vontade de Cristo, que os instituiu para serem sinais eficazes de sua presença. O movimento

negazione e de passaggio al limite. Per la teologia classica non vi è mai pura negatività, bensì la negazione di un qualche cosa che orienta e sorregge il movimento della coscienza totale: là dove l'intelligenza si arresta, la volontà prosegue nell'ordine dell'adesione e dell'amore.” (BERNARD, 1984, p. 436, tradução nossa).

³⁵⁰ BERNARD, 1984, p. 436.

³⁵¹ “La coscienza parte dall'esperienza primaria del sensibile per passare al piano spirituale.” (BERNARD, 1984, p. 436, tradução nossa).

³⁵² BERNARD, 1984, p. 436-437.

³⁵³ “L'osservazione precedente giustifica la situazione così particolare della simbolica religiosa: esiste un'omologia di struttura fra i simboli dell'esperienza cristiana e quelle di ogni esperienza spirituale in senso lato. La comunicazione concreta della vita di Dio presuppone un dinamismo, anteriore, aperto all'infinitudine. Se ci si pone un contesto metafísico, si parlerà di apertura all'essere; se ci si pone un contesto religioso, si parlerà di apertura al divino. L'artista si apre alla bellezza come il ricercatore alla verità. In breve: lo Spirito di Dio, quando agisce in noi, utilizza strutture da lui stesso create. La sua vita anima una persona già costituita, inserita nel mondo e aperta alla totalità. Di conseguenza, quando una simile esperienza cerca la propria espressione, si muove legittimamente all'interno del sistema simbolico universale.” (BERNARD, 1984, p. 437, tradução nossa).

simbólico, todavia, permanece importante porque é nele que se apoia a liturgia. Outro fato é que a Escritura utiliza deliberadamente a linguagem simbólica. Esta, embora menos rigorosa que o discurso conceitual, transmite a palavra de Deus em sua autenticidade³⁵⁴. Foi o que perceberam os Padres da Igreja. Tanto para uma melhor compreensão da leitura bíblica quanto para maior entendimento da vida litúrgica, o conhecimento da expressão simbólica será um facilitador. Além disso, quanto mais abertos formos à vida espiritual, mais sensíveis seremos ao senso estético dos símbolos e da atividade simbólica. Ou seja, depende da intensidade da vida espiritual uma frutuosa elaboração simbólica, espiritual e religiosa.

O simbolismo nupcial dá-nos uma segunda condição para uma boa atividade simbólica. Assim, “quanto mais uma pessoa tem uma experiência rica de relações familiares, de amizade ou de amor, mais ela é capaz de se mover dentro do simbolismo, especialmente aquele que expressa a relação com Deus, com Cristo, com a Trindade, com a Igreja”³⁵⁵. O Cântico dos Cânticos é um belíssimo registro dessa capacidade. Nesse âmbito, entra a percepção simbólica da natureza e do cosmos.

A percepção da natureza traz-nos a ideia da reconciliação de que lhe somos devedores. São Francisco de Assis e São João da Cruz, ao restaurar a aproximação com a natureza, reconectaram-nos à infância do mundo. Trata-se, neste movimento, de uma transformação espiritual total. “Esta é a ambição do simbolismo”³⁵⁶.

A terceira condição para uma atividade simbólica frutuosa, explica Bernard, “é que se queira reconciliar o nosso ser consigo mesmo, com o mundo, com os outros, com Deus”³⁵⁷. A paz e a abundância são os sinais dessa reconciliação. A expressão simbólica, por sua vez, permite o reconhecimento da ligação profunda entre o homem e universo. A reconciliação do corpo com o espírito também entra em ação. Colocando sua sensibilidade a serviço da procura de Deus, o homem transforma sua consciência, submetendo seus sentidos ao espírito e, este, a Deus³⁵⁸. Essa é a transformação a qual a atividade simbólica convida-nos.

³⁵⁴ BERNARD, 1984, p. 437.

³⁵⁵ “più una persona possiede una ricca esperienza dei rapporti familiari, di amicizia o di amore, e più è capace di muoversi all'interno della simbolica, soprattutto di quella che esprime il rapporto con Dio, con Cristo, con la Trinità, con la chiesa”. (BERNARD, 1984, p. 439, tradução nossa).

³⁵⁶ “È questa l'ambizione della simbolica.” (BERNARD, 1984, p. 439, tradução nossa).

³⁵⁷ “è che si voglia riconciliare il nostro essere con se stesso, con il mondo, con gli altri, con Dio”. (BERNARD, 1984, p. 439, tradução nossa).

³⁵⁸ BERNARD, 1984, p. 440.

2.5 Jesus, luz e vida dos homens, um excerto exegético de Jo 1,4

Luz e vida são os principais símbolos no livro de Bernard. Sendo assim, foram destacados como título do capítulo V. A importância desses dois símbolos e a centralidade do capítulo, como vimos, colocam em relevo o texto de Jo 1,4. Todos os demais capítulos tratam de um movimento espiritual cuja dinâmica de transformação propicia a elevação da alma em direção à luz, que é o próprio verbo doador da vida.

Nesta conjunção de luz e vida se reconhece de súbito um tema eminentemente joanino; Cristo é luz e vida: ‘Nele estava a vida e a vida era a luz dos homens; a luz resplandece nas trevas, mas as trevas não a acolheram’ (Jo 1,4-5); ‘Vinha ao mundo a verdadeira luz, aquela que ilumina todo homem’ (Jo 1,9). Cristo é ‘a luz do mundo’ (Jo 9,5)³⁵⁹.

Portanto, em sua teologia simbólica, Bernard dá centralidade ao Prólogo de João, colocando em evidência o símbolo da verdadeira luz, que é Jesus, a vida dos seres humanos. É interessante essa escolha porque, como ensina Konings³⁶⁰, João “não descreve o nascimento de Jesus em Belém, mas sua origem junto a Deus: ele é a própria palavra de Deus”. No drama do quarto Evangelho, a luz vence as trevas. Esse simbolismo indica para algo mais profundo e de caráter mistagógico, a memória de Jesus, o Verbo encarnado.

Dessa forma, retornamos texto de Jo 1, 4 para um breve fechamento exegético, ao estilo bernardiano de voltar aos temas apresentados, acrescentando novos aspectos e robustecendo significados. Queremos justamente trazer uma apreciação sobre a Palavra, o Logos (do grego, Λόγος) de Deus, frequentemente traduzido por Verbo (do latim, *verbum*) de Deus, tendo em vista que esta língua não dispunha de termo mais aproximado. No pensamento joanino expresso nos vv. 1,1-18, escritos em grego, o significado de Logos advém do Antigo Testamento, escrito em hebraico. “No AT a ‘Palavra’ (*dabar*) divina é ao mesmo tempo expressão e ação; é eficaz, anuncia e realiza o que anuncia. Assim é a palavra de Deus na criação (Gên 1,3ss), ou também a palavra do profeta (Is 55,10-11)”³⁶¹.

A Palavra, portanto, é o ato de autocomunicação de Deus. Por isso, a Palavra é pré-existente junto a Deus, cuja peculiaridade é comunicar-se. E “a Palavra não sai da boca de Deus sem produzir aquilo para que foi enviada, tanto no coração da humanidade como na criação (Is

³⁵⁹ “In questa congiunzione di luce e di vita si riconosce subito un tema eminentemente giovanneo; Cristo è luce e vita: ‘In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini; la luce splende nelle tenebre, ma le tenebre no l’hanno accolta’ (Gv 1,4-5); ‘Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni Uomo’ (Gv 1,9). Cristo è “la luce del mondo” (Gv 9,5).” (BERNARD, 1984, p. 225, tradução nossa).

³⁶⁰ KONINGS, Johan. *O Evangelho do discípulo amado: um olhar inicial*. São Paulo: Loyola, 2016. (Coleção FAJE). p. 10.

³⁶¹ KONINGS, Johan. *Encontro com o quarto evangelho*. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 21.

55,10-11). Pela Palavra, tudo foi chamado à existência (Sl 33, 9)³⁶². Deste modo, o Evangelista João, v. 1,1, retoma o hino da criação do relato de Gn 1,1-31, onde Deus criou o mundo através de seu verbo. Após criar o céu e a terra, “Deus disse: ‘Haja luz’, e houve luz. Deus viu que a luz era boa, e Deus separou a lua e as trevas” (Gn 1,3-5).

No contexto do Prólogo poético de João, vv. 1,1-18, rico em simbolismos necessários à expressão espiritual, Jesus é o enviado divino do Pai para a salvação do mundo. E o mundo, para João, são os homens, a humanidade como criação de Deus. Em vista disso, Jesus é apresentado imediatamente através dos símbolos da vida e da luz, justamente para demonstrar seu significado para os homens.

De fato, nesta ‘palavra’ está a vida (Jo 1,4). Por sua palavra Deus chama à vida (Gn 1,3ss). A vida necessita de luz (sol) para se desenvolver. Assim Jesus é, mais do que a luz de Gn 1,3, ‘a luz dos homens’. A luz, na sensibilidade bíblica, é também o sinal da glória de Deus presente entre os homens. Jo 1,4 exprime tudo isso, não em referência à natureza em geral (não lhe interessa a cosmologia), mas respeito dos homens, as criaturas que realmente interessam³⁶³.

Deus é o Vivente absoluto. Por ele, a vida é doada no ato da criação. Uma vez que a vida foi criada pela Palavra, ela se torna a luz dos homens. Jesus é a luz dos homens. Nele, está a vida comunicada pela Palavra, a fonte de toda a vida e em cuja luz vemos a luz (Sl 36,10). “Com ‘luz’ e ‘vida’ introduzem-se dois termos centrais da teologia joanina. Como Ele dá a vida (cf. 3,16.36), e é a vida (cf. 14,6), assim Jesus é a luz do mundo (cf. 9,5; 8,12; 12,46)”³⁶⁴. Apropriando essa linguagem simbólica com perfeição divinamente inspirada, João imerge-nos na profundidade do sentido salvífico da Encarnação.

Em vários momentos, como uma ideia que precisa ser reforçada, repetida para não ser esquecida, o Quarto Evangelho faz a aproximação de Jesus com o universo simbólico da luz. É o fio condutor no pensamento que corre no evangelho. Já o hino no Prólogo, em 1,4-5, afirma que Jesus é a ‘luz dos homens’, mencionando também o conflito entre luz e trevas; em 1,8, a luz é somente Jesus, e não o Batista; em 1,9, Jesus é a ‘luz verdadeira’; em 3,19-21, a luz exerce um julgamento com base nas boas obras; já em 8,12, Jesus mesmo diz que ele é a ‘luz do mundo’ e oferece a ‘luz da vida’, numa dimensão de universalidade; em 9,5, novamente é dito que Jesus é a ‘luz do mundo’; nas palavras contidas em 11,9-10, Jesus aproveita o simbolismo da luz do dia para falar sobre o seguimento; em 12,35-36, ele adverte para se caminhar e crer na luz para se tornar filho da luz; e, por fim, em 12,46, Jesus volta a afirmar que ele é a luz. Torna-se possível, portanto, constatar que o Evangelho segundo João teve a intenção de afirmar enfaticamente que Jesus é a plenitude da luz enquanto salvação oferecida à humanidade, que afasta das trevas e conduz a Deus³⁶⁵.

³⁶² KONINGS, Johan. *João: o evangelho do amor de Deus*. São Paulo: Loyola, 2019. p. 11.

³⁶³ KONINGS, 1975, p. 23-24.

³⁶⁴ BEUTLER, Johannes. *Evangelho segundo João: comentário*. São Paulo: Loyola, 2016. p. 47.

³⁶⁵ MENDONÇA, Sandrély da Matta. *O Cristo-Luz no quarto evangelho e o tema da “luz” em Qumran: perspectiva literária do quarto evangelho a partir da sua relação com a Regra da Comunidade*. Orientador:

“E a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam” (Jo 1,5). Imediatamente à apresentação da luz, que é a vida dos homens na plenitude de sua relação com Deus, João denuncia o antagonismo das trevas, a representação dramática da luta constante e insidiosa das trevas contra a luz que, no entanto, são para sempre submetidas por Jesus, que nos proporciona a vitória dos dons da salvação sobre o domínio do pecado e da morte. Como Deus quis que o homem tivesse a vida eterna (Jo 3,15-18), a luz manteve seu brilho em meio às trevas, que são o símbolo das estruturas da violência e da morte. A luz, portanto, simboliza o amor de Deus que santifica e vivifica, enquanto as trevas são a oposição à vida, uma metáfora cuja significação de escuridão absoluta já designa a incapacidade de aceitação da luz, condição imposta pelo pecado que torna o homem cego à sua condição de criatura de Deus, remido pela Encarnação de Cristo.

Na condição de homem novo, ao nos revelar o rosto de Deus, Jesus Cristo também nos revela a vocação humana de nos tornarmos santificados, à sua semelhança. Em verdade, tendo assumido a condição humana, ele nos restituiu sublimemente a semelhança divina. “Na realidade, só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente o mistério do homem” (GS, n. 22)³⁶⁶. Afinal, depois de ter falado pelos profetas, quis Deus revelar-se a Si mesmo e dar-nos a conhecer, pelo Espírito Santo, que participamos de sua natureza. E foi assim que nos “enviou o seu Filho, isto é, o Verbo eterno, que ilumina todos os homens, para habitar entre os homens e explicar-lhes os segredos Deus (cf. Jo 1,1-18)” (DV, n. 4)³⁶⁷.

Em linguagem inspirada pelo Espírito Santo, luz e vida são os símbolos joaninos centrais para fazer-nos compreender a plenitude da revelação em Cristo, cujo testemunho é “o de termos Deus conosco para nos libertar das trevas do pecado e da morte, e para nos ressuscitar para a vida eterna” (DV, n. 4). Nisso, o Evangelho de São João, ao expressar as palavras de Deus, concede-nos também apropiar os símbolos que hoje permitem-nos uma teologia simbólica, tal como percebida e sistematizada por Charles André Bernard.

Isidoro Mazzarolo. 2009. 217 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. p. 100.

³⁶⁶ CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et spes*. In: Documentos do Concílio Ecumônico Vaticano II (1962-1965). 2.ed. São Paulo: Paulus, 1997.

³⁶⁷ CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum*. In: Documentos do Concílio Ecumônico Vaticano II (1962-1965). 2.ed. São Paulo: Paulus, 1997.

2.6 Conclusão

A leitura da obra de Charles André Bernard está permeada de teologia simbólica. Não se trata de uma teologia contida apenas no livro *Teologia simbolica*, que destacamos neste capítulo. Essa escolha, não obstante, teve o propósito de colocar em evidência justamente a importância da linguagem simbólica nos dias atuais, de modo a oferecer uma colaboração, no contexto geral da teologia, acerca de algo relevante que possa contribuir para esclarecer e fortalecer a fé. Dessa forma, como vimos ao longo da leitura, a noção do simbólico permanece a mesma durante a história da Igreja. Essa perenidade tem seus primórdios no Antigo Testamento. A propósito, a Bíblia, do Gênesis ao Apocalipse, fala por símbolos, numa profusão de imagens, comparações e figuras inspiradas diretamente pelo Espírito. Essa constância histórica e teológica da expressão simbólica, todavia, não prescinde do trabalho e do desafio de responder às demandas de atualização reclamadas em nossa época, mormente quanto à espiritualidade cristã. É essa a reflexão que movimenta todo este estudo.

Assim, ancoramos nossa pesquisa nos estudos de teologia simbólica concentrados no livro de mesmo nome. Naturalmente, desde o primeiro capítulo, recorremos aos desenvolvimentos afins que Bernard distribui em toda a sua obra. Do mesmo modo, relacionamos, sempre que necessário, à clareza e complementação das ideias, os autores e obras que vão sendo referenciados pelo autor. Nesse âmbito, como vimos, Bernard percorre a Bíblia, a patrística, a mística e os místicos na história da Igreja, com destaque para a mística esponsal e atenção para com a psicanálise de Sigmund Freud e a psicologia analítica de Carl Gustav Jung, com a qual dialoga com maior afinidade, tendo em vista, certamente, a forte imbricação entre religiosidade, espiritualidade e simbolismo presentes no pensamento junguiano.

A teologia simbólica, conforme estruturada por Bernard, é uma leitura cuja densidade, originalidade e implicação prática no contexto de nossa atualidade prendem o interesse desde o início. Sua leitura permite-nos não apenas uma contextualização histórico-teológica, mas conduz por uma reflexão espiritual cuja finalidade é o próprio discernimento da fé. Dessa forma, sua *Teologia simbolica* é composta de nove capítulos estruturados concentricamente, abrangendo, em três partes, todo o percurso simbólico que a alma deverá fazer em seu caminho para Deus. Assim, a atividade simbólica constitui o ambiente e o movimento que nos deslocam espiritualmente, enquanto a procura de Deus, por si mesma, encaminha-nos para a paradoxal consumação do encontro e da união com Deus. A transformação simbólica que ocorre durante esse percurso, inteiramente relacionada ao mistério da Encarnação, por isso mesmo, possui eficácia salvífica. Para tanto, faz-se necessária e presente a liturgia sacramental.

A apoteose de toda a teologia simbólica, bem conduziu Bernard, acontece com a referência final ao livro do Apocalipse. Na exuberância de seus simbolismos, cosmos e história se encontram, e se realiza a transfiguração do cristão, que agora assume uma nova existência, na intimidade de Deus.

Em conclusão, numa frase, o que esta pesquisa procura demonstrar é que Charles André Bernard faz a apropriação da linguagem simbólica à teologia, centralizando a leitura de Jo 1,4: Cristo é luz e vida. Estes dois simbolismos, da luz e da vida, resumem o projeto de Deus para que tenhamos vida em abundância (Jo 10,10), iluminados pelo Espírito Santo (Jo 14,25-26).

Finalmente, neste capítulo, além de fundamentarmos a perenidade e atualidade da teologia simbólica, lançamos luzes sobre sua importância e abrangência no âmbito da religiosidade, da espiritualidade e da reflexão teológica. Numa época em que a vida parece diluir-se cada vez mais rapidamente na liquidez da realidade diária, composta por um misto de realidade virtual e inteligências informacionais conduzidas por computadores a serviço de ideologias, a direção que encontramos aponta para a continuidade de pesquisas acerca da linguagem simbólica como forma de reconhecimento espiritual e libertação do humano. É justamente nesse sentido que vamos abordar, no próximo capítulo, algumas atualizações presentes em nossos contextos sociais e históricos, tais como os simbolismos presentes na teologia da libertação e aqueles levantados pela pandemia da covid-19.

3 ATUALIZAÇÃO E CONTEXTUALIZAÇÃO DA LINGUAGEM SIMBÓLICA

Neste terceiro e último capítulo, será realizada uma abordagem atualizante da linguagem simbólica, envolvendo questões como o homem da modernidade até a experiência de Deus na pós-modernidade, com destaque para as leituras de Romano Guardini e para o ensino do Papa Francisco. Um ponto importante será o enfoque da pós-verdade como fenômeno de agravamento do subjetivismo e do relativismo modernos. Falar de Deus nesse contexto exige uma linguagem apropriada. Então, uma reflexão específica será sobre a linguagem da experiência de Deus. Procuraremos, com os pontos acima, compor uma visão panorâmica de como o homem contemporâneo ou pós-moderno se relaciona com o simbólico, em seu caráter e em seu espírito.

Outro bloco de abordagem será sobre o simbólico na teologia da libertação. O objetivo será trazer algo para leitura de nossa própria realidade latino-americana. Nesse sentido, falaremos do pecado estrutural, da necessidade de conversão e de uma espiritualidade própria para libertação do povo pobre. Nessa esteira, uma penúltima aproximação será sobre o Papa Francisco e a teologia do povo, nomenclatura adotada por teólogos argentinos em face das especificidades da elaboração da teologia da libertação em seu país. Como veremos, essa teologia argentina do povo tornou-se um dos pontos estruturantes do pensamento e da teologia do Papa Francisco.

O texto do capítulo será fechado com o magnífico simbolismo do momento extraordinário de oração em tempo de pandemia, dirigido pelo Papa Francisco, logo ao surgimento e agravamento da covid-19, quando deu ao mundo a sua benção papal. No texto e nas imagens do evento, como veremos à frente, descortina-se a força da luz do amor de Deus, uma luz que é vida para os homens e que brilha nas trevas (Jo 1,4-5). Como chefe da Igreja e líder espiritual do mundo, o Papa Francisco fala-nos nessa mesma linguagem simbólica. Ao interceder pela humanidade envolta pela tempestade assombrosa da pandemia, deixa-nos transparecer, em suas palavras e na força do cenário da Praça de São Pedro, toda a capacidade que os símbolos têm para nos conduzir a Deus.

3.1 O homem da modernidade: de Romano Guardini aos nossos dias em Francisco

Quando tratamos da relação entre símbolo e liturgia no primeiro capítulo, dois autores emergiram por sua importância e atualidade: Romano Guardini e o Papa Francisco. A grande relação entre o assunto de agora e a abordagem anterior é precisamente a conexão entre o

pensamento de ambos sobre a liturgia, enquanto demonstram semelhante preocupação quanto aos desvios espirituais que se colocarão ao homem moderno. Guardini, nesse sentido, é profético. Seu livro *O fim dos tempos modernos*, de 1950, mais que um diagnóstico de época, traça um nítido retrato do homem que chega ao nosso século XXI, com o rosto marcado pela subjetividade¹, pelo sequestro ao tecnicismo e pelo alheamento espiritual. Francisco, por sua vez, na qualidade de pastor da Igreja nestes dias que já avançam pela terceira década do século, apresenta uma preocupação eminentemente pastoral, ou seja, voltada para a condução do povo de Deus em sua jornada de redenção.

Guardini e Francisco foram tomados lado a lado na reflexão que fizemos sobre o simbólico e a liturgia. Para além disso, por seus respectivos interesses pelo destino do homem, agora também iluminarão, à frente de outros autores, nossas considerações justamente sobre o homem da atualidade. Esse homem é aquele que caminhou para além dos tempos modernos, chegando à nossa idade contemporânea, pós-moderna, cuja liquidez volatiliza e relativiza seus valores humanos, ao mesmo tempo em que supera rapidamente recursos tecno-científicos e esgota materiais e natureza. Esse é o cenário que envolve o espírito e limita os corpos em nosso tempo. Comecemos pela leitura de Romano Guardini.

3.1.1 O homem dos tempos modernos em Romano Guardini

Em *O fim dos tempos modernos*, como vimos no primeiro capítulo, Guardini fornece-nos ensinamentos perenes sobre a questão do simbólico na percepção humana. Outra perspectiva da mesma obra, que já tomamos por profética, trata do homem dos tempos modernos. Para desenvolvê-la, Guardini toma como partida a Idade Média. E toda a sua visão se contextualiza a partir do regime de cristandade. Antes, haveria a Idade da Antiguidade, onde o homem permanece nos limites do mundo. Nela, toda a sua experiência de vida e seus movimentos são feitos no interior do mundo. Não há um mundo “de fora”, mas, de “dentro”. A imagem desse mundo afasta o homem do caos e o cosmos aparece como beleza ordenada. Esse mundo é experimentado como divino². Nessa perspectiva de sacralidade, a Idade Média, com sua visão saturada de religiosidade, é um prolongamento da Antiguidade.

¹ Para Guardini, “a subjectividade aparece como ‘personalidade’, como forma humana que se desenvolve a partir de disposições e iniciativas próprias” (1964a, p. 57). O conceito de personalidade, prossegue, “se forma na originalidade do ser individual, vivido, assim também aquilo a que ele se refere recebe a sua expressão formal no conceito de ‘sujeito’” (1964a, p. 57-58). Esse imbricamento, conforme entendemos, leva Guardini a formular o termo sujeito-da-personalidade (1964a, p. 59). Para os fins desta pesquisa, ressaltamos o inequívoco referencial à subjetividade, que desde a modernidade, até a pós-modernidade, caracteriza o homem.

² GUARDINI, Romano. *O fim dos tempos modernos*. Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1964a. p. 17-18.

Na Idade Média a vida estava constituída religiosamente em todas as suas partes e ramificações. A fé cristã constituía a verdade universalmente admitida. O direito, a ordem social, o Ethos público e privado, o pensamento filosófico, o trabalho científico e artístico, todas as ideias que movimentam a história – tudo isso estava de algum modo caracterizado pelo cristianismo e pela Igreja³.

Em vista disso, a revelação bíblica fundamenta a visão de mundo dessa época. A relação com o mito, que domina até a Antiguidade, agora é rompida. Embora o mundo ainda seja compreendido como geocêntrico, na Idade Média, a “doutrina bíblica da soberania, da primazia, da força criadora e do governo do mundo por Deus, recebe um novo carácter e também novos valores simbólicos, metafísicos e religiosos”⁴. Na representação do mundo, aliás, o cosmos, com suas nove esferas, situa-se em volta da Terra. Essa concepção medieval de mundo ainda não conhece, por exemplo, as leis da gravidade de Newton, que são usadas para determinar a dinâmica dos movimentos dos corpos.

Nessa cosmovisão medieval, o empíreo, que não era representável e ficava em volta das esferas, era o lugar de Deus. Entretanto, é preciso notar que “nem o elemento ‘lugar’ nem o elemento ‘Deus’ podiam ser estabelecidos; mas a consciência religiosa mantém os dois”⁵. O empíreo transcendia o mundo e era lugar de Deus, assim como a profundidade da terra era o lugar do inferno. Para Guardini, na sequência dessa reflexão, o fato de o centro não ser colocado no cosmos físico faz com que sua localização seja no coração, na interioridade, no “fundo da alma”⁶.

Que o lugar da intimidade de Deus não seja também representável torna-se claro quando o espírito penetra até o limite do pensamento, isto é, até ao limite da ‘finitude interior’. Em si é também inacessível, como a da largura ou da altura; mas se se afirma que ela existe, como o faz a imagem medieval do mundo, exige do espírito que se pense no que está ‘do outro lado’, no que está para o interior: algo que é e que não é; a passagem para o interior do mundo, isto é, a imanência. Também aí ‘habita’ Deus. No Empíreo, fá-lo segundo a grandeza; no fundo da alma, à maneira da interioridade. Ambos os lugares escondidos do mundo, para lá dos polos da existência, para o cimo e para o interior⁷.

Toda essa representação, embora não esteja correta do ponto vista astronômico, “continua a ser exacta do ponto de vista existencial”⁸. Ela contém a força e o caráter do

³ GUARDINI, 1964a, p. 117.

⁴ GUARDINI, 1964a, p. 25.

⁵ GUARDINI, 1964a, p. 26.

⁶ GUARDINI, 1964a, p. 26-27.

⁷ GUARDINI, 1964a, p. 27.

⁸ GUARDINI, 1964a, p. 28.

simbolismo que saturava a Idade Média. Esse simbolismo era universal e penetrava toda a existência⁹.

Nos tempos modernos, as representações de Deus e do mundo tomam outras características. Sobre este ponto, Guardini¹⁰ começa observando o conceito de natureza, cuja formulação abrange o conjunto das coisas, substâncias e leis da criação. Tem também um aspecto valorativo, porque aquilo que é natural comprehende inclusive o homem. A natureza, nesses sentidos, não pode ser transcendida. O que se pode fundamentar de seu conceito torna-se justificado e definitivo.

Isto não significa que a natureza como tal possa ser compreendida; ela tem muito mais o caráter misterioso da causa primeira e de fim último. Ela é ‘Deus-Natureza’ e é objecto de uma veneração religiosa. Louva-se nela a sua potência criadora e a sua bondade. É a ‘mãe-natureza’, a qual o homem se abandona com confiança ilimitada. Assim o natural é também algo de santo e religioso¹¹.

Considerando que o homem pertence primordialmente a essa natureza, Guardini¹² observa que quando ele a domina, desloca-se de seu conjunto e se posiciona diante dela. “Esta experiência fundamenta um segundo elemento essencial da significação da existência nos tempos modernos: a subjectividade”¹³. Nessa altura, o homem está diante de uma nova experiência. Torna-se importante em face de si mesmo. Sua subjetividade assume sua nova forma humana na condição de “personalidade”, que se torna também um elemento primordial. Esse sujeito decorrente da personalidade, explica Guardini, tem sua determinação mais profunda na filosofia de Kant. “Para ela o sujeito lógico, ético e estético é um elemento primordial para lá do qual nada mais pode ser pensado. Tem o carácter de autonomia, permanece em si próprio e fundamenta o sentido da vida espiritual”¹⁴. Essa nova postura começa a aparecer no final da Idade Média e avança no renascimento, movimento cultural, artístico e político que se interpõe entre o medievo e a Modernidade.

Na relação entre os conceitos de natureza e de subjetividade, aparece a cultura. Na Idade Média, as criações humanas estavam na condição de serviço à criação de Deus. A partir daí, a criação de Deus torna-se “natureza”, e o serviço do homem torna-se “criação”. Essa inversão no papel de criador deixa o homem senhor de si mesmo. Culturalmente, o homem submete ao

⁹ GUARDINI, 1964a, p. 36.

¹⁰ GUARDINI, 1964a, p. 53-54.

¹¹ GUARDINI, 1964a, p. 54

¹² GUARDINI, 1964a, p. 56-57

¹³ GUARDINI, 1964a, p. 57

¹⁴ GUARDINI, 1964a, p. 58

seu ponto de vista pessoal, não apenas o mundo, agora tido por “natureza”, mas sua própria existência.

O aparecimento deste conceito é contemporâneo com o da fundamentação da ciência dos tempos modernos. É desta que nasce a técnica, conjunto de processos que permitem ao homem prosseguir os seus fins. A ciência, a política, a economia, a arte, a pedagogia, afastam-se cada vez mais conscientemente dos vínculos da Fé e também duma ética que impõe obrigações, e criam a sua autonomia a partir da sua essência. Enquanto cada um destes domínios particulares se fundamenta em si próprios, estão em princípio numa relação comum que se constrói a partir deles e que ao mesmo tempo os suporta. É a ‘cultura’, enquanto conjunto da obra do homem independente de Deus e da sua Revelação¹⁵.

Estes três conceitos, natureza, sujeito e cultura constituem os modos de existência dos tempos modernos. Estão mutuamente interrelacionados e condicionados. “A sua estrutura aponta para um fim supremo, para lá do qual nada mais é pensável. Não precisa de nenhum fundamento para lá dela e não tolera qualquer norma acima de si própria”¹⁶. Nesse contexto de transformação da modernidade, Deus perde o seu lugar.

Até então o lugar de Deus era nas alturas, no Empíreo, no ‘céu’. Ainda hoje o termo envolve conjuntamente um significado astronómico e religioso. Como então, se deixa de haver alturas, lá em cima? Poderia dizer-se que o pensamento antigo era materialista porque Deus é espírito e não está num lugar determinado. Mas isto só pode ser verdade em abstracto; para a vida religiosa concreta, Ele tem um lugar, precisamente aquele a que se refere a expressão bíblica ‘Glória a Deus nas alturas’. As alturas do céu são a directa expressão cosmológica da soberania divina e a perfeita realização da existência humana nele. Mas o que acontece se não há tais alturas acima do mundo, porque este deixa de ter contornos? ‘Onde está então Deus’¹⁷.

Mas o homem também perde seu lugar. Se na Idade Média o lugar do homem era a Terra, na modernidade aquela é afastada de sua posição de centro do mundo. Isso retira o homem do olhar de Deus, que vinha de cima, mas retira-lhe também o “domínio espiritual sobre o mundo”¹⁸. E assim o homem vai sendo afastado de seu próprio centro. Na verdade, lugar de Deus e lugar do homem são símbolos, “mas um símbolo é tão real como uma substância química ou um órgão do corpo”¹⁹. Na sequência dessas considerações, Guardini coloca precisamente uma dezena de interrogações²⁰ sobre problemas que poderiam resultar para a fé

¹⁵ GUARDINI, 1964a, p. 60.

¹⁶ GUARDINI, 1964a, p. 60.

¹⁷ GUARDINI, 1964a, p. 62.

¹⁸ GUARDINI, 1964a, p. 64.

¹⁹ GUARDINI, 1964a, p. 65.

²⁰ “O que acontece a Deus e à sua soberania, se a experiência de liberdade do homem moderno tem razão de ser? O que acontece à autonomia exigida pelo homem, se Deus é essencialmente Deus? Pode Deus agir realmente se o homem tem a iniciativa e o poder criador que os tempos modernos lhe atribuem? E pode o homem agir e criar, enquanto Deus cria e age?

cristã. Sua conclusão é que o homem é abalado e vulnerabilizado. O sentido da existência tem seus problemas e camadas aprofundadas. Essas agitações interiores se refletirão também na história. A Reforma e a Contrarreforma dão testemunho dos problemas teológicos, do esforço da Igreja em corrigir desvios, mas denunciam as transformações então em curso.

3.1.1.1 A modernidade como massificação e planificação

Os tempos modernos alteraram as relações do homem com a natureza, a personalidade e a cultura. O mundo já não é um abrigo dado por Deus. O domínio que o homem deve agora exercer sobre esse mundo torna-se uma fonte de angústia e solidão. Angústia, porque, diante da natureza, tem possibilidades de construir, mas tem também de destruir; solidão, porque a dominação exige responsabilidade e coragem, “ou o homem consegue realizar correctamente a obra da dominação - e então esta será imensa – ou tudo estará acabado”²¹.

À pressão dos tempos, parece ter ocorrido uma modificação no indivíduo. A ideia que Guardini²² transmite-nos é a de que, em relação à estrutura do homem burguês, caracterizada pela racionalidade, segurança e liberdade, as noções de personalidade e de sujeito deixam de ser procedimentos normativos. Surge exatamente o oposto, o homem das massas, submetido à técnica e à planificação. Para esse homem, personalidade e subjetividade deixam de ser condutores de sua vida. Não lhe resta nem vontade de criar para si algo que seja particular e diferenciado, nem iniciativa ante as suas liberdades, que já não parecem fundamentais.

Insere-se com naturalidade na organização que é a forma da massa e obedece ao programa dirigido com o *dictum* ‘o homem sem personalidade’. O instinto desta estrutura do homem leva precisamente a não se distinguir enquanto indivíduo, mas a ficar anónimo – quase como se constituísse a natureza própria e a forma fundamental de toda a injustiça e o princípio de todo o perigo²³.

Constatando que o homem perde a sua fundamentação existencial, Guardini coloca-nos diante de uma realidade miseravelmente recorrente e atualizada. Suas palavras soam terríveis mais de um século depois de escritas, porque terríveis são a fome e todas as formas de violência

Se o mundo é o que a ciência e a filosofia vêem nele – pode Deus agir na história? Pode Ele governar pela Providência e ser o Senhor da Graça? Pode intervir na história e fazer-se homem? Pode fundar uma instituição, a Igreja, que se apresenta com uma autoridade divina diante das coisas humanas? E ainda: pode o homem ter relações autênticas com Deus, se a Igreja detém a autoridade? Pode o indivíduo atingir sincera e pessoalmente Deus, se a Igreja vale aos olhos de Deus por todos os homens?” (GUARDINI, 1964a, p. 65-66).

²¹ GUARDINI, 1964a, p. 78.

²² GUARDINI, 1964a, p. 79-80.

²³ GUARDINI, 1964a, p. 81-82.

no mundo. Hoje, com requintes de algoritmos computacionais que criam inteligência artificial, o homem é submetido aos caprichos daqueles poucos, sejam pessoas físicas ou instituições governamentais ou particulares, que dominam a ciência que lhe prometera o senhorio do mundo.

Os homens serão considerados objectos cada vez mais naturalmente, desde as modas incontáveis de ‘captação’ pela administração e pela estatística até às inimagináveis violações do indivíduo, dos grupos e dos povos. E isto não apenas nas necessidades e paroxismos da guerra, mas como forma normal de governo e administração²⁴.

A essa situação, Guardini interpõe a pergunta cuja resposta determina o ser humano: “em que consiste o facto humano fundamental? Em ser uma pessoa. Chamada por Deus; e, portanto, apta a responsabilizar-se a si própria e a intervir na realidade com uma força interior e criadora”²⁵. O problema dos tempos modernos com essa concepção é com as transformações em relação à Antiguidade e à Idade Média. Nelas, o homem estava em relativa harmonia com suas possibilidades pessoais e culturais. Embora no passado também houvesse muito conhecimento, agora tudo passa a ser explorado com elaboração técnica e científica. Isso altera as relações do homem com a natureza, da qual se distancia, e com o trabalho, que vai sendo cada vez padronizado e mecanizado.

“Ao homem que vive assim chamamos ‘não humano’”²⁶. A estrutura pela qual se fazia a experiência humana direta com a natureza e o trabalho foi alterada. O conhecimento e a técnica passaram a dominar. Com isso, a imagem da natureza também é alterada, tornando-se uma abstração. Perde-se o contato com aquela que era o meio habitável, o lugar de mistérios e de recursos. Deixando de ser sentida, a natureza agora é medida por fórmulas matemáticas e explorada indiretamente. Para Guardini²⁷, essa natureza também já não é “natureza natural”. Essa ideia será importante para contextualizarmos o homem da pós-modernidade, cujas raízes estão sendo expostas. “Estes dois fenómenos, o homem não humano e a natureza não natural, constituem uma relação fundamental sobre a qual se construirá a existência do futuro”²⁸. Exposta a essas reformulações, a obra humana do futuro, conclui Guardini²⁹, será caracterizada pelo perigo do poder que a própria ação humana fará acumular em suas mãos. O homem terá poder sobre as coisas, mas não sobre seu poder.

²⁴ GUARDINI, 1964a, p. 82.

²⁵ GUARDINI, 1964a, p. 84.

²⁶ GUARDINI, 1964a, p. 91.

²⁷ GUARDINI, 1964a, p. 93.

²⁸ GUARDINI, 1964a, p. 94.

²⁹ GUARDINI, 1964a, p. 109-110.

Esse perigo, vale destacar, temos visto presentemente de forma agressiva e crescente: “O homem dos tempos modernos não está preparado para assumir o crescimento ilimitado do poder. Ainda não há uma ética elaborada e operativa sobre a utilização do poder; ainda menos uma educação, seja duma elite ou de uma sociedade”³⁰. A pós-modernidade, nesse sentido, intensifica as vulnerabilidades modernas.

A religiosidade e o homem do futuro serão profundamente afetados por todas essas forças e transformações. Na medida em que, nos tempos modernos, a verdade da revelação é questionada e a Igreja sofre oposição, surge um modo de vida anticristão que pretende separar os âmbitos da religião daqueles do mundo, “deixando ao indivíduo a liberdade de viver nestes dois domínios segundo os seus desejos”³¹. A armadilha ao cristianismo está colocada.

Como se desenvolve uma ciência puramente científica, uma economia puramente económica, uma política puramente política, também aparece uma religiosidade puramente religiosa. Ela vai, no entanto, perdendo as suas relações com a vida concreta, fica cada vez mais pobre de conteúdo humano, limitando-se exclusivamente à prática e à doutrina ‘puramente religiosa’ e deixa de ter outro significado que não seja consagrar religiosamente alguns momentos importantes da existência: o nascimento, o casamento, a morte³².

A cultura não cristã subjacente na modernidade, negando as verdades da revelação, firma-se nos ideais da revolução francesa, de igualdade, fraternidade e liberdade. Então, embora sejam valores ligados à Revelação, não estão referenciados à relação pessoal com Deus. Fora dessa relação, perde-se o sentido da fé e o suporte existencial. Os tempos modernos foram hábeis em relativizar a qualidade do homem de ser único e insubstituível, de reconhecer no outro um absoluto, e de condicionar a liberdade essencial de cada um a seus privilégios. “A este respeito o futuro verá com uma clareza talvez terrível, mas salutar. Nenhum cristão se pode alegrar quando uma radical ausência da palavra de Cristo é produzida”.

Para Guardini, à recusa da Revelação, a religiosidade do futuro padecerá de um novo paganismo que pretenderá retornar ao passado

Desenvolver-se-á um novo paganismo, mas de natureza diferente da do primeiro. Surge qualquer coisa de menos claro quando se consideram as relações deste paganismo com o da Antiguidade. O não cristão de hoje julga muitas vezes que pode desligar-se do cristianismo e procurar na Antiguidade outro caminho religioso. Mas engana-se. Não podemos regressar ao passado. Como forma de existência a Antiguidade já não tem mais a dizer: está definitivamente ultrapassada. Se o homem de hoje se torna pagão é num sentido radicalmente diferente do homem antigo. Em toda a grandeza de sua vida e da sua obra o homem da Antiguidade tinha uma atitude

³⁰ GUARDINI, 1964a, p. 110-111.

³¹ GUARDINI, 1964a, p. 119.

³² GUARDINI, 1964a, p. 119-120.

religiosa cheia de ingenuidade juvenil. Vivia ainda antes da decisão que o Cristo vem realizar³³.

Outra preocupação de Guardini é que “sempre foi difícil ao cristão conviver com os tempos modernos”³⁴. Embora nele o homem tenha sido apresentado à sua independência individual, os valores éticos não foram consubstanciados e se assemelham voláteis. Dessa forma, muitas vezes os cristãos tiveram que viver sua fé enfrentando contradições. Guardini fala-nos de uma deslealdade dos tempos modernos, “o jogo de duas faces que por um lado recusa a doutrina e a ordem cristã da vida, mas por outro lado pretende chamar a si os seus efeitos sobre a cultura humana”³⁵. O que se observa, com efeito, é que os valores cristãos estão em toda parte, mas se erguem contra eles próprios. O perigo dessa situação, como já reportado por Guardini, está no arrefecimento da religião e da fé³⁶. E isso acontece de forma desnuda, em meio à mudança de cultura da época moderna.

Restará ao cristão tornar patente em sua atitude o zelo, a confiança e a coragem. A Igreja deverá enfrentar os problemas quanto à perda do seu domínio cultural e à decadência da tradição, mas o dogma tende a ultrapassar a história, a prolongar-se no tempo. Em todo caso, o modo de vida cristão pode se tornar ainda mais claro. “Quanto mais o cristianismo se apresentar como não indiferente à vida do seu tempo, tanto mais se libertará duma concepção não cristã da vida e tanto mais ainda se realizará no dogma ao lado do verídico momento existencial e prático”³⁷. Desse modo, conclui Guardini, “a Fé será capaz de conviver com o perigo”³⁸.

3.1.2 Francisco e o homem da pós-modernidade

Com a carta apostólica *Desiderio Desideravi*, de 2022, Francisco atualiza o sentido da liturgia e o faz, em grande parte, a partir do livro *Formação litúrgica*, escrito por Romano Guardini, em 1923, um século antes, na esteira do movimento litúrgico. Como nosso intento neste capítulo é correlacionar a preocupação litúrgica com o perfil do homem, do ser humano

³³ GUARDINI, 1964a, p. 128.

³⁴ GUARDINI, 1964a, p. 130.

³⁵ GUARDINI, 1964a, p. 131.

³⁶ “O enfraquecimento experimentado pelas forças religiosas directas como também a capacidade de experiência e de formação religiosas de que já falamos acabarão por actuar no mesmo sentido. A plenitude religiosa ajuda a fé; mas o conteúdo desta fé pode ocultar-se ou até tornar-se profano. Quando a religião desaparece a fé é mais rara, mas também mais pura e mais forte. Tem um olhar mais penetrante para o real e o centro de gravidade enraíza-se na pessoa: na decisão, na fidelidade e na aptidão para vencer”. (GUARDINI, 1964a, p. 132, nota de rodapé n. 3).

³⁷ GUARDINI, 1964a, p. 133.

³⁸ GUARDINI, 1964a, p. 133.

atuante na história recente, buscaremos também em Francisco algumas outras referências magisteriais a esse respeito. Temos por ponto de partida o fato de que, da antiguidade à pós-modernidade, o homem passa por um progressivo distanciamento da religião, com consequente perda do referencial simbólico da vida e mudanças em seu caráter.

Para Francisco, essas mudanças são um veneno representado pela mundanidade espiritual, cujo antídoto é a liturgia.

Várias vezes tenho advertido contra uma perigosa tentação para a vida da Igreja que é a “mundanidade espiritual”: dela falei profusamente na Exortação *Evangelii Gaudium* (nn. 93-97), identificando no gnosticismo e no neopelagianismo os dois modos, relacionados entre si, que a alimentam (DD, n. 17).

O gnosticismo reduz a fé ao subjetivismo. Neste comportamento, tudo é submetido aos critérios do sujeito. Tudo é avaliado do ponto de vista exclusivamente pessoal. Trata-se, em última análise, de um aprisionamento e de uma autorreferencialidade “onde apenas interessa uma determinada experiência ou uma série de raciocínios e conhecimentos que supostamente confortam e iluminam, mas, em última instância, a pessoa fica enclausurada na imanência da sua própria razão ou dos seus sentimentos” (EG, n. 94)³⁹. Nessa trama de pseudoautonomia, resta um indivíduo que, excluindo Deus de sua vida, pensa ser capaz de distinguir o bem e o mal, determinando-os em sua subjetividade (LS, n. 224)⁴⁰. Esse esvaziamento, adverte Francisco (DD, n. 24-26), pode levar à indiferença, à perda do assombro perante o mistério pascal. No ato litúrgico, esse assombro é a atitude de quem reconhece e participa da extraordinariedade dos gestos simbólicos.

O neopelagianismo, por sua vez, anula o valor da graça. Sua intoxicação se dá pela presunção de que as próprias forças possibilitem-nos-ão a salvação. Esquece-se da gratuitude da salvação mediante a fé e relega-se a participação no sacrifício eucarístico que renova a vida.

A outra maneira é o neopelagianismo auto-referencial e prometeuco de quem, no fundo, só confia nas suas próprias forças e se sente superior aos outros por cumprir determinadas normas ou por ser irredutivelmente fiel a um certo estilo católico próprio do passado. É uma suposta segurança doutrinal ou disciplinar que dá lugar a um elitismo narcisista e autoritário, onde, em vez de evangelizar, se analisam e classificam os demais e, em vez de facilitar o acesso à graça, consomem-se as energias a controlar (EG, n. 94).

³⁹ FRANCISCO. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium*. Roma: 2013, n. 94. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 14 set. 2024.

⁴⁰ FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato si'*. Roma: 2015, n. 224. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 14 set. 2024.

Nossa pós-modernidade será herdeira do subjetivismo e do individualismo que caracterizaram a modernidade, respectivamente, nas figuras do gnosticismo e do pelagianismo. Em consequência, “cresce o apreço por várias formas de “espiritualidade do bem-estar” sem comunidade, por uma “teologia da prosperidade” sem compromissos fraternos ou por experiências subjetivas sem rostos, que se reduzem a uma busca interior imanentista” (EG, n. 90). Esse comportamento pervade a cultura da época, onde cada um quer ser o portador de uma verdade subjetiva particular, cuja índole é individualista. Uma das dificuldades impostas por essa conduta, a partir do decorrente sequestro e alheamento individual, é o esgarçamento do tecido social. Com isso, ocorre a precarização da vida de muitos, que vão sendo excluídos das possibilidades de integração ao sistema de produção e consumo, sendo deixados em situação de extrema pobreza.

O homem e a mulher deste mundo pós-moderno correm o risco permanente de se tornar profundamente individualistas, e muitos problemas sociais de hoje estão relacionados com a busca egoísta duma satisfação imediata, com as crises dos laços familiares e sociais, com as dificuldades em reconhecer o outro. Muitas vezes há um consumo excessivo e míope dos pais que prejudica os próprios filhos, que sentem cada vez mais dificuldade em comprar casa própria e fundar uma família. Além disso esta falta de capacidade para pensar seriamente nas futuras gerações está ligada com a nossa incapacidade de alargar o horizonte das nossas preocupações e pensar naqueles que permanecem excluídos do desenvolvimento. Não percamos tempo a imaginar os pobres do futuro, é suficiente que recordemos os pobres de hoje, que poucos anos têm para viver nesta terra e não podem continuar a esperar (LS, n. 162).

Sobre a pobreza, ater-nos-emos adiante, quando tratarmos do simbolismo na teologia da libertação. Por ora, interessa observar que Francisco quer nos encaminhar para o sentido de comunidade e de pertença ao povo de Deus. Seu modelo é a comunidade de Pentecostes. São os homens e as mulheres reconciliados que dão início à Igreja. “É a comunidade do Pentecostes que é capaz de partir o Pão na certeza de que o Senhor está vivo, ressuscitado dos mortos, presente com a sua Palavra, com os seus gestos, com a oferta do seu Corpo e do seu Sangue” (DD, n. 33). Nesse espaço de encontro, o homem estabelece sua relação plena com Deus, a criação e a comunidade. Para o homem da pós-modernidade, significa resgatar a compreensão da linguagem simbólica da liturgia. Como ensina Francisco, assim como “A nossa abertura ao transcendente, a Deus, é constitutiva” (DD, n. 44), no homem também a dimensão simbólica é constitutiva e, “apesar dos males do materialismo e do espiritualismo – ambos negação de unidade corpo e alma – está sempre pronta a reemergir, como toda a verdade” (DD, n. 44).

Romano Guardini e Francisco, ao ensinarem sobre liturgia, relacionam a ela o significado da linguagem simbólica para a oração e o culto a Deus. Nesse trabalho, contextualizam também a participação humana, a presença do homem no arco histórico que

abrange da modernidade à Pós-modernidade. Como vimos em Guardini, a modernidade tirou do homem medieval sua condição de parte da criação, de ser imerso em um universo repleto de símbolos que o mantinham ligado a Deus, aos outros e à natureza. Com a pós-modernidade, como vimos em Francisco, houve um recrudescimento das transformações havidas na modernidade, de forma que a religiosidade é profundamente afetada. Como resultado, o homem se viu ameaçado pelos perigos do gnosticismo e do neopelagianismo e pelos males do materialismo e do espiritualismo. Para o âmbito desta pesquisa, o que destacamos nestes períodos históricos é que o processo transformativo do homem o levou à perda da capacidade de ler os símbolos. Como aprouve a Deus escolher justamente a linguagem simbólica “para nos alcançar na carne do Verbo” (DD, n. 44), ressaltamos a urgência e o desafio de recuperarmos essa habilidade de compreensão.

3.2 A pós-modernidade como fechamento à religiosidade

González Faus, em seu livro *Desafio da pós-modernidade*⁴¹, transmite-nos a noção de que a pós-modernidade está mais para uma antimodernidade, renegando duramente sua herança sociocultural. Em sua opinião, este processo pode ser descrito da seguinte forma: “*a modernidade colocou a utopia humana no lugar de Deus; a pós-modernidade colocou o pequeno burguês no lugar da utopia*”⁴². Essa assertiva levar-nos-á de maneira muito apropriada à descrição do percurso de perda da capacidade dos símbolos. Seu trajeto, como temos demonstrado, é simples. Na modernidade, o homem quer submeter tudo a seu critério, a seu julgamento e interpretação. Ou seja, o que cada um opina como certo, conforme sua perspectiva individual, deve atender a nova pretensão humana composta de ciência e técnica. Na modernidade, os valores e as verdades também tornam-se relativas, ou seja, nada é absoluto ou único. Sendo assim, Deus perde seu lugar para a utopia humana. Na pós-modernidade, assim entendida como intensificação da modernidade, a subjetividade eleva-se em potência com o surgimento da pós-verdade. Trata-se, como veremos, de um ponto de chegada perniciosamente alienante do espírito, tanto em sua capacidade simbólica quanto em sua abertura a Deus, ambas constitutivas do homem. Sigamos o fio da pós-modernidade.

Na perspectiva de confronto com a modernidade ou com as grandes narrativas que lhe antecedem, “o pós-moderno, enquanto condição da cultura nesta era, caracteriza-se exatamente pela incredulidade perante o metadiscorso filosófico-metafísico, com suas pretensões

⁴¹ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Desafio da pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 1996. p. 25.

⁴² GONZÁLEZ FAUS, 1996, p. 25, itálico do autor.

atemporais e universalizantes”⁴³. Esse ponto de vista é acrescido ainda pela descrição da conjuntura pós-moderna, que a estimula a avançar inclusive sobre a linguagem simbólica, o funcionamento do cérebro e, recentemente com mais ímpeto, sobre a inteligência artificial como recurso informático.

O cenário pós-moderno é essencialmente cibernetico-informático e informacional. Nele, expandem-se cada vez mais os estudos e as pesquisas sobre a linguagem, com o objetivo de conhecer a mecânica da sua produção e de estabelecer compatibilidades entre linguagem e máquina informática. Incrementam-se também os estudos sobre a “inteligência artificial” e o esforço sistemático no sentido de conhecer a estrutura e o funcionamento do cérebro bem como o mecanismo da vida. Neste cenário, predominam os esforços (científicos, tecnológicos e políticos) no sentido de informatizar a sociedade⁴⁴.

Quanto ao avanço sobre a linguagem simbólica como recurso informático e informacional, é preciso distinguir entre a utilização de símbolos particulares em programação ou sistemas computacionais daquela iniciativa que diz respeito ao conceito de símbolo conforme teologicamente apropriado por Charles André Bernard. Sobre esta última forma, que tangencia nossa pesquisa, trazemos como exemplo bastante representativo, a dissertação de Giovani Miguez da Silva, da área de Ciência da Informação da UFRJ/IBICT⁴⁵. Conforme o autor, a pesquisa envolveu “uma perspectiva investigativa com a intenção de delimitar as relações entre informação, linguagem e símbolo”⁴⁶. De fato, entre os muitos autores presentes no estudo de Silva, filósofos reconhecidos por Bernard e caros à compreensão dos símbolos foram citados. É o caso de Paul Ricoeur⁴⁷ e Ernst Cassirer⁴⁸. Em suas considerações finais, Silva apresenta a seguinte sugestão:

⁴³ BARBOSA, Wilmar do Valle. Tempos pós-modernos. In: LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 12.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009. p. VIII.

⁴⁴ BARBOSA, 2009, p. VIII.

⁴⁵ SILVA, Giovani Miguez da. *As relações entre informação, linguagem e símbolo: A Filosofia da Ciência da Informação entre a realidade e idealidade*. Orientador: Gustavo Silva Saldanha. 2016. 120 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação). Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Comunicação, Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <http://ridi.ibict.br/bitstream/123456789/862/1/Miguez%2c%20G.%20Disserta%cc%a7%cc%a3o.%20Rela%cc%3%a7%cc%b5es%20entre%20informa%cc%a7%cc%a3o%2c%20linguagem%20e%20s%cc%admbolo%20-%20vers%cc%a3o%20final.pdf>. Acesso em: 19 set. 2024.

⁴⁶ SILVA, 2016, p. 12.

⁴⁷ SILVA, 2016, p. 44-46.

⁴⁸ Citações múltiplas de Cassirer entre as páginas 12 e 110. O autor faz uma análise extensa sobre a perspectiva filosófica de Ernst Cassirer (homem simbólico). Por sinal, nas antepenúltima e penúltima referências a Cassirer, consta que “o homem, na medida em que apreende o real, passa, por meio da capacidade de ‘simbolizar’ (Cassirer) e ‘logificar’ (Zubiri), a se relacionar com esse real, a se expressar, criar conceitos e se unir a outros homens, criando a cultura ao utilizar diversas formas simbólicas; dentre estas, a ciência”. (SILVA, 2016, p. 110).

...que a CI (Ciência da Informação) seja considerada uma ciência de cunho hermenêutico-retórico, cujo objeto de estudo seria a linguagem-símbolo ou uma espécie de ‘informação simbólica’. Apesar do conceito não ter sido desenvolvido, abre a possibilidade para investigações futuras em mais profundidade, e, até mesmo uma aproximação entre informação e simbólica⁴⁹.

A perspectiva informacional de Silva abrange filosoficamente a capacidade humana dos símbolos e tem como ponto de partida exatamente a “linguagem simbólica”⁵⁰. Considerando que os aspectos informacionais, nesta etapa da história da civilização, tendem a demandar em alta escala o processamento computacional de dados e sistemas de tecnologia da informação, pretendemos supor que o desafio da apreensão da linguagem simbólica pelos sistemas informáticos está lançado. O futuro nos dirá conclusivamente, e deve ser em breve, sobre mais essa aventura humana na terra.

Feito esse breve excuso, retornemos à pós-modernidade. Escolhemos José Maria Mardones e Zygmunt Bauman para complementar nossa abordagem. Mardones⁵¹ oferece uma confrontação entre pós-modernidade e cristianismo. Bauman⁵² fala-nos de uma liquidez pós-moderna cuja fluidez enreda toda a vida, abarcando assim a religiosidade e, com ela, o homem e seus símbolos.

Para Mardones, o homem da pós-modernidade é marcado pelo individualismo e pela subjetividade.

Este individualismo tem a sua correspondência num contexto sociocultural mais amplo que atravessa a cultura moderna: a virada para subjetividade. Esse processo de subjetivação pode ser rastreado (A. Gehlen) da filosofia moderna (Descartes) à literatura (romance) e à arte moderna, ou o surgimento de disciplinas exclusivamente dedicadas à exploração do eu íntimo e da interioridade da pessoa (psicologia, psicanálise). Por este caminho desembocamos novamente em aspectos estruturais da sociedade ocidental que estão na origem da emergência da autonomia individual: o capitalismo, o planejamento urbano o pluralismo moderno, a tecnologia, o pluralismo cosmovisional e ideológico⁵³.

⁴⁹ SILVA, 2016, p. 111.

⁵⁰ SILVA, 2016, p. 11.

⁵¹ MARDONES, José María. *Postmodernidad y Cristianismo*. 3.ed. Santander: Sal Terrae, 1988.

⁵² BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

⁵³ “Este individualismo tiene su correspondencia en un rasgo sociocultural más amplio que atraviesa la cultura moderna: el giro hacia la subjetividad. Se puede rastrear este proceso de subjetivización [Sic] (A. Gehlen) desde la filosofía moderna (Descartes) hasta la literatura (novela) y el arte moderno, o la aparición de disciplinas exclusivamente dedicadas a la exploración del yo íntimo y la interioridad de la persona (psicología, psicoanálisis). Por este camino desembocamos de nuevo en aspectos estructurales de la sociedad occidental que están en el origen de la emergencia de la autonomía individual: el capitalismo, el urbanismo moderno, la tecnología, el pluralismo cosmovisional e ideológico.” (MARDONES, 1988, p. 30, tradução nossa).

A modernidade, explica Mardones⁵⁴, gestou a pós-modernidade. A modernidade, nesse sentido, configurou um tipo homem voltado para o domínio do mundo e sua dessacralização, conduziu a redução da importância da religião e a fragmentação e independência das ciências, tornou a razão baseada na racionalidade técnico-científica, traçou estruturas sociais submetidas à economia e à burocracia e criou “um tipo de homem zeloso da sua autonomia individual, mas com manifestações ambivalentes de hiper individualismo narcisista”⁵⁵.

A pós-modernidade reage ao projeto da modernidade, segundo Mardones, de quatro modos mais notórios, quais sejam:

1. Exprime uma resistência radical ao projeto da chamada modernidade baseado no progresso, no desenvolvimento, na emancipação e na liberdade. Na visão dos pós-modernos, este projeto deslegitimou-se na realização histórica através da produção dos seus opositos.
2. Oferece uma utopia que consistirá numa estetização geral da vida, em que adquirem um pensamento frutivo e inaugural, com uma ética pós-metafísica sem fundamento, uma micropolítica de deliberação republicana e um fraco individualismo em busca de si.
3. Suscita entre os teóricos críticos, defensores do projeto não realizado da modernidade, a suspeita de que tal utopia não seja o correlato social de uma sociedade e de um homem rendido à lógica do sistema tecno-burocrático dominante.
4. Aponta que estamos diante de duas formas opostas de entender o projeto da modernidade e mesmo o projeto humano. A dialética Modernidade-Pós-modernidade exprime um debate sobre a sociedade atual, onde uma persuasão está cada vez mais a tomar forma: a necessidade de reformular as propostas da razão ilustrada⁵⁶ com as suas consequências sócio-políticas, estéticas e morais⁵⁷.

Insatisfeita com as heranças de sua época anterior, a pós-modernidade, todavia, pode não discernir ou propor corretamente novos caminhos. “As questões que levanta ameaçam atirar fora o joio com o trigo, mas têm a virtude de aprofundar as fraquezas da época. O que este

⁵⁴ MARDONES, 1988, p. 31.

⁵⁵ “Un tipo de hombre celoso de su autonomía individual, pero con ambivalentes manifestaciones de hiper-individualismo narcisista.” (MARDONES, 1988, p. 32).

⁵⁶ A razão ilustrada ou moderna, na dialética com a pós-modernidade, envolve aspectos filosóficos, religiosos e político-sociais. (MARDONES, 1988, p. 34).

⁵⁷ “1. Expresa la resistencia radical al denominado proyecto de la modernidad basado en el progreso, el desarrollo, la emancipación y la libertad. A juicio de los postmodernos, este proyecto se ha deslegitimado en la realización histórica mediante la producción de sus contrarios.

2. Ofrece una utopía que consistirá en una estetización general de la vida, donde adquieren unidad un pensamiento frutivo e inaugural, con una ética post-metafísica sin fundamento, una micropolítica de la deliberación republicana y un individualismo débil a la búsqueda de si.

3. Suscita entre los teóricos críticos, defensores del proyecto no realizado de la modernidad, la sospecha de si tal utopía no es el correlato social de una sociedad y un hombre entregados a la lógica del sistema tecno-burocrático dominante.

4. Señala que nos hallamos ante dos modos contrapuestos de entender el proyecto de la modernidad y aun el proyecto humano. La dialéctica modernidad-posmodernidad expresa un debate sobre la sociedad actual, donde una persuasión va tomando cada vez más cuerpo: la necesidad de reformular las propuestas de la razón ilustrada con sus consecuencias socio-políticas, estéticas y morales.” (MARDONES, 1988, p. 78, tradução nossa).

pensamento e esta sensibilidade podem dizer, criticar, sugerir à fé cristã?”⁵⁸. A essa pergunta, Mardones⁵⁹ lembra-nos que, se hoje quisermos viver pela fé, devemos estar atentos à manifestação do “*kairós*”, o tempo oportuno de Deus.

A pós-modernidade rechaça Deus e a religião e apresenta uma forma de ateísmo niilista. Por isso, Mardones⁶⁰ quer explorar sobre a possibilidade do aparecimento de uma religiosidade mais depurada e autêntica. Começa por lembrar Nietzsche. Foi o primeiro que percebeu o descenso da crença em Deus e sua morte cultural e conceitual. Para a pós-modernidade, essa “morte de Deus” representa então o fim do humanismo moderno. Há um desencantamento com o mundo e com a religião. Dessa forma, para Mardones⁶¹, o ateísmo pós-moderno vem marcado pela indiferença a Deus. Não quer herdar sua morte nem reentrinar o homem. Ou seja, “não é um ateísmo de repropriação”⁶². Assim, esse ateísmo “consiste em que não é um ateísmo humanista. Não é ‘a morte de Deus’ para glorificar o homem. Não se substitui a Deus pelo homem”⁶³. A última característica assinalada por Mardones é que “o ateísmo pós-moderno é um niilismo positivo. Parece paradoxal, mas é o que significam as negações anteriores (repropriação e ateismos humanistas)”⁶⁴.

O “ateísmo contemporâneo”, pelo exposto, é uma confrontação à religião e à teologia quanto ao absoluto de Deus. Mardones, não obstante, propõe que um possível diálogo com o pensamento cristão deve considerar três linhas:

1. Uma purificação drástica dos ídolos de Deus através do niilismo positivo pós-moderno.
2. Atenção cuidadosa às legitimações da cosmovisão ou projetos do homem e da sociedade através da história da salvação cristã; especificamente, a legitimação do projeto da modernidade.
3. Um impulso para uma estética da religião do sublime, cultivadora do silêncio face ao absoluto e contemplativa da sua presença ausente no agora de cada acontecimento⁶⁵.

⁵⁸ “Las cuestiones que plantea amenazan con arrojar el grano con la paja, pero tienen la virtud de hurgaren las debilidades de la época. ¿Qué puede decir, criticar, sugerir este pensamiento y sensibilidad a la fe cristiana?” (MARDONES, 1988, p. 78, tradução nossa).

⁵⁹ MARDONES, 1988, p. 78.

⁶⁰ MARDONES, 1988, p. 81.

⁶¹ MARDONES, 1988, p. 83.

⁶² “no es un ateísmo de reappropriación”. (MARDONES, 1988, p. 83).

⁶³ “consiste em que **no es un ateísmo humanista**. No es “la muerte de Dios” para glorificar al hombre. No se sustituye a Dios por el hombre”. (MARDONES, 1988, p. 83, negrito do autor, tradução nossa).

⁶⁴ “el **ateísmo postmoderno es un nihilismo positivo**. Suena paradójico, pero es lo que quiere decirse a través de las negaciones anteriores (ateísmos de reappropriación y humanista)”. (MARDONES, 1988, p. 84, negrito do autor, tradução nossa).

⁶⁵ “1. Una depuración drástica de los ídolos de Dios a través del nihilismo positivo postmoderno.

2. Una atención cuidadosa a las legitimaciones cosmovisionales o de proyectos de hombre y sociedad por la vía del relato de salvación cristiana; en concreto, la legitimación del proyecto de la modernidad.

Em resumo, Mardones⁶⁶ aponta que uma abordagem positiva da pós-modernidade em relação ao cristianismo deve levar em consideração uma permanente autocrítica no modo de falar de Deus, tanto pelas suspeitas ideológicas quanto pela necessária superação da representação pela via da experiência. Lembra que a radicalidade do mistério de Deus supõe um pensamento contemplativo, aberto e desapegado de sua posse. Observa, ainda, que a estética pós-moderna do sublime aponta para o Deus dos pobres. “Na hierofania de Deus no meio dos pobres e injustamente tratados brota a experiência do sublime inapresentável, que nega sistematicamente a falsa consolação espiritual e resiste à confusão ‘pós-moderna’ de esteticismo presentista e trivial”⁶⁷.

Sobre uma simbologia do Deus dos Pobres, envolvendo a Teologia da Libertação e, até mesmo, a Teologia do Povo, de Francisco, escreveremos logo adiante. Neste ponto, queremos ainda explorar três assuntos atualizantes para compreensão da fuga pós-moderna aos símbolos: a *Modernidade líquida*, de Zygmunt Bauman, uma visão geral sobre o conceito de pós-verdade e a questão da experiência de Deus.

3.3 A modernidade líquida e o esvaziamento humano

Bauman⁶⁸ fala-nos da mudança da modernidade, marcada pela solidez, para uma modernidade líquida, fluídica, leve e dinâmica, que suplantou em muito a firmeza e o peso da fase anterior. Essa mudança afetou a vida humana de variadas formas e alterou profundamente a experiência individual do mundo, atingindo a vivência social e religiosa. Na transição dessas fases, houve a desintegração da rede social e se desfizeram os laços de relacionamento e de enraizamento territorial. Essa emancipação ou libertação da sociedade encaminha-nos para uma individualidade paradoxalmente reduzida e controlada. O paradigma é o das distopias do *Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley e o *1984* de George Orwell. A disputa entre essas duas obras por um prognóstico dos temores e horrores do futuro, explica Bauman⁶⁹, acontecia há cinquenta anos de sua *Modernidade líquida*.

3. Un impulso hacia una estética de la religión de lo sublime, cultivadora del silencio frente al absoluto y contemplativa de su presencia ausente en el ahora de cada acontecer.” (MARDONES, 1988, p. 96, tradução nossa).

⁶⁶ MARDONES, 1988, p. 119.

⁶⁷ “En la hierofanía de Dios en medio de los pobres e injustamente tratados brota la experiencia de lo sublime impresentable, que se niega sistemáticamente a la falsa consolación espiritual y se resiste a la confusión ‘postmoderna’ del esteticismo presentista y trivial.” (MARDONES, 1988, p. 119, tradução nossa).

⁶⁸ BAUMAN, 2021. p. 7-24.

⁶⁹ BAUMAN, 2021, p. 70.

A disputa certamente era legítima e honesta, pois os mundos tão vividamente retratados pelos dois visionários distópicos eram tão diferentes quanto água e vinho. O de Orwell era um mundo de miséria e destituição, de escassez e necessidade; o de Huxley era uma terra de opulência e devassidão, de abundância e saciedade. Como era de se esperar, os habitantes do mundo de Orwell eram tristes e assustados; os de Huxley, despreocupados e alegres. Havia muitas outras diferenças não menos notáveis: os dois mundos se opunham em quase todos os detalhes⁷⁰.

Não obstante, as duas distopias compartilhavam “o pressentimento de um mundo estritamente controlado; da liberdade individual não apenas reduzida a nada ou quase nada, mas agudamente rejeitada por pessoas treinadas a obedecer a ordens e seguir rotinas estabelecidas; de uma pequena elite que manejava todos os cordões...”⁷¹. Assim, Orwell e Huxley apenas viam de modo diferente o destino do mundo, caso não se interferisse no caminho dos acontecimentos que eles perscrutavam. O capitalismo e o modelo de produção fordista⁷², nesse ínterim, pavimentaram o caminho que nos trouxe a uma época consumista, mas que não diz sobre necessidades, mas sobre desejos tecnicamente estimulados, de forma a permanecerem inesgotáveis e insaciáveis. Dessa forma, o ato e a liberdade de consumo não realizam e não saciam o homem. Ambiguamente, deixam-no num permanente estado de insatisfação.

O individualismo da modernidade líquida leva a um vazio existencial onde o consumo já não preenche a vida de sentidos. Gilles Lipovetsky⁷³, em *A era do Vazio: Ensaios Sobre o Individualismo Contemporâneo*, na mesma esteira de Bauman, antecipa o esvaziamento individual contemporâneo. Na pós-modernidade, a solidez que ainda subsistia nas instituições tradicionais dá lugar à liberdade ilimitada de escolha, num mundo de variadas ofertas. Não obstante, a emancipação individual apenas faz crescer o narcisismo e o isolamento social. Embora apareçam concomitantemente novas propostas de religiosidade, espiritualidade e de possibilidades terapêuticas, permanecem a ansiedade, o relativismo e a subjetividade como marcas do espírito humano.

3.4 Pós-verdade: a palavra eleita do ano de 2016

Pós-verdade foi a palavra inglesa (*post-truth*) do ano de 2016, eleita pela *OxfordLanguages*. Em suma, “pós-verdade é um adjetivo definido como ‘relacionado a ou

⁷⁰ BAUMAN, 2021, p. 70.

⁷¹ BAUMAN, 2021, p. 70-71.

⁷² BAUMAN, 2021, p. 70-77.

⁷³ LIPOVETSKY, Gilles. *A era do Vazio: Ensaios Sobre o Individualismo Contemporâneo*. São Paulo: Edições 70, 2013.

denotando circunstâncias nas quais fatos objetivos são menos influentes na formação da opinião pública do que apelos à emoção e à crença pessoal”⁷⁴.

A pós-verdade manifesta-se como um fenômeno em nossa época. McIntyre⁷⁵, estudando suas causas originárias, aponta os seguintes fatores, os quais vêm se aprofundando desde a segunda metade do século XX, quais sejam: o negacionismo científico, a dissonância cognitiva⁷⁶, a perda de importância dos meios de comunicação tradicionais, o auge das redes sociais e a relativização da verdade promovida pela pós-modernidade. Como fenômeno recente e com alto impacto nos comportamentos individuais e coletivos, a pós-verdade ainda não foi inteiramente compreendida. Contudo, os estudiosos se preocupam com seus efeitos negativos e fazem propostas para seu combate, tais como o incentivo ao pensamento crítico e os serviços de checagem.

Em todas as propostas, explícitas ou implícitas, dos diferentes autores que têm estudado a pós-verdade, um ponto há em comum: a defesa de valores como a democracia, a inclusão, a diversidade, a sustentabilidade, a razão e a promoção de uma cultura da paz, valores estes que vêm sendo cada vez mais ameaçados pela proliferação da pós-verdade⁷⁷.

Como acontecimento discursivo, a pós-verdade tem contornos ideológicos. Nela, a realidade particular torna-se mais importante que o fato. “Na pós-verdade, mais do que interpretar e significar o acontecimento, cria-se uma versão que o sujeito tende a interpretar como verdadeira ou não, independente de investigações científicas quaisquer”⁷⁸. No espectro político, dessa forma, o regime de pós-verdade valida informações que não são verdade, mas atendem à crença alimentada massivamente na memória implicada.

A definição de pós-verdade nasce atrelada ao gesto político, significando uma sociedade que se importa mais com seu bem-estar diante das informações do que com a qualidade delas ou sua ligação com o real. Guiado pela ideologia, o sujeito é

⁷⁴ “Post-truth is an adjective defined as ‘relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief’”. OXFORD Languages. *Word of the Year 2016*. Disponível em: <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/>. Acesso em: 27 set. 2024.

⁷⁵ MCINTYRE, Lee. *Posverdad*. Madrid: Cátedra, 2018.

⁷⁶ A teoria da dissonância cognitiva, de Leon Festinger (1919-1989), estuda os problemas psicológicos decorrentes de expectativas que não se confirmam. A tendência do ser humano, segundo essa teoria, é acomodar suas crenças e visões, conforme suas preferências ou conforto, sem ater-se à razão ou aos fatos.

⁷⁷ ÁVILA ARAÚJO, Carlos Alberto. *O fenômeno da pós-verdade*: Uma revisão de literatura sobre suas causas, características e consequências. Revista ALCEU, [S. l.], v. 20, n. 41, p. 35-48, 2020. DOI: 10.46391/ALCEU.v20.ed41.2020.79. Disponível em: <https://revistaalceu.com.puc-rio.br/alceu/article/view/79>. Acesso em: 27 set. 2024. p. 46.

⁷⁸ SIEBERT, Silvânia; PEREIRA, Israel Vieira. A pós-verdade como acontecimento discursivo. *Linguagem em (Dis)curso – LemD*, Tubarão, v. 20, n. 2, p. 239-249, maio/ago. 2020. p. 243. Disponível em: https://portaldeperiodicos.animaeducacao.com.br/index.php/Linguagem_Discurso/article/view/9579/5246. Acesso em: 25 out. 2024.

inclinado a ser seletivo no que toca a suas crenças, admitindo como verdadeiras as informações que conferirem reforço discursivo à sua posição ideológico-histórica⁷⁹.

Miseravelmente, no debate político, ganhar a discussão e impor uma visão limitada e parcial tornou-se mais importante que levantar a verdade e buscar o bem comum. De resto, a pós-verdade afeta a vida cotidiana, envolvendo desde o jornalismo até a economia e a justiça. As *fake news*, veículos primordiais da pós-verdade, procuram dissuadir e desinformar conforme o interesse do emissor. No conjunto dessa prática, há também fatos, fontes e informações verdadeiras cuidadosamente manipuladas para levar a falseamentos e interpretações errôneas. Para o indivíduo alheio a esses perigos, resta a comodidade de escolher no que acreditar, indispondo-me, por fim, ao diálogo.

3.5 A linguagem da experiência de Deus

A última questão que propomos para compreensão do homem contemporâneo ou pós-moderno é a linguagem da experiência de Deus. Henrique Cláudio de Lima Vaz⁸⁰ (1921-2002) adverte-nos que essa tarefa pode ser anacrônica ou mesmo um desafio. Numa época em que se proclama pós-teísta, explica, a experiência de Deus não poderia passar de uma ilusão. “A ilusão de Deus seria a última, entre todas as grandes ilusões que abrigaram inicialmente o homem em face de uma natureza misteriosa e hostil, que ainda resiste tenazmente. Ilusão que se decompõe, no entanto, e torna irrespirável o mundo da cultura moderna”⁸¹. Após os grandes construtores do pós-teísmo, como Marx, Nietzsche e Freud, restou-nos o vazio. A tentação desse vazio, entretanto, é o que torna importante e atual a necessidade de uma experiência de Deus autêntica e em plenitude.

Experiência de Deus como experiência de uma Plenitude ou de um Sentido radical: eis o risco a correr sem atenuações. Esperamos mostrar que não se trata de uma Plenitude que nos submerge e nos esmaga, mas de uma Plenitude que é sentido: que nos liberta e ilumina. Apenas precisamos dizer sem equívoco que buscamos uma experiência de Deus na sua verdade. Sem a verdade experencial de Deus, nossa vida andará errando entre muitos deuses e muitos senhores: mas serão ídolos ou imagens enganosas da Verdade que perdemos⁸².

⁷⁹ SIEBERT; PEREIRA, 2020, p. 243.

⁸⁰ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia I – problemas de fronteira*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1998. p. 241.

⁸¹ LIMA VAZ, 1998, p. 241.

⁸² LIMA VAZ, 1998, p. 242.

Feitas as considerações acima, Lima Vaz pontua algumas diferenciações. As primeiras são sobre a noção de experiência e sua ambiguidade. Para ele, “experiência não é senão a face do pensamento que se volta para a presença do objeto”⁸³. Nesse sentido, experiência difere de outros atos psíquicos e, embora deva ser restrita ao conhecimento intelectual, somente tem plenitude quando referida à totalidade da vida no espírito. Toda experiência precisa encontrar sua linguagem e traduzir uma presença, ensina Lima Vaz. “Podemos, pois, afirmar que toda forma de experiência corresponde à forma de expressão ou linguagem de uma presença: expressão noética ou linguagem logicamente articulada dessa presença”⁸⁴. Essa assertiva exige três modos de presença: a presença das coisas, do outro e de “nós a nós mesmos”⁸⁵, que constituem as experiências objetiva, intersubjetiva e subjetiva.

É verdade que esses três círculos da experiência e da linguagem se interpenetram, mas encerram inexoravelmente o homem num único espaço tridimensional de presença ou numa tríplice dimensão da linguagem: a linguagem das coisas, a linguagem do outro e a linguagem do eu. Se a experiência de Deus é possível, deverá constituir-se no espaço intencional dessa tríplice presença segundo a estrutura fundamental da manifestação, ou seja, entre os polos do que aparece (fenômeno) e do sujeito para o qual a aparição tem lugar. Aí a experiência de Deus deverá encontrar sua linguagem, vem a ser, afinal, sua estrutura lógica⁸⁶.

Resta-nos, neste ponto, ressaltar em Lima Vaz a ambiguidade da experiência, que é afetada pela inefabilidade da presença e pelas articulações formais da linguagem.

[...] todo o esforço do homem consiste em construir formas de linguagem que permitam a significação da presença, ou seja, exatamente, um tipo de experiência. Desse esforço resulta, para o homem, o universo das ‘formas simbólicas’ que é afinal seu verdadeiro mundo ou o mundo da sua experiência⁸⁷.

Outras duas distinções colocadas por Lima Vaz são entre experiência religiosa e experiência de Deus. “A verdadeira experiência de Deus estaria ligada a uma experiência religiosa, cuja caracterização mística – que se entende aqui, trans-racional – é sublinhada”⁸⁸. Entretanto, como essas duas experiências não são obrigatoriamente recíprocas, Lima Vaz propõe que a “experiência religiosa é uma experiência do Sagrado e a experiência de Deus é

⁸³ LIMA VAZ, 1998, p. 243.

⁸⁴ LIMA VAZ, 1998, p. 245.

⁸⁵ LIMA VAZ, 1998, p. 245.

⁸⁶ LIMA VAZ, 1998, p. 245.

⁸⁷ LIMA VAZ, 1998, p. 246. Sobre as “formas simbólicas”, Lima Vaz referencia Ernst Cassirer. “Trata-se, como é sabido, do tema de uma das obras fundamentais da antropologia filosófica contemporânea: E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vols., B. Cassirer, Berlin, 1923-1932”. Nesta pesquisa, tivemos acesso à edição mexicana em espanhol, referenciada como CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*. México D.F.: Fondo de Cultura Econômica, 1971-1976. 3 v.

⁸⁸ LIMA VAZ, 1998, p. 248.

uma experiência do Sentido”⁸⁹. Embora a experiência do sagrado seja também a experiência de um sentido e envolva o universo humano dos símbolos, o sentido de experiência de Deus é o do Sentido radical e absoluto. Experiência de Deus, nessa acepção, ocupa um espaço onde todas as dimensões da existência se desdobram. Nesse espaço, Deus é presença onipresente, ou seja, é a presença do Sentido radical. A experiência, então, é “absolutamente única”⁹⁰. Ao mesmo tempo presente e absolutamente transcendente, o Sentido radical, ainda assim é exprimível. Essa é a possibilidade humana, a partir da linguagem, de dizer sobre a experiência da presença de Deus.

Uma última distinção feita por Lima Vaz, no âmbito da linguagem da experiência de Deus, é sobre a experiência cristã de Deus. Diferentemente das experiências religiosa e de Deus,

a experiência cristã de Deus é a experiência da presença do Sentido radical numa existência historicamente dada, a existência de Jesus e na palavra da revelação que é totalmente condicionada por essa existência histórica na medida em que dela procede e a ela se refere⁹¹.

Nesse sentido, Lima Vaz relaciona os paradoxos da encarnação e da revelação. No primeiro, dá-se a particularização do Sentido radical, enquanto, no segundo, essa existência “se diz e é dita”⁹². Para ele, é no cruzamento desses paradoxos que reside a peculiaridade da experiência cristã de Deus. Mas, essa também é uma experiência de linguagem, “uma vez que existir historicamente é, para o homem, existir na forma de linguagem”⁹³. O paradoxo da linguagem da revelação é que nela o Revelador se revela. Quando repetimos o que herdamos da tradição, quando atualizamos em nossa linguagem a presença de Deus em Jesus Cristo, temos uma experiência cristã de Deus, que é a experiência da fé em Jesus Cristo⁹⁴.

Outra autora que queremos abordar sobre a importância do relato da experiência de Deus é Maria Clara Lucchetti Bingemer. Seu estudo⁹⁵, tal como o de Lima Vaz, delimita e distingue experiência religiosa, experiência de Deus e experiência cristã de Deus, acrescentando um item específico para a experiência mística.

Ao explicar sobre a tirania do provisório que assola nossa época, tirania essa justamente a propósito de oferecer-nos a experiência de tudo, Bingemer faz uma extensa conceituação do

⁸⁹ LIMA VAZ, 1998, p. 249.

⁹⁰ LIMA VAZ, 1998, p. 252.

⁹¹ LIMA VAZ, 1998, p. 252.

⁹² LIMA VAZ, 1998, p. 254.

⁹³ LIMA VAZ, 1998, p. 254.

⁹⁴ LIMA VAZ, 1998, p. 255.

⁹⁵ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013. p. 185-306.

termo experiência, suas origens e significados. Embora levante vários autores importantes na formação do conceito de experiência, destacamos a citação da *Encyclopaedia Universalis*⁹⁶, identificando quatro características das experiências, quais sejam: acontecem diretamente na subjetividade humana; são qualitativas em termos fenomênicos; são privadas e intransferíveis e são conscientes. “O sujeito pode esquecer-se ou não ter claro o conteúdo, as circunstâncias, etc., mas ele sempre atestará que a experiência aconteceu, com ele ou com ela. E afirmará isso com toda certeza”⁹⁷. Se fôssemos tratar de uma fenomenologia dos símbolos, veríamos que essas características também apresentam similitudes na linguagem simbólica.

Conforme levantado por Bingemer⁹⁸, vivemos em uma época em que é preciso experimentar tudo e não necessariamente escolher algo. Vivemos numa cultura de assédio. Somos constantemente assediados midiaticamente para o consumo, desde produtos comerciais até ideias e religião. Esse estímulo de consumo permanente afeta também as relações pessoais. Não há mais compromisso afetivo.

Isso tudo tem um profundo impacto sobre a identidade do ser humano. E este vai constatar que já não sabe quem é, pois só é e só existe em relação a sua sede perpétua por novos objetos a consumir. Vai descobrir que sua identidade mais íntima é ser alguém enfadado e entediado por tantas informações, propostas, possibilidades diferentes de organizar a vida em relações reais ou virtuais. Quando percebe uma situação nova, já se depara com uma infinidade de respostas possíveis arquivadas dentro de si e não pode decidir-se por nenhuma em consistência e permanência⁹⁹.

Nessa situação, embora cresça a autonomia do indivíduo, ele perde o domínio sobre sua identidade. Resta, todavia, por causa da sensibilidade interior humana, uma sede da Transcendência, “sintoma inegável da tardo, hiper ou pós-modernidade em que vivemos”¹⁰⁰. Por isso, torna-se urgente a reconstrução da subjetividade, tanto para fazer face aos reducionismos da época quanto para transformação da experiência religiosa e aprofundamento interior.

Sobre as especificidades da experiência religiosa e da experiência de Deus, Bingemer¹⁰¹, também como Lima Vaz, referencia inicialmente Rudolf Otto¹⁰² para trazer as ideias de sedução e temor. Para Otto, a experiência do sagrado é em essência uma experiência numinosa. Essa

⁹⁶ BINGEMER, 2013, p. 187.

⁹⁷ BINGEMER, 2013, p. 187.

⁹⁸ BINGEMER, 2013, p. 189.

⁹⁹ BINGEMER, 2013, p. 191.

¹⁰⁰ BINGEMER, 2013, p. 207.

¹⁰¹ BINGEMER, 2013, p. 215-217.

¹⁰²OTTO, Rudolf. *O sagrado*: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação como racional. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

experiência comprehende os sentimentos do terrível e do fascinante: o *mysterium tremendum¹⁰³* et *fascinans¹⁰⁴*. Vários outros autores são contextualizados por Bingemer, como por exemplo McGinn¹⁰⁵, que considera ambíguas as categorias de Otto. Para o prosseguimento desta pesquisa, não obstante, importa retornar ao fio daquilo que define experiência religiosa e experiência de Deus. É o que Bingemer faz.

Um grande filósofo brasileiro, o padre Henrique de Lima Vaz, pode trazer uma contribuição importante a este debate, parece-nos. Em um texto memorável do ano de 1975, o padre Vaz conceitua a experiência de Deus – que coincide em seu pensamento com o que aqui entendemos como experiência mística – como a experiência de uma plenitude ou uma experiência do sentido radical. Ele distingue, assim, da experiência religiosa, que seria uma experiência do Sagrado, mas não necessariamente uma experiência mística, ou experiência de Deus, portanto, seria essa experiência totalizante, que não se confinaria apenas em uma dimensão da existência, mas pervadiria sua totalidade¹⁰⁶.

Em suma, seguindo os passos de Bingemer, temos algumas indicações ou palavras sobre a questão da experiência, quais sejam: primeiro, que a experiência religiosa envolve sedução e temor¹⁰⁷, segundo, que a experiência mística envolve alteridade e relação¹⁰⁸, em terceiro lugar, que experiência de Deus é feita de mistério e graça¹⁰⁹ e, por último, que a experiência cristã de Deus¹¹⁰, testemunhada pela encarnação, é uma experiência de fé¹¹¹.

3.6 O simbólico na teologia da libertação

A teologia da libertação é popularmente conhecida por sua opção preferencial pelos pobres¹¹². Surgiu nos anos de 1960, na América Latina, após o Concílio Vaticano II, em função

¹⁰³ OTTO, 2007, p. 44-63.

¹⁰⁴ OTTO, 2007, p. 68-78.

¹⁰⁵ MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V*. Tomo I - a presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental. São Paulo: Paulus, 2012. p. 469.

¹⁰⁶ BINGEMER, 2013, p. 237. Quanto ao texto referenciado por Bingemer, A experiência de Deus. In: *Experimentar Deus hoje*. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 74-89, (publicada originalmente na revista Grande Sinal, Petrópolis, v. 27, n. 7, p. 483-498, set. 1973.), utilizamos a versão intitulada “A linguagem da experiência de Deus”. In: *Escritos de filosofia I – problemas de fronteira*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1998. p. 241-256.

¹⁰⁷ BINGEMER, 2013, p. 215.

¹⁰⁸ BINGEMER, 2013, p. 241.

¹⁰⁹ BINGEMER, 2013, p. 276.

¹¹⁰ BINGEMER, 2013, p. 281.

¹¹¹ BINGEMER, 2013, p. 296-297.

¹¹² A opção preferencial pelos pobres foi assumida pelas conferências episcopais latino-americanas de Medellín (1968), Puebla (1979) e Santo Domingo (1992), onde o Papa João Paulo II declara: “Em continuidade com as Conferências de Medellín e de Puebla, a Igreja reafirma a opção preferencial pelos pobres. Uma opção não exclusiva nem excludente, pois a mensagem da salvação está destinada a todos. “Uma opção, além disso, baseada especialmente na Palavra de Deus e não em critérios retirados das ciências humanas ou de ideologias contrárias entre si, que frequentemente reduzem os pobres em categorias sócio-políticas econômicas abstratas. Mas uma opção firme e irrevogável” (Discurso inaugural aos Cardeais e Prelados da Cúria Romana 21 de

da grave situação de pobreza do povo. Gustavo Gutiérrez (1928-2024), teólogo dominicano, é frequentemente considerado como pai dessa corrente teológica. Seu livro *Teología de la Liberación*¹¹³, de 1971, também é considerado por muitos como a primeira obra autenticamente dedicada a esse tipo de teologia.

A conjuntura dos países latinos nessa época era a de submissão interna por governos ditatoriais e, externa, por políticas desenvolvimentistas e orientações para reformas estruturais. Esse modelo ideológico, já nesse mesmo período, provou-se disfuncional. Ao contrário do que prometia, mostrou que a pobreza era consequência da exploração e do enriquecimento dos países ditos desenvolvidos, os colonizadores do norte global. Uma dependência exterior dos grandes centros retém os países em suas amarras de empobrecimento, de forma que sua categoria de subdesenvolvimento é mantida como característica imposta pelo sistema capitalista central. Essa dependência afeta o todo da vida, inclusive, como constata Leonardo Boff, o mundo simbólico. “O sistema de dependência é interiorizado dentro dos próprios países pelas grandes empresas multinacionais. Penetra a cultura, a escala de valores, os meios de comunicação, o mundo simbólico, a moda, as ideias e a teologia”¹¹⁴. Essa condição de dependência e dominação leva à necessidade de romper a opressão e conquistar a libertação. O ideal de liberdade pertence à natureza humana.

O homem encontra-se dimensionado para o mais, para a abertura, para o outro diferente, para o horizonte ainda não determinado. A sociedade dos homens da mesma forma. As ciências dos homens igualmente. Tudo o que o homem faz e produz possui essa estrutura. Pode pensar em filosofias as mais diferentes. Em sua estrutura radical, todas elas convergem para esta experiência fundamental. Manter e preservar esta abertura é o específico humano¹¹⁵.

dezembro de 1984, 9)”. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *IV Conferência do Episcopado Latino-americano: Nova Evangelização, promoção humana e cultura cristã*, Santo Domingo, 1992. 7.ed. Brasília: CNBB, 2016, Discurso inaugural do Santo Padre, III, n. 16, p. 17. Disponível em: https://portal.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20130906182510.pdf. Acesso em: 08 out. 2024. A conferência de Aparecida (2007) assegura a opção preferencial pelos pobres. Em seu documento está firmado que “Comprometemo-nos a trabalhar para que a nossa Igreja Latino-americana e Caribenha continue sendo, com maior afinco, companheira de caminho de nossos irmãos mais pobres, inclusive até o martírio. Hoje queremos ratificar e potencializar a opção preferencial pelos pobres feita nas Conferências anteriores. Que seja preferencial implica que deva atravessar todas as nossas estruturas e prioridades pastorais. A Igreja latino-americana é chamada a ser sacramento de amor, solidariedade e justiça entre nossos povos”. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe*. Documento final. Aparecida, 2007, n. 396, p. 179. Disponível em: https://www.dhnet.org.br/direitos/cjp/a_pdf/cnbb_2007_documento_de_aparecida.pdf. Acesso em: 08 out. 2024.

¹¹³ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1971.

¹¹⁴ BOFF, Leonardo. *Teologia do cativeiro e da libertação*. São Paulo: Círculo do Livro; Petrópolis: Vozes, 1980. p. 17.

¹¹⁵ BOFF, 1980, p. 22.

A partir das observações acima, o ponto de partida para uma teologia mais simbólica e popular torna-se naturalmente a opção pelos pobres. Víctor Codina¹¹⁶ assim o propõe, e sua motivação é tão simples quanto determinante. A ação de Deus na história da salvação é caracterizada pelo simbólico. “Precisamente porque o reino de Deus é mistério, só pode ser revelado através de gestos e ações simbólicas, pois o símbolo é a única forma de inserção do mistério na história. O próprio nome ‘reino’ já é um símbolo de soberania e vontade salvífica de Deus”¹¹⁷. A dimensão simbólica do reino de Deus está presente na Bíblia desde a cosmogonia do Gênesis. A partir do Êxodo, entretanto, vemos em grandes simbolismos a antecipação do Reino, até que em Jesus, no Novo Testamento, é alcançada a plenitude escatológica.

Neste ponto, queremos esclarecer duas observações relacionadas ao agir de Deus na história: a primeira é que a orientação humana fundamental para o outro e para Deus passa pelo símbolo. Nesse sentido, é preciso integrar o simbólico como modo de expressão da integralidade da vida.

A teologia moderna reconhece que o símbolo é o único modo de atingir as realidades mais profundas e de chegar à totalidade da pessoa. Com esta recuperação do símbolo visa-se a superar o intelectualismo racionalista, o idealismo e cientismo positivista, típico de outros momentos históricos¹¹⁸.

A segunda observação, ainda seguindo Codina, é que os pobres são destinatários privilegiados do reino de Deus. “Aqui aparece, mais uma vez, a teologalidade do reino de Deus. Deus veio ao mundo pelo caminho da pobreza (Lc 2,12; LG, n. 8). Seus destinatários privilegiados não são os poderosos e ricos, mas os pobres e oprimidos, aqueles cujas vidas estão em perigo”¹¹⁹. Nessa direção, Codina¹²⁰ constata que recuperar o símbolo é necessário para a religiosidade e para a evangelização do povo. É através do simbólico que o povo comprehende a fé, superando a racionalidade teológica ou o simples exercício de intelecção na transmissão do Evangelho. Nesse sentido, a Conferência de Aparecida, em face das urgências da pastoral

¹¹⁶ CODINA, Víctor. Por uma teologia mais simbólica e popular. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 18, n. 45, p. 149-173, mai./ago. 1986. p. 149-150.

¹¹⁷ “Precisamente porque el reino de Dios es misterio, sólo se puede revelar a través de gestos y acciones simbólicas, pues el símbolo es la única forma de inserción del misterio en la historia. El mismo nombre de «reino» es ya un símbolo de la soberanía y voluntad salvífica de Dios”. CODINA, Víctor. *Sacramentos*. In: ELLACURIA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación - II*. Madrid: UCA Editores; Editorial Trotta, 1990b. p. 278. (Tradução nossa).

¹¹⁸ CODINA, 1986, p. 149.

¹¹⁹ “Aquí aparece, una vez más, lo teologal del reino de Dios. Dios vino al mundo por el camino de la pobreza (Le 2, 12; LG 8). Sus destinatarios privilegiados no son los poderosos y ricos, sino los pobres y oprimidos, los que tienen la vida en peligro”. (CODINA, 1990b, p. 279, tradução nossa).

¹²⁰ CODINA, 1986, p. 150.

urbana na complexidade cultural e sociopolítica das cidades, preconiza processos de formação cristã “que saibam responder à afetividade¹²¹ de seus cidadãos e, em linguagem simbólica, saibam transmitir o Evangelho a todas as pessoas que vivem na cidade”¹²².

Mas estudar o simbólico a partir da perspectiva popular vai mais além de uma preocupação pastoral e de alguma forma filosófico-moral sobre a conaturalidade do povo com o símbolo. Como podemos ver ao longo destas páginas, o pobre é em si mesmo um símbolo teológico privilegiado do Senhor (Puebla 196; 31-39). O método e o conteúdo são inseparáveis. Não é casual que a perda do simbólico na Teologia coincida com o afastamento do povo da Igreja oficial. Só uma Teologia simbólica poderá fazer do pobre um lugar teológico privilegiado¹²³.

Clodovis Boff¹²⁴, discorrendo sobre questões epistemológicas e metodológicas de teologia da libertação, também caminha na mesma perspectiva de Codina, quando diz que a teologia popular da libertação se realiza por gestos e símbolos, relacionando dramatizações bem características da mentalidade popular, de primorosa capacidade atualizante de seus aprendizados e leituras de vida.

A teologia popular é, antes de tudo, uma teologia oral. É uma teologia falada. O que está escrito também funciona como diálogo de fé (orientação) ou como um resíduo, ou seja, como um resumo do que foi discutido e que deve ser conservado. Mas a teologia popular da libertação é mais do que oral: é uma teologia ‘sacramental’; realiza-se através de gestos e símbolos. Por exemplo, o ‘povo de base’ está habituado a representar o capitalismo sob a forma de uma árvore com os seus frutos podres e raízes venenosas. Dramatizam cenas do Evangelho de uma forma atualizada. Por exemplo, um grupo sobre o evangelho retratou a situação das prostitutas de hoje exibindo uma faixa que dizia: ‘Últimas na sociedade - primeiras no reino’. Ou outro grupo que, num curso sobre o Apocalipse, preparou a oração da manhã desenhando no quadro um dragão de sete cabeças em frente a um cordeiro ferido e de pé. Depois convidou as pessoas a porem nomes nas sete cabeças. Homens e mulheres levantaram-se e escreveram o melhor que puderam: multinacionais, lei de segurança nacional, dívida externa, ditadura militar, incluindo nomes de ministros considerados antipopulares. E debaixo do cordeiro, alguém escreveu: ‘Jesus Cristo libertador’. Uma senhora levantou-se e acrescentou: ‘O mais pobre dos pobres’¹²⁵.

¹²¹ Sobre uma teologia específica da afetividade, indicamos o livro *Teología affetiva*, de Charles André Bernard (Milano: Edizioni Paoline, 1985). É importante lembrar que o símbolo possui uma dimensão afetiva. Para Bernard, em qualquer perspectiva psicanalítica, seja de Freud, Adler, Jung ou Desoille, a atividade simbolizante se funda sobre um dinamismo afetivo. (BERNARD, 1984, p. 35).

¹²² CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Aparecida, 2007, n. 518, letra g.

¹²³ CODINA, 1986, p. 151.

¹²⁴ BOFF, Clodovis. Epistemología y método de la teología de la Liberación. In: ELLACURIA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación - I*. Madrid: UCA Editores; Editorial Trotta, 1990a. p. 79-113.

¹²⁵ “La teología popular es sobre todo una teología oral. Es una teología hablada. Lo escrito obra ahí como función de diálogo de la fe (guía) o como residuo, es decir, como resumen de lo que se ha discutido y que se quiere guardar. Pero la teología de la liberación popular es más que oral: es una teología ‘sacramental’; se realiza por medio de gestos y de símbolos. Por ejemplo, ‘el pueblo de base’ está acostumbrado a representar al capitalismo bajo la forma de un árbol con sus frutos podridos y sus raíces venenosas. Hace dramatizaciones de escenas evangélicas en una forma actualizada. Por ejemplo, un grupo de evangelio representó la situación de las prostitutas hoy mostrando una pancarta en la que se leía: ‘Últimas en la sociedad - primeras en el reino’. O

No reino de Deus, os últimos, entre eles, os pobres, os famintos e os rejeitados serão os primeiros (Lc 6,20-23). Esse é o grande valor simbólico das bem-aventuranças anunciadas por Jesus. Os pobres da América Latina assumem a compreensão do Reino a partir de seu lugar sociológico e de seus problemas. Quando acedem ao anúncio libertador do Evangelho, reconhecem mais prontamente sua condição de opressão. Passam a reconhecer, também, o capital e seu sistema político-econômico como símbolo de egoísmo e exploração do trabalho e dos recursos naturais.

O reino de Deus emerge como lugar de vida e abundância (Jo 10,10), ao contrário da realidade do mundo, cujos sistemas de dominação impõem fome e desolação. “No reino de Deus deve haver pão, símbolo primeiro de boas notícias hoje”¹²⁶. Mas ganhar o pão de cada dia faz lembrar que todos, em todas as comunidades, devem ter acesso ao alimento essencial. É preciso então que o trabalho seja remunerado com equidade e tenha seu valor ético voltado à solidariedade, como um símbolo de humanidade. Hoje, escutamos pouco a palavra comensalidade, mas Jesus estava à mesa em toda parte. Jesus privilegiava a refeição comum e frequentemente estava à mesa com os mais pobres (Mc 6,30-44; Mt 14,13-21; Lc 9,10-17; Jo 6, 1-14; Mt 15, 32-38; Mc 8,1-10). Por fim, ao partilhar a última ceia, ordena que fizéssemos o mesmo (Mc 14,22-24; Lc 22, 19-20; 1Cor 1,23-25).

Numa ação profética de profunda densidade simbólica, e da certeza escatológica do triunfo irrevogável do reino, Jesus vai expressar o significado da sua vida. Reunido com seus amigos pela última vez, condensa num gesto o que sempre fez: partir e partilhar pela vida do povo; derramar a vida para que a multidão seja um povo organizado e povo de Deus. Foi assim que ele quis que o recordássemos sempre: no pão partilhado e no sangue derramado pela vida do povo. E ele nos ordenou que fizéssemos o mesmo: partir e repartir o pão, dividir e compartilhar, para que sua memória subversiva continue a gerar essa mesma forma de ser-no-mundo. Essa será a sua nova forma de presença na história: como um dom para a vida do povo¹²⁷.

aquel otro grupo que, en un curso sobre el Apocalipsis, preparó la oración de la mañana dibujando en el encerado un dragón de siete cabezas frente a un corderito herido y de pie. Invitó entonces a poner nombres en las siete cabezas. Se levantaron hombres y mujeres y escribieron como pudieron: multinacionales, ley de seguridad nacional, deuda externa, dictadura militar, incluyendo nombres de ministros considerados antipopulares. Y debajo del cordero, alguien escribió: ‘Jesucristo liberador’. Una señora se levantó y añadió: ‘El pobre de los pobres’.” (BOFF, 1990, p. 95, tradução nossa).

¹²⁶ “En el reino de Dios tiene que haber pan, símbolo primero de la buena noticia hoy”. SOBRINO, Jon. Centralidad del reino de Dios en la teología de la Liberación. In: ELLACURIA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación* - I. Madrid: UCA Editores; Editorial Trotta, 1990a. p. 503. (Tradução nossa).

¹²⁷ “En una acción profética de profunda densidad simbólica, y desde la certeza escatológica del triunfo irrevocable del reino, va a expresar el sentido de su vida. Reunido con sus amigos por última vez condensa en un gesto lo que siempre ha hecho: partir-se y compartirse por la vida del pueblo; derramar la vida para que la muchedumbre sea pueblo organizado y pueblo de Dios. Así quisó que lo recordáramos siempre: en el pan compartido y en la sangre derramada por la vida del pueblo. Y nos mandó que hiciéramos lo mismo: partir y compartir el pan, partir-nos y compartirnos, para que esa su memoria subversiva siga generando esa misma manera de ser-en-el-mundo. Esa será su nueva forma de presencia en la historia: a manera de entrega para la vida del pueblo. transformadora”. BRAVO, Carlos. Jesús de Nasaret, el Cristo liberador. In: ELLACURIA, Ignacio;

Naturalmente, todo esse aspirar de libertação implica um sentido escatológico. Hoje, tendemos a projetar nossa história para o futuro, enquanto criamos expectativas de um mundo de novas e boas possibilidades¹²⁸. É nesse contexto que assumimos a realidade da vida. Temos que superar as dificuldades e antagonismos do presente para construir o futuro. Precisamos ter esperança. Na verdade, devemos transbordar de esperança (Rm 15,13). Mas, “esperar não é conhecer o futuro, e sim estar disposto, em atitude de infância espiritual, a acolhê-lo como um dom. Dom que se acolhe na negação da injustiça, no protesto contra o menosprezo pelos direitos humanos e na luta pela paz e pela fraternidade”¹²⁹. A libertação vislumbrada para o futuro tem no presente, na vida cotidiana de lutas, mas também de celebrações, sua imprescindível sustentação.

A esperança está relacionada à fé e à caridade. Essas virtudes impulsionam o cristão diante da realidade e do projeto salvífico de Deus. Se a fé nos conduz ao amor de Deus e a caridade ao amor ao próximo, a esperança “liberta a história graças a sua abertura ao Deus que vem. Se a fé foi reinterpretada pela caridade, ambas agora o são pela esperança”¹³⁰. Embora a atenção a cada uma possa variar conforme a época ou situação, a integração dessas virtudes deve ser constante na vida cristã.

Gutiérrez¹³¹ apresenta também uma relação entre fé, utopia e ação política. Queremos destacar então a utopia enquanto símbolo da realidade. Em sua compreensão, quanto à *Utopia*, célebre obra de Tomás Morus, aconteceu ao longo do tempo uma degradação do termo, que se tornou sinônimo de ilusão ou falta de realismo. Quanto aos caminhos da libertação, entretanto, a palavra utopia retoma sua originalidade. Embora a utopia possa se tornar patológica se conduzir ao escapismo¹³², sua função relacionada à ideologia seria ativar a imaginação social e cultural. Gutiérrez¹³³, nessa perspectiva, destaca a qualidade subversiva e mobilizadora da utopia, relacionando-a com a história, a práxis e a racionalidade.

Utopia e história da época presente estão entrelaçadas. O pensamento utópico acompanha o sonho humanista e o contexto político da sociedade, onde atua promovendo mobilizações e subversões da ordem.

SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación* - I. Madrid: UCA Editores; Editorial Trotta, 1990a. p. 567. (Tradução nossa).

¹²⁸ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. Perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000. p. 267.

¹²⁹ GUTIÉRREZ, 2000, p. 275.

¹³⁰ GUTIÉRREZ, 2000, p. 276.

¹³¹ GUTIÉRREZ, 2000, p. 296-306.

¹³² RICOEUR, Paul. *A ideologia e a utopia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 34.

¹³³ GUTIÉRREZ, 2000, p. 297-298.

A utopia, contrariamente ao que o uso corrente sugere, é marcada por sua relação com a realidade histórica presente. O estilo literário e o fino humor de que Morus dá provas puderam enganar alguns e desviar outros para o acidental, mas está provado que em sua obra o pano de fundo é a Inglaterra de seu tempo. A ficção do país, da utopia – onde predomina o interesse geral, não há propriedade privada, nem dinheiro, nem privilégios – é a contrapartida de seu próprio país em cuja política ele próprio estava comprometido. A utopia de Morus é uma cidade do futuro, algo por realizar, não um regresso a um paraíso perdido¹³⁴.

Na prática, a utopia possui uma dimensão profética que nasce de sua relação com a história. A utopia faz a denúncia dos problemas da ordem vigente, rejeitando os males que corrompem a vida. Por outro lado, também faz o anúncio de boas novas, daquilo que se espera ou que se prenuncia e se imagina de diferente e melhor. Entre o anúncio e a denúncia, acontece a experiência realizada na história. “Mais ainda, denúncia e anúncio só se podem realizar na práxis. É o que queremos dizer quando falamos da utopia como mobilizadora da história e subversiva da ordem existente. Se a utopia não leva a uma ação no presente, é evasão da realidade”¹³⁵. Vinculada às condições da época, a utopia promove conscientização e articulação política.

Outra característica da utopia é sua racionalidade. Daí sua insurgência preferencial em épocas de crise e renovação. Ao contrário das ideologias, que tendem a conservação da ordem existente, a utopia conduz a transformações, inclusive no nível pessoal.

Tem razão Freire quando diz que no mundo de hoje só o ser humano, a classe, o país oprimidos podem denunciar e anunciar. Unicamente eles são capazes de elaborar utopias revolucionárias e não ideologias conservadoras ou reformistas. O sistema opressor não tem outro futuro que o de manter seu presente de opulência¹³⁶.

Sobre as relações entre fé e ação política, envolvidas na atividade utópica, Gutiérrez¹³⁷ traz algumas considerações, com o propósito de elucidar como a libertação deve acontecer. Conforme explica, a libertação, embora seja um processo único, tem uma complexidade que envolve diferentes níveis de significação, por exemplo, o social, o econômico e o político. Os perigos na relação entre fé e esses níveis, destacadamente com o nível político, são muitos, mas cabe à utopia as modificações das pessoas e da sociedade. A utopia da libertação, dessa forma, enquanto evocação de possibilidades futuras para transformação da realidade presente, renova as consciências, principalmente no âmbito das percepções e atuação sociopolítica.

¹³⁴ GUTIÉRREZ, 2000, p. 298.

¹³⁵ GUTIÉRREZ, 2000, p. 299.

¹³⁶ GUTIÉRREZ, 2000, p. 301. A referência de Gutiérrez a Paulo Freire, nessa citação, corresponde a FREIRE, Paulo. Tercer Mundo y Teología. *Perspectivas de Diálogo*, Montevideo, n. 50, p. 304-305, 1970.

¹³⁷ GUTIÉRREZ, 2000, p. 301-306.

3.7 O pecado estrutural na América Latina – aportes para conversão

Jon Sobrino, em sua obra *El Principio-misericordia. Bajar de la Cruz a los pueblos crucificados*¹³⁸, expõe, na primeira parte, o que ele designou por “princípio misericórdia”. Sua explicação é a de que se trata de “um amor específico que está na origem de um processo, mas que também permanece presente e ativo ao longo dele, dá-lhe uma determinada direção e configura os diversos elementos dentro do processo”¹³⁹. Esse “princípio misericórdia”, em sua concepção, é o princípio fundamental da atuação de Deus e de Jesus, e deve ser também da Igreja. Conforme constata Sobrino¹⁴⁰, “no princípio estava a misericórdia” e, portanto, na origem do processo salvífico está presente a misericórdia de Deus, que ouve o povo e desce para libertá-lo do Egito (Ex 3,7s). Os povos da América Latina, por séculos, têm erguido a Deus um semelhante clamor por libertação.

Neste trabalho, entretanto, abordaremos com maior ênfase o capítulo 6 da segunda parte, intitulado *Quinto centenario: pecado estructural y gracia estructural*. Como aprofundamento da ideia do “princípio misericórdia”, apontaremos para a conversão de todos, pessoas, Igreja, povos e países, para que se possa estabelecer o reino de Deus.

Para uma contextualização do pecado estrutural na América Latina, precisamos entender que o ocorrido em 1492, quanto ao continente latino-americano, não foi exatamente um “descobrimento” desse território com seus povos originários. Conforme Jon Sobrino¹⁴¹, ocorreu algo mais fundamental, genialmente explicado, segundo ele, nas palavras de Ignacio Ellacuría:

No meu modo de ver, o primeiro que sucede é que o ‘conquistador’ ou dominador se põe a descoberto. Assim, há cinco séculos, com o “descobrimento” do chamado ‘novo mundo’, o que realmente se descobriu foi o que a Espanha era, na verdade, a realidade da cultura ocidental e também da igreja nesse momento. Eles se puseram a descoberto, se desnudaram sem dar-se conta, porque o que fizeram com a outra parte foi ‘encobri-la’ e não ‘descobri-la’. Na realidade, é o Terceiro Mundo que descobre o Primeiro Mundo em seus aspectos negativos e em seus aspectos mais reais¹⁴².

¹³⁸ SOBRINO, Jon. *El Principio-misericordia. Bajar de la Cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Sal Terrae, 1992.

¹³⁹ “un específico amor que está en el origen de un proceso, pero que además permanece presente y activo a lo largo de él, le otorga una determinada dirección y configura los diversos elementos dentro del proceso”. (SOBRINO, 1992, p. 32, tradução nossa).

¹⁴⁰ SOBRINO, 1992, p. 37.

¹⁴¹ SOBRINO, 1992, p. 114-115.

¹⁴² “A mi modo de ver, lo primero que sucede es que el ‘conquistador’ O dominador se pone al descubierto. Así, hace cinco siglos, con el ‘descubrimiento’ del llamado ‘nuevo mundo’, lo que realmente se descubrió fue lo que era España en verdad, la realidad de la cultura occidental y también de la Iglesia em ese momento. Ellos se pusieron al descubierto, se desnudaron sin darse cuenta, porque lo que hicieron respeto a la otra parte fue ‘encubrirla’, no ‘descubrirla’. En realidad es el tercer mundo el que descubre al primer mundo en sus aspectos negativos y en sus aspectos más reales.” ELLACURÍA, Ignacio. Quinto centenario de América Latina ¿Descubrimiento o encubrimiento? *Revista Latinoamericana de Teología*. San Salvador, n. 21, p. 272-273,

Espanhóis e portugueses, desde então, trataram de espoliar e destruir o continente. Depois de cinco séculos, as formas não mudaram muito. Juntaram-se aos primeiros outros países do norte ou centrais, mantendo até hoje relações de dominação, e até se veem como benfeiteiros, quando a realidade é diferente e, por vezes, contrária. Na verdade, o Primeiro Mundo funciona como um espelho invertido do Terceiro Mundo. Assim, o Norte continua desconhecendo toda a pobreza, injustiça e morte que produz para o Sul. Resulta que a civilização ocidental, de índole primariamente democrática e humanista, não foi capaz de humanizar a si mesma nem ao Terceiro Mundo.

Não obstante a crueza das constatações acima, Jon Sobrino¹⁴³ propõe uma palavra profética: não é normal que os países do norte vivam às custas dos países do sul. Ante a negação injusta de um mínimo de vida frente às relações injustas, bem como do pressuposto tácito da superioridade humana dos europeus ou do Norte, é necessário dizer com precisão quais são os males estruturais que persistem na relação Norte-Sul, ou seja, entre Europa e países do Norte ou Primeiro Mundo, com o Terceiro Mundo, aqui restrito à realidade da América Latina. Vejamos quais são esses males.

Em primeiro lugar, com a chegada de espanhóis e portugueses a vida dos indígenas começou a ser destruída. A crueldade com os povos nativos foi tamanha que, algumas décadas depois do “descobrimento”, populações inteiras estavam em vias de extinção por causa de guerras, tratamento cruel, doenças trazidas pelos conquistadores, migrações forçadas, escravização etc. Muitas culturas, tradições e religiões foram destruídas.

A busca por riqueza e poder era insaciável e, para isso, contribuíam motivações ideológicas. Assim, trataram de cristianizar os índios e colocá-los a serviço até seu esgotamento como recurso, sendo necessário trazer os negros africanos escravizados para continuidade da exploração. Como resultado do processo histórico, no final do século passado, até 80% da população latino-americana¹⁴⁴ vivia na pobreza, e esses números não parecem se diferenciar muito até hoje. Isso provoca um abismo na distribuição dos bens do mundo entre os humanos. Esse escândalo acontece porque os países pobres só interessam ao Primeiro Mundo pelo que podem oferecer em termos de espoliação. Nesse sentido, a América Latina encontra-se dominada e isolada.

1990. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/47263599.pdf>. Acesso em: 16 out. 2024. (Tradução nossa).

¹⁴³ SOBRINO, 1992, p. 116-117.

¹⁴⁴ SOBRINO, 1992, p. 118.

A justificação do espólio, no início, passa pela atribuição a espanhóis e portugueses do direito de exploração dos novos territórios, conforme uma bula do Papa Alexandre VI, autorizando à Espanha a posse das terras do novo continente. Além disso, a filosofia política afirmava que essas terras não possuíam donos legítimos. Antropologicamente, estabelecia-se a inferioridade humana dos índios, no que se exigia que fossem submetidos para que se libertassem de seus maus costumes, segundo a visão dos europeus, que tinham chegado para ocupar definitivamente a terra onde iam enriquecer.

Assim, a humanidade dos índios é ignorada e depreciada, o que pode estar ocorrendo de forma mais sofisticada até nossos dias. É notável o desconhecimento dos europeus quanto à realidade do Terceiro Mundo. Não sabem quantos morrem de fome nem de doenças decorrentes da pobreza. Eles não têm interesse e também não querem confrontar os malefícios que produzem. Resta que a América Latina é atualmente desprezada, e a Europa e todo o Norte se fecham em sua prepotência.

Embora a Europa não desperte de seu sono de inumanidade nem consiga conhecer e responsabilizar-se pela negação de um mínimo de vida digna no Terceiro Mundo, se tivesse capacidade de voltar o olhar para o mundo que “conquistou”, encontraria neste uma reserva de luz, amor e esperança que a humanizaria. Neste ponto, Jon Sobrino fala da graça estrutural. “Com efeito, não é uma verdade da razão, mas que é essencial à fé cristã afirmar que, no servo sofredor de Yahweh, há luz e salvação, e que em Cristo crucificado há sabedoria de Deus”¹⁴⁵.

À luz da verdade, porque a verdade não pode ser continuamente aprisionada pela injustiça, a realidade do Terceiro Mundo pode fazer com que o Primeiro Mundo se conheça tal como de fato é, dominador e espoliador. Conforme Kant¹⁴⁶, o que não é universal não pode ser eticamente bom, tornando-se impossível que os dois mundos vivam da mesma forma. De qualquer modo, a história mostra que a atuação do Primeiro Mundo desumaniza todos os mundos.

Dessa forma, a utopia segue sendo uma necessidade para o Terceiro Mundo, onde os pobres possam ter vida justa e digna. A luz da verdade precisa ter potência para iluminar as

¹⁴⁵ “En efecto, no es una verdad de la razón, pero sí es esencial a la fe cristiana, afirmar que en el siervo doliente de Yahvé hay luz y salvación, y que en Cristo crucificado hay sabiduría de Dios.” (SOBRINO, 1992, p. 128, tradução nossa).

¹⁴⁶ “Não preciso pois de perspicácia de muito largo alcance para saber o que hei-de fazer para que o meu querer seja moralmente bom. Inexperiente a respeito do curso das coisas do mundo, incapaz de prevenção em face dos acontecimentos que nele se venham a dar, basta que eu pergunte a mim mesmo: — Podes tu querer também que a tua máxima se converta em lei universal? Se não podes, então deves rejeitá-la, e não por causa de qualquer prejuízo que dela pudesse resultar para ti ou para os outros, mas porque ela não pode caber como princípio numa possível legislação universal”. KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007. p. 35.

trevas que encobrem a mentira que mantém o Primeiro Mundo cego. Essa utopia é uma força para a conversão.

Para Jon Sobrino¹⁴⁷, não apenas do ponto de vista cristão, senão simplesmente humano, o principal problema do Primeiro Mundo é trocar seu coração de pedra por um coração de carne. E essa possibilidade lhe é oferecida pelo Terceiro Mundo, conforme segue:

Em primeiro lugar, está expressa em sua própria carne a existência de um imenso pecado, aquele da morte lenta ou violenta de seres humanos inocentes. E, por expressá-lo de forma inocultável, tem a força de conversão. Ou, dito de outra forma, se continentes inteiros crucificados não têm forma para transformar o coração de pedra em coração de carne, poderão perguntar-se quem o fará. E se ninguém o faz, poderão perguntar-se que futuro lhes aguarda de um Primeiro Mundo construído – consciente ou inconscientemente – sobre cadáveres da família humana. Não pode existir sentido numa vida desta maneira¹⁴⁸.

Ocorre que o Terceiro Mundo está aberto ao perdão, porque não quer triunfar sobre o Primeiro Mundo, mas quer ensinar-lhe valores humanizantes possibilitados pela graça de Deus. São exemplos a atenção ao comunitário no lugar do individualismo, simplicidade no lugar da opulência, prestatividade e serviço no lugar do egoísmo, celebração ao contrário da mera diversão e a abertura à transcendência contra o pragmatismo obtuso. Muitos outros aspectos lhes possibilitariam entrega, amor e martírio, bem como ser um exemplo de esperança que não morre e não é ingênuo, porque se expressa na religiosidade cristã, no trabalho e na luta por conversão e libertação.

Mas a conversão exige reconciliação. Com efeito, a concórdia entre as pessoas, a reconciliação e a união de toda a família humana, depende da conversão pessoal com a mudança interior de cada um. “Na verdade, os desequilíbrios de que sofre o mundo actual, estão ligados a um desequilíbrio mais fundamental que se enraíza no coração do homem” (GS, n. 10). A reconciliação, portanto, para atingir o nível social, começa pela conversão pessoal.

A reconciliação torna-se necessária porque se deu a ruptura do pecado, da qual derivaram todas as outras formas de ruptura no íntimo do homem e à sua volta. A reconciliação, portanto, para ser total exige necessariamente a libertação do pecado, rejeitado nas suas raízes mais profundas. Por isso, há uma estreita ligação interna, que

¹⁴⁷ SOBRINO, 1992, p. 129.

¹⁴⁸ “Ante todo, éste expresa en su propia carne la existencia de un inmenso pecado, aquello que da muerte lenta o violenta a seres humanos inocentes. Y, por expresarlo de manera inocultable, tiene la fuerza de conversión. O, dicho de otra forma, si continentes enteros crucificados no tienen la fuerza para cambiar el corazón de piedra en corazón de carne, puede preguntarse qué lo hará. Y si nada lo hace, puede preguntarse qué futuro le espera a un Primer Mundo construido - consciente o inconscientemente - sobre cadáveres de la familia humana. No puede existir sentido de la vida si se vive de esta manera.” (SOBRINO, 1992, p. 129, tradução nossa).

une conversão e reconciliação: é impossível dissociar as duas realidades, ou falar de uma sem falar da outra (RP, n. 4)¹⁴⁹.

Um belo exemplo de reconciliação entre dois povos nos é trazido por Scannone¹⁵⁰. Trata-se da festa argentina do *Tinkunaco*¹⁵¹.

Cada ano, no dia 31 de dezembro ao meio-dia, o povo de La Rioja (província do noroeste da Argentina) celebra a festa popular do *Tinkunaco*, palavra quéchua que significa ‘encontro’. De fato, trata-se verdadeiramente da celebração simbólica e ritual do *encontro e reconciliação* entre dois povos, duas raças, duas culturas, a espanhola e a aborígene [os diaguitas], assim como formam hoje um só povo mestiçado, que é fruto comum *dos dois*¹⁵².

São duas procissões que vêm de direções opostas e se encontram em frente à prefeitura de La Rioja. Uma leva a imagem de São Nicolau, padroeiro da cidade, e a outra leva a imagem do Menino Jesus vestido como prefeito. A procissão de São Nicolau representa os colonizadores espanhóis, enquanto a procissão do Menino Jesus representa o povo índio, os diaguitas. Nas duas procissões, há uma riqueza de paramentos, estandartes, símbolos e cores que representam suas devoções. Quando se encontram, com celebrações típicas, todos se ajoelham diante do menino para reconhecê-lo como prefeito da cidade.

Na origem do rito, diz a lenda, havia uma revolta indígena por causa dos maus-tratos do governador espanhol contra aqueles que ainda não eram cristãos. Quando estavam para destruir a cidade, São Francisco Solano, então missionário franciscano, interveio para pacificá-los, batizando milhares deles. Mas a condição para a reconciliação foi a destituição do prefeito. Nisso, todos os habitantes da cidade, indígenas e espanhóis, passam a reconhecer o Menino Jesus como prefeito da cidade, para que a justiça fosse estabelecida. Até hoje, o governador da província, por esse rito, reconhece que governa em nome do Menino para o bem de todos.

O rito e a lenda representam, portanto, simbolicamente, o povo de La Rioja e fazem com que ele, de novo, tome consciência do que ele é: o fruto do encontro de dois povos, duas raças e duas culturas, numa rica mestiçagem. Esses símbolos, com a sua força plástica, questionam também a injustiça e a falta de equidade, mas não aguçam

¹⁴⁹ JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica pós-sinodal Reconciliatio et Paenitentia*. Roma: 1984, n. 4. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html#fn17. Acesso em: 29 out. 2024.

¹⁵⁰ SCANNONE, Juan Carlos. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*. São Paulo: Paulinas, 2019. p. 117-122.

¹⁵¹ *Tinkunaco* é uma palavra quéchua que significa encontro. Sobre a cerimônia: TINKUNACO: conocé la ceremonia popular que cruza política, historia y religión. *Secretaria de Cultura*, 30 dez. 2019. Disponível em: <https://www.cultura.gob.ar/conoce-que-es-el-tinkunaco-8655/>. Acesso em: 30 dez de 2024.

¹⁵² SCANNONE, 2019, p. 177, itálico do autor.

os conflitos, porque o seu potencial simbólico tende mais a promover uma reconciliação fundada na justiça, no direito e no encontro¹⁵³.

O *Tinkunaco*, através de seus símbolos, reconhece a autoridade política de Deus, que deve ser exercida com solicitude preferencial para os mais pobres. Cristo, simbolizado pelo Menino, representa essa deferência aos menores e mais fracos da sociedade local. Só ele pode governar de forma justa e pacífica, com uma autoridade reconciliadora e libertadora. Conforme Scannone, “o *Tinkunaco* pode ser considerado uma ‘teologia política’ estruturada em símbolos, rito e lenda; a sua festa é celebrada cada ano, a fim de relembrar o acontecimento da reconciliação”¹⁵⁴. Como lembrado por Scannone¹⁵⁵, talvez a ritualidade e a simbologia do *Tinkunaco* possa, por extensão, representar todos os povos latino-americanos, tanto em seu desejo de justiça e paz quanto em seu efetivo encontro com Deus, numa evangelização da cultura que envolva sabedoria e a piedade populares.

De forma semelhante a Jon Sobrino e Scannone, muitos outros autores da Teologia da Libertação tecem ensinamentos sobre a reconciliação e a conversão, fortalecendo sentidos que levam à libertação. Fazemos então alguns destaque explicativos:

Em Gustavo Gutiérrez¹⁵⁶, temos as ideias de que para acolher o Reino de Deus é preciso fazer o que o evangelho chama de conversão, a qual é necessária também aos padres e à própria Igreja para revisão de suas estruturas. É preciso converter-se para evangelizar. Juntamos, também, que é preciso que nos convertamos ao próximo no amor de Deus e pratiquemos a justiça.

Em Segundo Galilea¹⁵⁷, destacamos as ideias da conversão como luta contra o mal e superação do pecado, do amor incondicional ao irmão, do compromisso social político. Essa conversão é o ponto de partida para a espiritualidade. Para Galilea, a conversão é uma firme decisão de seguir a Jesus, é sempre uma decidida mudança de mentalidade, de deixarmo-nos guiar pelos critérios da fé e do evangelho. É “nascer de novo” segundo o espírito que nos reveste de Cristo.

A primeira consequência da conversão é a superação do pecado. Converter-se e seguir a Jesus é sairmos progressivamente das nossas formas de cegueira¹⁵⁸ quanto a todo tipo de pecado. Depois, vem a luta contra todas as formas de tentação¹⁵⁹, desde um pequeno orgulho

¹⁵³ SCANNONE, 2019, p. 120.

¹⁵⁴ SCANNONE, 2019, p. 120.

¹⁵⁵ SCANNONE, 2019, p. 120-121.

¹⁵⁶ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Pobres e libertação em Puebla*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980. p. 71.

¹⁵⁷ GALILEA, Segundo. *El camino de la espiritualidad*. 2.ed. Bogotá: Paulinas, 1985. p. 131.

¹⁵⁸ GALILEA, 1985, p. 132-133.

¹⁵⁹ GALILEA, 1985, p. 133-134.

até o egoísmo. Em seguida, vem a abnegação cristã¹⁶⁰, em que devemos tomar a cruz de cada dia, deixar sempre “morrer o homem velho para que nasça o novo”. A conversão é sempre como um processo inacabado, que envolve maturidade, liberdade, oração e fé.

A conversão cristã é o ponto de partida para a busca de Deus que nos amou primeiro. Assim, nossa própria conversão e caminho cristão, nossa busca por Deus, acontecem porque Deus busca-nos antecipadamente. E essa nossa conversão será uma tarefa para toda a vida. Quando optamos por Jesus, através dele também optamos pela justiça, pelo amor aos irmãos, aos pobres e ao Reino de Deus. A conversão cristã é a conversão a um Deus inseparável do amor ao irmão. A conversão a Cristo e seu evangelho é o que nos possibilita um compromisso social e político identificado com a mística cristã no sentido da justiça e da misericórdia, porque Jesus quer transformar não apenas o interior do ser humano, mas também as estruturas do mundo.

Por último, uma constatação que recolhemos em Juan Luis Segundo: tendo em vista as distintas posturas ideológicas existentes na Igreja da América Latina, que colocam grupos em oposição, a conversão aparece como único caminho para uma efetiva reconciliação entre os cristãos. Dito em suas palavras, “eliminar os motivos de tensão intereclesiás de forma profunda e realista consistirão, portanto, em tornar tão evidente como certas posições são inconciliáveis com a mensagem evangélica, que a conversão apareça como o único caminho para uma reconciliação eficaz”¹⁶¹.

Portanto, de Jon Sobrino apontando profeticamente para uma necessária conversão da Europa e de todo o Primeiro Mundo, ao entendimento de alguns dos vários sentidos em que a conversão precisa acontecer também América Latina e, por certo, em todo Terceiro Mundo, constatamos que a abertura de todos à solidariedade é fundamental para começarmos a tecer a utopia, o ideal da grande família humana. Uma tal conversão conduzir-nos-ia à liberdade e a uma espiritualidade centrada no Espírito.

¹⁶⁰ GALILEA, 1985, p. 134-139.

¹⁶¹ “Eliminar los motivos de tensión intraeclesiás de manera profunda y realista consistirá, pues, en hacer tan evidente lo irreconciliable de ciertas posturas con el mensaje evangélico, que la conversión aparezca como el único camino para una efectiva reconciliación”. SEGUNDO, Juan Luis. Conversão e reconciliação na perspectiva da moderna teologia da libertação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 163-178, 1975. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2367/2633>. Acesso em: 17 out. 2024. (Tradução nossa).

3.8 Espiritualidade da libertação

Para Jon Sobrino¹⁶², um dos aspectos da espiritualidade da libertação é a afinidade com o Deus da esperança, da proximidade do Reino, da ressurreição, de um novo céu e uma nova terra, através e contra a história. É estar junto a ele, caminhando e trabalhando na história como ele, junto aos pobres.

Diante dos povos pobres e crucificados a exigência é absolutamente clara: pratiquem a justiça e o amor com ternura. E assim caminhamos com Deus na história, humildemente. O que Jesus acrescenta a esta exigência é que este caminhar humilde é um verdadeiro caminhar com Deus e para Deus. Seguir Jesus é caminhar para Deus e caminhar com Deus na história. Essa caminhada é o que Deus convida, e essa caminhada é espiritualidade¹⁶³.

Para outros autores, como Bonnín¹⁶⁴, espiritualidade é a “vida segundo o seguimento de Cristo” ou “a experiência de Deus no seguimento de Jesus Cristo”. Entretanto, não deve ser identificada fundamentalmente com o tema da libertação, sendo reduzida a uma teologia da ética social, embora seu sujeito histórico tenha lugar sociológico na América Latina: o povo pobre.

Rosana Navarro¹⁶⁵, em concordância com Bonnín, explica que a espiritualidade envolve todas as dimensões da pessoa, corpo, mente e alma. Está presente como forma de expressão em tudo que fazemos, seja no trabalho, descanso, oração e pensamentos. A espiritualidade também se expressa como seguimento de Jesus. E sendo assumida a partir do compromisso desse mesmo Jesus com a pobreza, como uma opção, um caminho para a liberdade ao estilo de Jesus, então é possível afirmar que temos uma espiritualidade de libertação.

Por último, destacamos as características dessa espiritualidade da libertação, conforme levantadas por Andrade e Pinzón¹⁶⁶, partindo da obra central de Gustavo Gutierrez, *Teología da libertación – perspectivas*. Esses “traços da espiritualidade estão intimamente correlacionados

¹⁶² SOBRINO, 1992, p. 37-38.

¹⁶³ “Ante los pobres y los pueblos crucificados la exigencia queda absolutamente clara: practicar la justicia y amar con ternura. Y de esa manera se camina con Dios en la historia, humildemente. Lo que Jesús añade a esta exigencia es que ese caminar humilde es verdadero caminar con Dios y hacia Dios. El seguimiento de Jesús es caminar hacia Dios y caminar con Dios en la historia. A ese caminar es al que invita Dios, y ese caminar es la espiritualidad”. SOBRINO, Jon. Espiritualidad y seguimiento de Jesús. In: ELLACURIA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación - II*. Madrid: UCA Editores; Editorial Trotta, 1990b. p. 475-476. (Tradução nossa).

¹⁶⁴ BONNÍN, Eduardo. La realidad y el sentido de una Teología Espiritual desde América Latina. In: BONNÍN, Eduardo (Ed.). *Espiritualidad y Liberación en América Latina*. San José: DEI, 1982. p. 12.

¹⁶⁵ NAVARRO SÁNCHEZ, Rosana Elena. Espiritualidad em América Latina: rasgos de ayer, desafios teológicos hoy. *Franciscanum*, Bogotá, v. LI, n. 151, p. 265, enero/jun., 2009.

¹⁶⁶ ANDRADE, Mauricio Rincón; PINZÓN, Orlando Solano. En los orígenes de la liberación. *Ánalisis*, Bogotá, v. 47, n. 87, p. 242-244, jul-dic, 2015.

na medida em que configuram um modo particular de apropriação da existência”¹⁶⁷. São eles: a conversão, como pedra de toque de toda espiritualidade; a gratuidade, que constitui o terreno da liberdade, do amor, da oração e da doação ilimitada: a alegria do festivo povo latino-americano; a pobreza espiritual como total disponibilidade frente ao Senhor e comunidade de fé que se entrega ao serviço de todos.

Com as reflexões acima, procuramos levantar algumas questões do pecado estrutural na América Latina, no que incluímos a ideia dos aportes para a conversão e para uma espiritualidade da libertação. Nisso, tínhamos em mente a pergunta por um caminho efetivo de libertação. Assim, além das transformações interiores e espirituais particulares necessárias à conversão e salvação de cada ser humano, em especial os pobres, também visualizamos aspectos de transformações nas estruturas políticas, sociais e econômicas de todo o mundo.

Nesse cenário, a conversão a Cristo é o que nos abre ao compromisso comunitário e civilizacional identificado com a mística cristã, no sentido da justiça e da misericórdia, porque Jesus quer transformar não apenas o interior do ser humano, mas também as estruturas do mundo. Nesse sentido, fizemos o percurso histórico da mentira e da injustiça que desde sempre encobre as relações entre Europa e América Latina, sem esquecer que semelhantes relações ocorrem também entre Primeiro Mundo e Terceiro Mundo, e Norte e Sul, porque os empobrecidos do mundo estão em toda parte, inclusive nos países centrais.

Jon Sobrino¹⁶⁸, de forma profética, aponta que a simples existência dos empobrecidos revela o pecado e a maldade do Primeiro Mundo, sendo necessário que este desperte de sua inumanidade e se converta, não obstante a atual indiferença. Para tanto, mostra que os próprios povos do Terceiro Mundo se mantêm abertos ao perdão e a oferecer, em reciprocidade e troca, a diversidade de seus dons. É nesse sentido que percebemos a misericórdia de Deus atuando na história. Deus pode descer novamente para libertar seu povo, na verdade, todos os povos, oprimidos e opressores, porque todos são seus, e, assim, construirmos a utopia da família humana.

3.9 O Papa Francisco e a teologia do povo

Quem de nós não se sente pouco à vontade apenas ao se defrontar com a palavra ‘pobreza’? Há tantas formas de pobreza: físicas, econômicas, espirituais, sociais, morais. O mundo ocidental identifica a pobreza antes de tudo com a ausência de poder econômico e acentua negativamente este *status*. O governo dele, de fato, se funda essencialmente sobre o enorme poder que o dinheiro adquiriu hoje, um poder

¹⁶⁷ ANDRADE; PINZÓN, 2015, p. 242.

¹⁶⁸ SOBRINO, 1992, p. 128-132.

aparentemente superior a qualquer outro. Por isso, ausência de poder econômico significa irrelevância em níveis político, social e até humano. Quem não possui dinheiro é considerado apenas à medida que pode servir a outros fins. Há muitos tipos de pobreza, mas a pobreza econômica é a que é olhada com maior horror¹⁶⁹.

Com as palavras iniciais acima, escritas pelo Papa Francisco no prefácio do livro *Pobre para os pobres: missão da Igreja*, do Cardeal Gerhard Ludwig Müller, queremos brevemente apontar para o modo do pensamento teológico do próprio Francisco. Essa perspectiva, desde logo, encaminha-nos para a relação entre a teologia da libertação e a teologia do povo, de origem Argentina. Francisco, conforme nos relata Scannone¹⁷⁰, tem sua teologia e seus ensinamentos influenciados por essa *teologia argentina do povo*, que marcará também sua ação pastoral nos subúrbios de Buenos Aires, justamente no meio do povo pobre.

É notável que o apelo de Francisco em todo seu prefácio em pauta seja sobre a problemática do dinheiro em relação à situação econômica: como instrumento ou recurso, ensina, pode ser bom ou voltar-se contra o homem. “O dinheiro e o poder econômico, de fato, podem ser um meio que afasta o homem do homem, confinando-o num horizonte egocêntrico e egoístico”¹⁷¹. Seus exemplos são os do uso do dinheiro (Mt 6,24; Lc 16,13), cujo senhorio levará ao desprezo de Deus. Havendo perdido sua perspectiva de transcendência, o homem também perde a solidariedade e a gratuidade. Embora o pobre seja originalmente o necessitado e indigente, não dependemos apenas dos bens. Viveremos sempre em alguma relação de dependência. Em razão disso, Francisco¹⁷² convida-nos à vida em humildade e à prática corajosa da solidariedade. Precisamos nos percebermos como ligados uns aos outros, úteis e necessários ao bem comum.

Quando o homem se concebe assim e se educa para viver dessa forma, a pobreza criatural original não é mais sentida como um *handicap*, mas como um recurso, no qual o que enriquece cada um, e livremente é dado, é um bem e um dom que recaem depois em vantagem de todos. Esta é a luz positiva com a qual também o Evangelho nos convida a olhar para a pobreza. Exatamente esta luz nos ajuda, portanto, a compreender porque Jesus transforma esta condição numa autêntica ‘beatitude’: Felizes sois vós, os pobres! (Lc 6,20)¹⁷³.

Notemos como Francisco indica que a pobreza não deve ser vista como desvantagem. Pelo contrário, deve ser um dom para o bem de todos. Paradoxal? Lembremos que Jesus é luz

¹⁶⁹ FRANCISCO. Prefácio do Papa Francisco. In: MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Pobre para os pobres: a missão da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2014. p. 5-9.

¹⁷⁰ SCANNONE, 2019, p. 13.

¹⁷¹ FRANCISCO, 2014, p. 5-6.

¹⁷² FRANCISCO, 2014, p. 7.

¹⁷³ FRANCISCO, 2014, p. 8.

e vida (Jo 1,4) e que no âmago da teologia simbólica de Charles André Bernard está exatamente essa afirmação. “Cristo, sendo um homem perfeito na plenitude da santidade, conduz o homem à sua plenitude de significado simbólico. Visto que também o homem, formado à imagem e semelhança de Deus, pode tornar-se símbolo de Deus”¹⁷⁴. O perigo, prossegue Bernard¹⁷⁵, é dar centralidade espiritual ao próprio homem e não continuar o movimento simbólico que conduziria a Deus, encerrando o verdadeiro sentido da vida no espírito na ambígua ideia de humanidade. Portanto, desse modo já antevisto por Bernard, é a luz do Evangelho, conforme ensina Francisco, que deve iluminar nosso olhar sobre a pobreza e gerar a vida em abundância.

Outra contribuição de Bernard¹⁷⁶ para entendermos o magistério de Francisco é sobre a noção de inculturação. Para Bernard, o simbolismo pode contribuir para o diálogo entre a fé e as representações culturais. Para tanto, o simbolismo existente nas culturas que entram em contato com a fé necessita ser levado em consideração, justamente para que a experiência de inculturação seja mais bem compreendida. A linguagem simbólica, nesse contexto, é precisamente aquela que tem a necessária abertura para significar a transcendência. Francisco, como veremos a seguir, considera a inculturação nessa mesma linha de importância.

Retornando a Scannone, notamos por justificada sua afirmação do enraizamento de Francisco com a teologia do povo¹⁷⁷, uma corrente com traços particulares dentro da teologia da libertação¹⁷⁸. Não vamos entrar, aqui, na contextualização histórica desse evento, cujas raízes são muito bem descritas por Scannone¹⁷⁹, mas interessa saber que Francisco adotou “a mudança de paradigma do Vaticano II, bem como a mudança de método da constituição pastoral *Gaudium et spes* – na linha do magistério social latino-americano desde Medellín até Aparecida”¹⁸⁰, levando a cabo a agenda conciliar que tinha permanecido aberta, particularmente quanto ao sentido de uma “Igreja pobre para os pobres”. Interessa, sobretudo, as noções de cultura, inculturação e piedade popular, que são conceitos-chaves da teologia do povo e que são assumidos por Francisco¹⁸¹. Sucintamente: a cultura é a encarnação da sabedoria popular, sendo que as culturas latino-americanas podem fornecer um modelo para a inculturação da teologia¹⁸².

¹⁷⁴ “Cristo, essendo uomo perfetto nella pienezza della santità, conduce l'uomo alla sua pienezza de significato simbolico. Poiché anche l'uomo, in quanto formato ad immagine e somiglianza de Dio, può divenire simbolo de Dio.” (BERNARD, 1984, p. 153, tradução nossa).

¹⁷⁵ BERNARD, 1984, p. 153-154.

¹⁷⁶ MUZJ, Maria Giovanna (Org.). “*Tutte le cose in Lui sono vita*”. Scritti sul linguaggio simbolico. Milano: San Paolo, 2010a. p. 421-440.

¹⁷⁷ SCANNONE, 2019, p. 14.

¹⁷⁸ SCANNONE, 2019, p. 123.

¹⁷⁹ SCANNONE, 2019, p. 21-62.

¹⁸⁰ SCANNONE, 2019, p. 183.

¹⁸¹ SCANNONE, 2019, p. 184.

¹⁸² SCANNONE, 2019, p. 123.

Quanto à piedade popular, Francisco a considera como o melhor ponto de partida para corrigir as fragilidades da cultura e da inculcação (EG, n. 69), destacando-a como força evangelizadora por excelência (EG, n. 122-126). Essas três categorias são por natureza portadoras de simbolismos. E será com a força dos símbolos, com a profundidade da linguagem simbólica, que Francisco adentrará, na opacidade do entardecer, a deserta Praça de São Pedro, em meio à pandemia da covid-19, para anunciar a misericórdia de Deus, iluminando o mundo com a palavra do Evangelho, que é vida e luz.

3.10 O Papa Francisco e a noite escura da pandemia da covid-19

‘Ao entardecer...’ (Mc 4,35): assim começa o Evangelho, que ouvimos. Desde há semanas que parece o entardecer, parece cair a noite. Densas trevas cobriram as nossas praças, ruas e cidades; apoderaram-se das nossas vidas, enchendo tudo dum silêncio ensurdecedor e um vazio desolador, que paralisa tudo à sua passagem: pressente-se no ar, nota-se nos gestos, dizem-no os olhares. Revemo-nos temerosos e perdidos. À semelhança dos discípulos do Evangelho, fomos surpreendidos por uma tempestade inesperada e furibunda. Demo-nos conta de estar no mesmo barco, todos frágeis e desorientados, mas ao mesmo tempo importantes e necessários: todos chamados a remar juntos, todos carecidos de mútuo encorajamento. E, neste barco, estamos todos. Tal como os discípulos que, falando a uma só voz, dizem angustiados ‘vamos perecer’ (cf. 4,38), assim também nós nos apercebemos de que não podemos continuar a estrada cada qual por conta própria, mas só o conseguiremos juntos¹⁸³.

Em 27 de março de 2020, ao entardecer, por volta das 18h00 pelo horário de Roma, o Papa Francisco entrou sozinho na Praça de São Pedro para conceder com o Santíssimo Sacramento uma benção extraordinária *Urbi et Orbi*¹⁸⁴. A praça estava à meia-luz, vazia, nublada, fria¹⁸⁵. Logo no começo de sua alocução, Francisco refere-se ao símbolo da noite escura na figura das densas trevas da pandemia. Como no Evangelho da tempestade acalmada (Lc 4,35-42), o mundo tinha sido surpreendido pela tormenta pavorosa e mortal da covid-19. Foi como um pesadelo medonho no qual pereceríamos todos, tal como temiam os discípulos, não fosse a presença e a misericórdia de Deus. Hoje, sabemos que até a data da declaração do fim da pandemia como emergência, em 05 de maio de 2023, pela Organização Mundial de

¹⁸³ FRANCISCO. *Momento extraordinário de oração em tempo de pandemia*. Roma: 2020a, parágrafo 1. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/urbi/documents/papa-francesco_20200327_urbi-et-orbi-epidemia.html. Acesso em: 31 out. 2024.

¹⁸⁴ *Urbi et Orbi* é uma locução adverbial latina que significa "à cidade [de Roma] e ao mundo". É a benção papal tradicionalmente oferecida pela de Páscoa e no Natal, em geral na Praça de São Pedro. Em razão da pandemia da covid-19, foi concedida como uma benção extraordinária.

¹⁸⁵ Para uma visão completa do cenário do “momento extraordinário de oração em tempo de pandemia”, com seu vídeo completo e muitas fotografias, recomendamos o seguinte endereço: *STATIO Orbis*. 2020. Disponível em: <https://f.e.va/statioorbis/pt/index.html>. Acesso em: 01 nov. 2024.

Saúde - OMS¹⁸⁶, haviam sido ceifadas exatas 6.921.614 de vidas. Embora a doença tenha sido controlada, o vírus até hoje continua matando, realizando mutações e apresentando variantes letais. Quando Francisco, então, lembrava os discípulos angustiados em seu barco na tempestade de vento, indicava, já em seguida, que apenas juntos sairíamos daquela escuridão de morte, porque nos foi dado perceber que estamos no mundo como se estivéssemos em nosso barco comunitário.

Ao pesadelo da tempestade, os discípulos acordam Jesus para que os salve. Trazendo a situação para a realidade de nossas vidas, Francisco ensina: “A tempestade desmascara a nossa vulnerabilidade e deixa a descoberto as falsas e supérfluas seguranças com que construímos os nossos programas, os nossos projetos, os nossos hábitos e prioridades”¹⁸⁷. Somos expostos em nossas fraquezas e falta de fé. Mas a surpresa é que somos expostos também como irmãos da mesma família humana. Tristemente, percebemos que nunca “despertamos face a guerras e injustiças planetárias, não ouvimos o grito dos pobres e do nosso planeta gravemente enfermo. Avançamos, destemidos, pensando que continuaríamos sempre saudáveis num mundo doente”¹⁸⁸. A pandemia, por isso, lembrar-nos-á de nossa condição de criaturas e, assim, de invocar e implorar a Deus por salvação. Com sua imagem solitária em oração na praça enevoada, Francisco faz a Deus a súplica de toda a humanidade: “Acorda, Senhor!”, porque estamos a perecer.

Alguns meses depois da oração na praça, ainda ensinando e exortando sobre as consequências sociais da pandemia, Francisco¹⁸⁹ adverte que foram acentuadas as dificuldades dos pobres e as divisões no mundo. Neste momento, destaca a opção preferencial pelos pobres, cuja proximidade foi escolhida por Cristo. Para ele, a pandemia era uma crise e deveríamos sair dela melhorados, mais atentos às injustiças sociais e à degradação ambiental. Mas seria necessária uma resposta dupla.

Portanto, a resposta à pandemia é dupla. Por um lado, é essencial encontrar uma cura para um pequeno, mas terrível vírus que põe o mundo inteiro de joelhos. Por outro, devemos curar um grande vírus, o da injustiça social, da desigualdade de oportunidades, da marginalização e da falta de proteção dos mais débeis. Nesta dupla

¹⁸⁶ CHEFE da Organização Mundial da Saúde declara o fim da COVID-19 como uma emergência de saúde global. 2023. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/230307-chefe-da-organiza%C3%A7%C3%A3o-mundial-da-sa%C3%BAde-declara-o-fim-da-covid-19-como-uma-emerg%C3%A3ncia-de-sa%C3%BAde>. Acesso em: 01 nov. 2024.

¹⁸⁷ FRANCISCO, 2020a, parágrafo 4.

¹⁸⁸ FRANCISCO, 2020a, parágrafo 6.

¹⁸⁹ FRANCISCO. *Audiência Geral*. Catequeses - “Curar o mundo”: 3. A opção preferencial pelos pobres e a virtude da caridade. Roma: 2020b. Texto não paginado e parágrafos não numerados. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200819_udienza-generale.html. Acesso em: 01 nov. 2024.

resposta de cura há uma escolha que, segundo o Evangelho, não pode faltar: é a opção preferencial pelos pobres (cf. Exort. ap. *Evangelii gaudium [EG]*, 195). E esta não é uma opção política; nem sequer uma opção ideológica, uma opção de partidos. A opção preferencial pelos pobres está no centro do Evangelho. E quem a fez primeiro foi Jesus; ouvimos isto no trecho da Carta aos Coríntios, lido no início. Ele, sendo rico, fez-se pobre para nos enriquecer. Fez-se um de nós e por isso, no centro do Evangelho, no centro do anúncio de Jesus, há esta opção¹⁹⁰.

O apelo de Francisco¹⁹¹ diante do egoísmo que perdurava mesmo na pandemia é por conversão, como já pediram os teólogos da libertação e antes exortaram os profetas. Temos que separar aquilo que é necessário, reajustar a vida e abrirmo-nos aos outros na caridade, na fé e na esperança. O medo que a doença trouxe-nos também permitiu-nos, além de reconhecer a casa comum, de experimentar a generosidade muitas vezes anônima de tantos que se dispuseram ao socorro dos mais necessitados. A pandemia, ao expor o pecado e os problemas estruturais do mundo, não obstante, fez-nos ver aqueles que se fizeram voluntários, como médicos, enfermeiros, socorristas, cuidadores, sacerdotes, policiais e muitos outros que compreenderam que a salvação devia ser para todos que estavam no mesmo barco.

Convidemos Jesus a subir para o barco da nossa vida. Confiemos-Lhe os nossos medos, para que Ele os vença. Com Ele a bordo, experimentaremos – como os discípulos – que não há naufrágio. Porque esta é a força de Deus: fazer resultar em bem tudo o que nos acontece, mesmo as coisas ruins. Ele serena as nossas tempestades, porque, com Deus, a vida não morre jamais¹⁹².

O barco é o símbolo da viagem, da travessia que todos nós realizamos na vida¹⁹³. Mas, mais que isso, como ensinou Santo Agostinho¹⁹⁴ no sermão 63,1 (2020, p. 1265), o barco também representa a Igreja com aqueles que atravessam o mundo apoiados na madeira sagrada, pois cada um é santuário de Deus e sua vida deve ser preservada do naufrágio. Cada vez que nos esquecemos de Cristo e de sua cruz, podemos sucumbir às dificuldades e tentações. Devemos então despertá-Lo em nossa alma para prosseguirmos com coragem e segurança.

Ao dirigir sua benção extraordinária pela pandemia da covid-19, Francisco lembra-nos o quanto somos medrosos e sem fé. Todavia, estava de pé e suplicante a Deus, sozinho na praça de São Pedro esvaziada e fria, como o corajoso timoneiro do barco com o qual representamos a Igreja. Francisco fala-nos em linguagem simbólica à profundidade da alma. Há uma plenitude simbólica em sua presença e solidão. O entardecer, a praça enevoada e vazia, a tempestade

¹⁹⁰ FRANCISCO, 2020b, parágrafo 2.

¹⁹¹ FRANCISCO, 2020a, parágrafo 7.

¹⁹² FRANCISCO, 2020a, parágrafo 8.

¹⁹³ BARCA. In: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. 16.ed. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 2001. p. 121.

¹⁹⁴ AGOSTINHO DE HIPONA. *Sermões I*. Niterói: Valdemar Teodoro Editor, 2020.

escurecedora e mortal da pandemia, a cruz... Sua prontidão e solicitude, entretanto, já anunciam a força que o Espírito lhe concede:

Queridos irmãos e irmãs, deste lugar que atesta a fé rochosa de Pedro, gostaria nesta tarde de vos confiar a todos ao Senhor, pela intercessão de Nossa Senhora, saúde do seu povo, estrela do mar em tempestade. Desta colunata que abraça Roma e o mundo desça sobre vós, como um abraço consolador, a bênção de Deus. Senhor, abençoa o mundo, dá saúde aos corpos e conforto aos corações! Pedes-nos para não ter medo; a nossa fé, porém, é fraca e sentimo-nos temerosos. Mas Tu, Senhor, não nos deixes à mercê da tempestade. Continua a repetir-nos: «Não tenhais medo!» (Mt 14,27). E nós, juntamente com Pedro, “confiamos-Te todas as nossas preocupações, porque Tu tens cuidado de nós” (cf. 1 Pd 5,7)¹⁹⁵.

Conclusão

Os diversos assuntos que tratamos neste capítulo tiveram o propósito de nos encaminhar para uma visão atualizante, em alguns sentidos possíveis, para a aplicação da linguagem simbólica. Começamos pelo tema da experiência de Deus na pós-modernidade, tendo em vista a conformação humana assumida pelo homem dessa nossa época. O que verificamos foi um trajeto irregular, feito de avanços, mas também de recuos e quedas, onde ainda acontece um combate humano com Deus e com a natureza. Esse caminho mostra claramente a transformação humana que vai submetendo ao sujeito, ao critério pessoal, a apreciação da verdade e da própria realidade objetiva. Também o sentido da vida vai perdendo seu referencial de absoluto, que é Deus. Por falta de um parâmetro universal, tudo se torna relativo. Nesse contexto, onde predomina o critério pessoal, a visão de Deus distancia-se.

Para observar o percurso humano da modernidade à atualidade, tomamos dois autores: Romano Guardini e o Papa Francisco. Quando ensinaram sobre liturgia, ambos se preocuparam com as questões espirituais desse período de intensas mudanças.

Guardini estuda a época moderna e aponta para os perigos do alheamento espiritual e do tecnicismo que afastam o homem da Terra, de Deus e, por consequência, de seu próprio centro ou referencial interior. Surge o homem massificado e vulnerabilizado. Afastado de Deus e da natureza, o homem se debate entre sua falta de domínio sobre si mesmo e sobre o poder de suas ações. Verificando o arrefecimento da fé e da religião, Guardini adverte que o cristão deverá reforçar seu zelo e assumir com clareza seu modo de vida. Será sua forma de conviver com o perigo.

¹⁹⁵ FRANCISCO, 2020a, parágrafo 12.

Ao Papa Francisco, coube recuperar Guardini para atualizar sua condução pastoral da Igreja. A propósito da liturgia, com a carta apostólica *Desiderio Desideravi*, de 2022, Francisco também ressalta os perigos atuais. São expostos o gnosticismo, que reduz a fé ao subjetivismo, e o neopelagianismo, que anula a graça. Observando o homem afetado pelos males do materialismo e do espiritualismo, Francisco quer resgatar os sentidos cristãos de comunidade e de pertença ao povo de Deus.

Como temos visto, a pós-modernidade tem funcionado como um fechamento à religiosidade. Nesse sentido, dessacraliza e substitui Deus pelas pretensões humanas. Chegamos então a uma modernidade líquida, fluídica e dinâmica, conforme o ensino de Bauman¹⁹⁶. Contradicoratoriamente, reduzem-se as liberdades individuais, e crescem o narcisismo, o isolamento social e o vazio existencial. No ápice desse processo de alheamento, surge a pós-verdade, palavra nova atrelada ao gesto político-ideológico e ao reforço da crença pessoal. As *fake news* são, ao mesmo tempo, veículos e ferramentas desse fenômeno.

O esvaziamento espiritual pós-moderno, todavia, não dispensa a necessidade de Deus, Pelo contrário, torna-a mais premente. Por isso, a compreensão do homem contemporâneo passa por sua linguagem da experiência de Deus. Conforme Lima Vaz¹⁹⁷, é no universo das formas simbólicas que o homem encontra a linguagem para expressar o mundo de sua experiência. Mas, a experiência de Deus é a experiência de uma plenitude e estaria ligada a uma experiência religiosa de caracterização mística. No âmbito cristão, a experiência se reveste do sentido da existência histórica de Jesus, da palavra da revelação e da plenitude da ressurreição. O paradoxo da revelação é que nela o Revelador se revela. Nisso, constitui-se a experiência cristã de Deus, que é a fé em Cristo.

Ainda sobre a questão da experiência de Deus, Bingemer, outra autora, traz-nos uma especificidade sobre a experiência mística, que envolve alteridade e relação, sentimento de plenitude e sentido de radicalidade. Para ela, a experiência de Deus, tal como descrita por Lima Vaz, já é também uma experiência mística. Mas a experiência cristã de Deus permanece símila. É uma experiência de fé testemunhada pela encarnação.

Outra importante manifestação do simbólico, considerando a religiosidade e a fé latino-americanas, acontece através das reflexões e apropriações oferecidas pela teologia da libertação. A forma de colonização, os modelos políticos e as ideologias empregadas no subcontinente latino geraram uma pobreza que dominou os países e enfraqueceu suas estruturas. Para os teólogos da libertação, ante o clamor dos explorados e empobrecidos pelo sistema de

¹⁹⁶ BAUMAN, 2021, p. 7-24.

¹⁹⁷ LIMA VAZ, 1998, p. 246.

dominação, era preciso então recorrer a Deus e ao rico simbolismo de seu reino. A libertação dos pobres, nesse sentido, realiza-se teologicamente por gestos e símbolos. É fundamental, assim, a bem-aventurança dos primeiros no reino de Deus, lugar de vida e abundância. No sentido escatológico, desse modo, a vida é projetada para o futuro. Todavia, importa já no presente, em meio às dificuldades, celebrar o cotidiano. Fé, esperança e utopia se entrelaçam com seus símbolos, enquanto evocam todas as possibilidades de transformação e libertação, tanto das pessoas quanto das coletividades.

O pecado estrutural envolvido na realidade latino-americana impõe, ao lado da linguagem simbólica da libertação, uma reflexão mais elaborada e historicamente determinada. Ante a crueldade da submissão dos povos, é preciso haver conversão e reconciliação também daqueles que causam as espoliações e rupturas. Os povos latinos são pródigos em sua capacidade de abertura e generosos em suas posses. Espera-se que o Primeiro Mundo também se abra autenticamente ao Evangelho que trouxeram. A possibilidade da aproximação entre ambos os povos, ricos e pobres, encaminha-nos para uma espiritualidade da libertação centrada na realidade do reino de Deus, feita de esperança, de ressurreição, de novo céu e nova terra, cujo anúncio é de luz e vida.

Por último, fechando a atualização e contextualização da linguagem simbólica, apresentamos duas perspectivas sobre o Papa Francisco. Falamos de sua teologia argentina do povo, uma vertente da teologia da libertação que marca seu magistério e sua ação pastoral. Em sua “Igreja pobre para os pobres”, Francisco está atento à piedade popular, à cultura e à inculturação dos povos. Essas categorias são por natureza portadoras de simbolismos. Portanto, presumimos a familiaridade e a naturalidade do Papa com o simbólico. Assim sendo, finalizamos destacando o simbolismo sublime e sacratíssimo do “Momento extraordinário de oração em tempo de pandemia”, dirigido por Francisco na Praça de São Pedro quando da eclosão da pandemia da covid-19. Ele evoca de imediato o símbolo das trevas e fala-nos do medo da morte. Tudo no cenário da praça tem composição com o caráter simbólico e religioso do ato frente à tragédia sobre a humanidade. Ao entardecer, com a praça deserta, o tempo está enevoado e carregado de uma frieza soturna. Francisco traz-nos logo outro símbolo, o barco, o mesmo barco dos discípulos com Jesus na tempestade. A simbolização evocada é a da travessia nas dificuldades. Precisaríamos nos reconhecer frágeis, mas irmãos e dispostos à solidariedade para navegar na tempestade da pandemia. Apelando por conversão, Francisco

dirige-nos sua benção *Urbi et Orbi*: “Desta colunata que abraça Roma e o mundo desça sobre vós, como um abraço consolador, a benção de Deus”¹⁹⁸.

Há uma teofania na oração do Papa Francisco. Sua linguagem simbólica transparece a luminosa presença de Deus atravessando a obscuridade pandêmica. A colunata de onde concede sua benção simboliza essa presença. A propósito, o tema da luz, símbolo cristão de Deus, pois Jesus é a luz do mundo (Jo 8,12;9,5), está ligado à coluna¹⁹⁹ de fogo que guiava os hebreus nas noites do deserto (Ex 13,21-22), simbolizando a condução de Deus. A colunata da praça de São Pedro, nesse sentido, simboliza o elo entre a terra e o céu.

¹⁹⁸ FRANCISCO, 2020a, parágrafo 12.

¹⁹⁹ COLUNA. In: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. 16.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001. p. 265-268.

CONCLUSÃO GERAL

A linguagem simbólica, tal como apropriada à teologia por Charles André Bernard, ainda não é um assunto presente nos currículos teológicos. Essa ausência é correlata à própria ausência curricular da teologia simbólica, que seria ainda mais estranha ao meio acadêmico não fosse a riqueza e a importância com que a liturgia emprega os símbolos. Por consequência, tem cabido à liturgia, tanto como parte da prática do culto religioso quanto como disciplina de estudo, a preservação da dimensão simbólica na religiosidade e, assim, do seu reconhecimento teológico. A necessidade da teologia simbólica, entretanto, não escapa à Igreja, sendo essencial para a evangelização.

Mas, acima de tudo, é dentro da Igreja que é preciso fazer compreender que a necessidade de uma teologia simbólica não é apenas uma entre tantas propostas dentro de uma pluralidade de pontos de vista, mas que representa uma necessidade vital para a evangelização e para a própria vida da Igreja. Arte, liturgia, espiritualidade e teologia são os âmbitos onde essa recuperação pode realmente encontrar os canais adequados. À primeira vista, este pareceria ser o pior momento para propor um programa como o que nos propomos estudar. No entanto, é justamente quando está escuro que alguém precisa acender a luz novamente¹.

A propósito, para suprir o ensino acadêmico, sugerimos a inclusão da disciplina de teologia simbólica no nível de pós-graduação. Nesse nível, os estudantes e pesquisadores já estão preparados com as exigências e complexidades das disciplinas teológicas que são pré-requisitos para uma melhor compreensão do simbólico. Esse conhecimento ou formação prévia envolve principalmente as disciplinas de leitura bíblica, liturgia, patrística, os autores medievais, a mística esponsal e a compreensão das mudanças ocorridas na idade moderna, com seus aprofundamentos na pós-modernidade. Todo esse aporte teológico, já adquirido na graduação, fornece as bases para entendimento do simbolismo cristão, das origens na Bíblia ao apelo atual do Papa Francisco, para que nos tornemos novamente capazes da linguagem simbólica.

A ementa para essa possível disciplina teológica de pós-graduação poderia ser, por exemplo: “A teologia simbólica resgata a linguagem dos símbolos presente na Bíblia, recuperando a forma teológica da patrística, dos autores medievais e da mística esponsal. Nesse

¹ “Ma soprattutto è all'interno della Chiesa che bisogna far capire come la necessità de una teologia simbolica non sia una tra tante proposte all'interno di una pluralità di punti di vista, ma che essa riveste, una necessità vitale per l'evangelizzazione e la vita stessa della Chiesa, Arte, liturgia, spiritualità, teologia, sono gli ambiti dove questo recupero può realmente trovare i canali adatti. A un primo sguardo, sembrerebbe questo il periodo peggiore per proporre un programma del genere, como quello che siamo proposti di studiare. Invece, è proprio quando è buio che qualcuno deve andare ad accendere di nuovo la luce.” PAMPALONI, 2021, p. 63.

contexto, a teologia simbólica contribui para a formação do homem da atualidade, tornando-o novamente capaz dos símbolos. Considerando que os símbolos falam diretamente ao coração e podem movimentar a afetividade, eles facilitam nossa abertura a Deus. A linguagem simbólica, dessa forma, recupera nossa capacidade de compreender a liturgia e de celebrar os sacramentos, deixando-nos envolver pela graça. Três autores são hoje fundamentais nesses estudos: Charles André Bernard, por sua obra *Teologia simbolica*; Romano Guardini, por relacionar símbolo e liturgia, e o Papa Francisco, por resgatar Guardini e atualizar a imprescindibilidade dos símbolos”.

O conteúdo programático mínimo para a disciplina da teologia simbólica, tendo em vista a proposição acima, deve atender a quatro itens básicos:

- 1) A formação do pensamento simbólico: das origens até sua presença na Bíblia e desde a patrística até a pós-modernidade.
- 2) A teologia simbólica de Charles André Bernard.
- 3) A importância dos símbolos e sua relação com a liturgia na obra de Romano Guardini.
- 4) O Papa Francisco e o resgate da linguagem simbólica.

A bibliografia básica para a disciplina deve incluir os livros “*Teologia simbolica*²”, de Charles André Bernard, “O fim dos tempos modernos”³, “O espírito da liturgia”⁴ e “Formação litúrgica”⁵, esses três últimos de Romano Guardini. A carta apostólica *Desiderio Desideravi*⁶, do Papa Francisco, completa essas referências. Uma bibliografia complementar poderá ser acrescentada conforme a elaboração do cronograma das aulas, considerando-se uma disciplina semestral com carga horária mínima de trinta horas-aula.

O tema do simbólico, retornando às constatações, chamou-me a atenção já mesmo na graduação em teologia, quando tive contato com a obra de Santa Teresa d’Ávila, e descortinei a magnificência das moradas do seu *Castelo interior*. Diante de seu simbolismo deslumbrante, resolvi estudá-lo como caminho para a experiência de Deus, para fins da monografia final daquela primeira formação. A partir daí, todavia, houve um lapso de tempo sem que reencontrasse o assunto. Chegando ao doutorado, não obstante, fui apresentado à Bernard pelo

² BERNARD, Charles André. *Teologia simbolica*. 2.ed. Roma: Paolini, 1984.

³ GUARDINI, Romano. *O fim dos tempos modernos*. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1964a.

⁴ GUARDINI, Romano. *O espírito da Liturgia*. São Paulo: Cultor de livros, 2018.

⁵ GUARDINI, Romano. *Formação litúrgica*. 2.ed. Curitiba: Carpintaria, 2024.

⁶ FRANCISCO. *Carta apostólica Desiderio Desideravi*. Roma: 2022. Disponível em:

https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html#_ftnref8. Acesso em: 28 jun. 2024.

Professor Massimo Pampaloni, SJ, quando de uma entrevista no momento das primeiras orientações sobre o desafio dos estudos e pesquisas doutoriais. A identificação foi à primeira vista e trouxe de súbito a pergunta: como ele fez isso? Vale dizer, em sua *Teologia simbolica*, como Bernard apropriou teologicamente a linguagem dos símbolos? A grata surpresa foi que, afinal, estava diante de uma abordagem tanto atual quanto acadêmica e teológica, daquela mesma linguagem que já houvera descoberto em Santa Teresa, e que também já tinha me conduzido a São João da Cruz, cuja *Noite escura* é o prenúncio da luz.

Para responder àquela pergunta repentina, feita na alegre surpresa do reencontro com o tema descoberto ainda na graduação, passei imediatamente à leitura da obra de Bernard, começando por sua *Teologia simbolica*. Na consecução da pesquisa, para sua apresentação, duas necessidades se mostraram preliminarmente. A primeira foi a de apresentar Charles André Bernard, ainda pouquíssimo conhecido. A segunda necessidade foi a de explicitar em que consiste o símbolo e sua linguagem, bem como a teologia simbólica, uma novidade, considerando sua ausência como tema principal em nossos currículos acadêmicos, além de não ser um assunto editorial frequente. Diante do exposto, conforme tratamos no primeiro capítulo, queremos destacar a apresentação biográfica de Bernard.

Trata-se de um autor ainda contemporâneo, já que sua páscoa ocorreu em 2001. Credenciam-no intelectualmente sua longa experiência como professor do Instituto de Espiritualidade da Pontifícia Universidade Gregoriana, por quase quatro décadas, bem como sua extensa produção bibliográfica nas áreas de espiritualidade, teologias simbólica, afetiva e mística. Sobre os conceitos aplicados em relação à teologia e à linguagem simbólica, queremos destacar a caracterização geral que Bernard estabelece quanto aos símbolos como realidades capazes de dar significado a uma realidade superior. Quando podemos compreender Jesus como pão da vida e luz do mundo, é porque já assimilamos significados que transcendem a linguagem usual e escapam à mera interpretação. Esse é o poder e a genialidade dos símbolos. Como nos diz Paul Ricoeur, eles ocupam a dimensão do pensamento e, como adverte Raimon Panikkar, não são passíveis de interpretação. Os símbolos são simplesmente para serem compreendidos.

Sobre a relação entre símbolo e liturgia, o que encontramos em Bernard é que a linguagem simbólica é fundamental para a celebração da morte e ressurreição de Cristo. O simbolismo transmitido pela liturgia possibilita-nos a sensibilidade necessária para uma percepção mais transcendente e sublime da fé. Quando ouvimos através do evangelho de João as afirmações de Cristo dizendo ser a luz do mundo e o pão vida, esse simbolismo é justamente o convite para que o percebamos de maneira mais elevada e espiritual.

Romano Guardini e o Papa Francisco vão ao encontro de Bernard acerca dessa relação entre símbolo e liturgia. Guardini aponta que o homem deve voltar a ser capaz dos símbolos. Dessa capacidade, concluímos, depende nossa possibilidade de acesso à linguagem simbólica da liturgia. O Papa Francisco, atualizando a necessidade da formação litúrgica, resgata em Guardini precisamente essa necessidade dos símbolos. Dito de maneira relacional, se a liturgia nos diz sobre a sacralidade da manifestação de Deus no interior do culto, o símbolo é a linguagem que nos permite a expressão espiritual dessa realidade. Ou seja, embora conceitualmente diferentes e não se confundam, símbolo e liturgia se complementam.

Feitas essas considerações iniciais, passamos à leitura do livro *Teologia simbolica*, buscando fundamentar nossa hipótese de que Bernard oferece elementos relevantes no emprego da linguagem simbólica, e o faz de maneira inédita e criativa ao apropriar essa linguagem à teologia.

Nossa pesquisa em torno da leitura de Bernard, dessa forma, teve o propósito de colocar em evidência a importância e a atualidade da linguagem simbólica, oferecendo uma compreensão de sua relevância para o esclarecimento e o fortalecimento da fé. Como vimos, a noção do simbólico é perene na história da Igreja, o que, entretanto, não dispensa o desafio das demandas de atualização da nossa época, nem dispensará nos tempos futuros. Nossso estudo, nesse sentido, reflete sobre o que queremos salientar acerca da apropriação realizada por Bernard, cuja compreensão, conduzida através da reflexão espiritual, possibilita-nos o discernimento da fé.

O livro *Teologia simbolica* abrange todo o percurso simbólico que a alma deve fazer em sua busca espiritual. É a atividade simbólica que nos encaminha para o encontro de Deus. Nesse percurso, ocorre uma transformação simbólica que fica inteiramente relacionada ao mistério da Encarnação. A liturgia sacramental, necessária nessa contextura, dirá sobre sua eficácia salvífica. Mas, a apoteose da teologia simbólica de Bernard acontece com referência ao livro do Apocalipse, onde, em exuberância simbólica, cosmos e história se encontram e o cristão se transfigura.

Conforme demonstramos em nossa pesquisa, para apropriar a linguagem simbólica à teologia, Bernard⁷ centralizou a leitura de Jo 1,4, em que Cristo é luz e vida. Estes dois simbolismos, da luz e da vida, sintetizam o projeto de Deus para que tenhamos vida em abundância (Jo 10,10) e sejamos iluminados pelo Espírito Santo (Jo 14,25-26). Nesse ponto,

⁷ BERNARD, 1984, p. 225.

trazemos uma última assertiva de Bernard: “Em Cristo, o símbolo é verdade: ‘Eu sou o caminho, a verdade e a vida’ (Jo 14,6)”⁸.

Para finalizar, queremos retomar algumas últimas palavras atualizantes em relação à teologia e à linguagem simbólicas.

Como nos ensina o Papa Francisco, estamos expostos aos perigos do gnosticismo e do neopelagianismo e aos males do materialismo e do espiritualismo. Urge, então, preservarmos a fé e resgatar os sentidos cristãos de comunidade e de pertença ao povo de Deus. Dessa forma, retomando Guardini, o cristão deve reconhecer os perigos do alheamento espiritual e do tecnicismo, reforçando o zelo por sua fé. Considerando a massificação que isola, esvazia e vulnerabiliza o homem nos dias atuais, esses ensinos possibilitam uma reabertura à religiosidade e à sua linguagem simbólica. Mais ainda, encaminham-nos para uma autêntica experiência de fé em Cristo, segundo os paradoxos da encarnação e da revelação.

Uma manifestação do simbólico especificamente latino-americana acontece através da teologia da libertação. As condições históricas e estruturais do subcontinente na segunda metade do século XX eram marcadas pela dependência e dominação externas. Nesse contexto, governos ditoriais ideologicamente alinhados aos dominadores do norte global impunham às suas populações a opressão, a espoliação e a condição de miséria. Muitos teólogos então atentos ao sofrimento do povo agiram profeticamente denunciando essas condições de pecado e anunciando que o reino de Deus pertence preferencialmente aos pobres. Esses profetas foram logo reconhecidos como teólogos da libertação. Para eles, o nome “reino” já é um símbolo da soberania e da salvação de Deus. No reino de Deus, os últimos, vale dizer, os pobres, os famintos e rejeitados serão os primeiros. Esse é o grande valor simbólico das bem-aventuranças. A linguagem dos símbolos, nesse sentido, é fundamental para a religiosidade e para evangelização popular, porque é através do simbólico que o povo comprehende sua fé e supera a elaborada racionalidade teológica.

Naturalmente, quando acedem ao anúncio libertador do Evangelho, os pobres passam a reconhecer mais prontamente sua condição de oprimido. A partir daí, é preciso assumir a realidade da vida e ter esperança, fé e caridade. Mas a libertação, assim, envolve outros níveis de significação, como o social, o político e o econômico. Entre os desafios e perigos das relações entre esses níveis e a fé, ressurge a utopia. A utopia da libertação é precisamente a renovação das consciências pela evocação das possibilidades futuras para transformação da realidade opressora em que se vive.

⁸ BERNARD, Charles André. Símbolos espirituais. In: FIORES, Stefano de; GOFFI, Tullo (Orgs.). *Dicionário de espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 1078.

Por último, queremos destacar duas perspectivas que apresentamos sobre o Papa Francisco, que tem seu magistério e sua ação pastoral marcadas pela teologia argentina do povo, uma vertente da teologia da libertação. Em sua “Igreja pobre para os pobres”, ele está atento à cultura, à piedade popular e à inculturação dos povos. Essas categorias são por natureza portadoras de simbolismos. Com essa primeira perspectiva, identificamos a familiaridade original do Papa com o simbólico. Assim, vamos concluir nossa pesquisa apresentando a segunda perspectiva, na verdade, complementar à primeira, sobre a apropriação da linguagem simbólica, desta vez não mais sob o pensamento teológico de Charles André Bernard, mas sob a ação litúrgico-pastoral do Papa Francisco. Essas diferentes abordagens, não obstante, mostram-se-ão complementares.

Referimo-nos ao “Momento extraordinário de oração em tempo de pandemia”, dirigido pelo Papa Francisco, em 27 de março de 2020, na Praça de São Pedro, quando da eclosão da pandemia da covid-19. Será com a força dos símbolos, com a profundidade da linguagem simbólica, que o Papa falará para anunciar a misericórdia de Deus e iluminar o mundo com a palavra do Evangelho, que é vida e luz.

Francisco adentra sozinho, na opacidade do entardecer, na deserta Praça de São Pedro. A pandemia houvera obrigado o mundo a procedimentos massivos de isolamento social e de “quarentena”. De início, ele evoca o símbolo das trevas e fala-nos do medo da morte. Tudo na praça faz composição com o simbolismo de seu ato religioso frente ao flagelo que estava envolvendo a humanidade. Francisco traz, então, o símbolo do barco para lembrar os discípulos com Jesus a navegar na tempestade. Sozinho, mas de pé e suplicante a Deus, como corajoso governante do barco que representa a Igreja, Francisco fala-nos em linguagem simbólica à profundidade da alma. Há uma plenitude simbólica em sua presença e uma teofania em sua oração. No cenário, suas palavras transparecem a luminosa presença de Deus. Não por acaso, a colunata de onde concede sua bênção *Urbi et Orbi* simboliza o elo entre a terra e o céu.

É admirável que as duas apropriações da linguagem simbólica, feitas por Bernard e depois por Francisco, se encaixem como as duas partes de um objeto ou símbolo. Isso nos possibilita o pronto reconhecimento dos portadores e do todo que representam, em que pese a separação espaço-temporal havida entre os dois. Consideramos, dessa forma, que ao fim de nossa jornada de pesquisa, encontramos também um perfeito exemplo do conceito original de símbolo. É uma prova de reconhecimento pela junção de duas partes que, ao se conectarem, tornam o símbolo completo como expressão de uma aliança, de um compromisso ou realidade maior, transcendente e sagrada. Quando tomamos Jesus Cristo como fonte e centro de toda a simbologia cristã, seguindo as indicações de Charles André Bernard, ainda não tínhamos em

vista os últimos acontecimentos que envolveram o Papa Francisco na especificidade simbólica que pesquisávamos. Entretanto, quis a providência divina que pudéssemos juntá-los na conclusão desta tese.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO DE HIPONA. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística, 17).

AGOSTINHO DE HIPONA. *Sermões I*. Niterói: Valdemar Teodoro Editor, 2020.

ALCALÁ, Juan Carlos Hurtado. *El proceso de transformación cristiana en la teología espiritual postconciliar y la importancia de la dimensión afectiva a partir de la obra "Théologie affective" de Ch. A. Bernard*. Moderatore: Rossano Zas Friz de Col. 2015. 140 f. Tese (Doutorado em Teologia). Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 2015.

AMICI di padre Bernard. 2024. Disponível em: <https://www.amicidipadrebernard.org>. Acesso em: 12 mar. 2024.

ANDRADE, Mauricio Rincón; PINZÓN, Orlando Solano. En los orígenes de la liberación. *Analisis*, Bogotá, v. 47, n. 87, p. 227-246, jul-dic, 2015.

ARISTÓTELES. *Poética*. 3.ed. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

ÁVILA ARAÚJO, Carlos Alberto. O fenômeno da pós-verdade: Uma revisão de literatura sobre suas causas, características e consequências. *Revista ALCEU*, [S. l.], v. 20, n. 41, p. 35–48, 2020. Disponível em: <https://revistaalceu.com.puc-rio.br/alceu/article/view/79>. Acesso em: 27 set. 2024.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BARBOSA, Wilmar do Valle. Tempos pós-modernos. In: LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 12.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009, p. VII-XIII.

BARCA. In: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. 16.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001. p. 121.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

BEIRNAERT, Louis. *Expérience chrétienne et psychologie*. Ed. De l'Epi: Parigi, 1964.

BENTO XVI. *Audiência geral de 25 de Abril 2007*. Roma: 2007. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070425.html. Acesso em: 20 dez. 2024.

BENTO XVI. *Discurso do Papa Bento XVI aos participantes num congresso da “Fundação Romano Guardini” de Berlim*. Roma: 2010. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20101029_fondazione-guardini.html. Acesso em: 29 jun. 2024.

BERNARD, Charles André. *Conférences spirituelles pour la vie consacrée*. Rome: Presses de l'Université Grégorienne, 1967.

- BERNARD, Charles André. *Il Dio dei mistici. II. La conformazione a Cristo*. Torino: San Paolo, 2000.
- BERNARD, Charles André. *Il Dio dei mistici. III. Mistica e azione*. Torino: San Paolo, 2004.
- BERNARD, Charles André. *Il Dio dei mistici. Le vie dell'interiorità*. Torino: San Paolo, 1996.
- BERNARD, Charles André. *Initiation au Language Symbolique*. Roma: Pontificia Università Gregoriana – Istituto di Spiritualità, 1974.
- BERNARD, Charles André. *Introdução à Teologia Espiritual*. São Paulo: Loyola, 1999.
- BERNARD, Charles André. *Introduzione alla Teologia Spirituale*. Casale Monferrato: Edizione Piemme Spa, 1994a.
- BERNARD, Charles André. *L'aiuto spirituale personale*. 4.ed. Roma: Editrice Rogate, 1994b.
- BERNARD, Charles André. La fonction symbolique en spiritualité. *Nouvelle revue théologique*, Bruxelles, n. 95-10, p. 1119-1141, 1973. Disponível em: <https://www.nrt.be/es/articulos/la-fonction-symbolique-en-spiritualite-1252>. Acesso em: 15 mar. 2024.
- BERNARD, Charles André. *Le Projet Spirituel*. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1970.
- BERNARD, Charles André. Les formes de la théologie chez Denys l'Aréopagite. *Gregorianum*, Roma, n. 59, p. 39-69, 1978.
- BERNARD, Charles André. *L'homme spirituel selon Saint' Ignace*. Manuscrito. Saint-Martin-d'Ablois: 1956, p. 1.
- BERNARD, Charles André. Símbolos espirituais. In: FIORES, Stefano de; GOFFI, Tullo (Orgs.). *Dicionário de espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 1993, p. 1067-1078.
- BERNARD, Charles André. *Sofferenza, malattia, morte e vita Cristiana*. Milano: Paoline, 1990.
- BERNARD, Charles André. *Teologia affettiva*. Roma: Paolini, 1985.
- BERNARD, Charles André. *Teologia mistica*. Milano: San Paolo, 2005.
- BERNARD, Charles André. *Teologia mística*. São Paulo: Loyola, 2010.
- BERNARD, Charles André. *Teologia simbolica*. 2.ed. Roma: Paolini, 1984.
- BERNARD, Charles André. *Teologia spirituale*. 6.ed. Milano: San Paolo, 2002.
- BERNARD, Charles André. *Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1961. (collection Bibliothèque Thomiste, XXXIV).

- BEUTLER, Johannes. *Evangelho segundo João*. Comentário. São Paulo: Loyola, 2016.
- BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.
- BOFF, Clodovis. Epistemología y método de la teología de la Liberación. In: ELLACURIA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: UCA Editores; Editorial Trotta, 1990a, p. 79-113.
- BOFF, Leonardo. “A beleza salvará o mundo”: Dostoiewski nos ensina como. *Leonardo Boff, Ética/Ecologia/Educação/Espiritualidade/Religião*, 27 abr. 2014. Disponível em: <https://leonardoboff.org/2014/04/27/a-beleza-salvara-o-mundo-dostoiewski-nos-ensina-como/>. Acesso em: 11 abr. 2023.
- BOFF, Leonardo. *Teologia do cativeiro e da libertação*. São Paulo: Círculo do Livro; Petrópolis: Vozes, 1980.
- BONAVENTURE, Léon. *Psicologia e vida mística: contribuição para uma psicologia cristã*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- BONNÍN, Eduardo. La realidad y el sentido de una Teología Espiritual desde América Latina. In: BONNÍN, Eduardo (Ed.). *Espiritualidad y Liberación em América Latina*. San José: DEI, 1982, p. 11-14.
- BRAVO, Carlos. Jesús de Nasaret, el Cristo liberador. In: ELLACURIA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación - I*. Madrid: UCA Editores; Editorial Trotta, 1990a, p. 551-573.
- CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Mestre Jou, 1972a.
- CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1971-1976. 3 v.
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 1972b.
- CATECISMO da Igreja Católica. 6.ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas; Loyola, 1993.
- CERTEAU, Michel de. *A fábula mística séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Forense, 2015. v. 1.
- CHAUVET, Louis-Marie. *Linguaggio e simbolo: saggio sui sacramenti*. Leumann: Elle Di Ci, 1988.
- CHEFE da Organização Mundial da Saúde declara o fim da COVID-19 como uma emergência de saúde global. 2023. Disponível em <https://brasil.un.org/pt-br/230307-chefe-da-organiza%C3%A7%C3%A3o-mundial-da-sa%C3%A3o-declara-o-fim-da-covid-19-como-uma-emerg%C3%A3ncia-de-sa%C3%A3o>. Acesso em: 01 nov. 2024.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 16.ed. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 2001.

CODINA, Víctor. Por uma teologia mais simbólica e popular. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 18, n. 45, p. 149-173, mai./ago. 1986.

CODINA, Víctor. Sacramentos. In: ELLACURIA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación - II*. Madrid: UCA Editores; Editorial Trotta, 1990. p. 278.

COLUNA. In: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 16.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001. p. 265-268.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum*. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). 2.ed. São Paulo: Paulus, 1997.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et spes*. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). 2.ed. São Paulo: Paulus, 1997.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *IV Conferência do Episcopado Latino-americano*: Nova Evangelização, promoção humana e cultura cristã, Santo Domingo, 1992. 7.ed. Brasília: CNBB, 2016. Disponível em:

https://portal.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20130906182510.pdf. Acesso em: 08 out. 2024.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe*. Documento final. Aparecida, 2007. Disponível em: https://www.dhnet.org.br/direitos/cjp/a_pdf/cnbb_2007_documento_de_aparecida.pdf. Acesso em: 08 out. 2024.

CONVEGNO SIMBOLICA DELLO SPIRITO. *In occasione del 40º anniversario del primo corso di “Introduzione al linguaggio simbolico”*, tenuto da Charles André Bernard in questa Università (Pontificia Università Gregoriana) (1974). Roma: 2014.

COSTA, Alfredo Sampaio. L'uomo spirituale negli scritti di Charles André Bernard. In: MUZI, Maria Giovanna (Org.). *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane*. Primo Convegno Internazionale Charles André Bernard. Milano: San Paolo, 2008. p. 173-203.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa*. Uma introdução à fenomenologia da religião. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

DASEIN. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 268.

DEL GENIO, M. R. Mística (notas históricas). In: BORRIELLO, L; CARUANA, E; GENIO, M. R. Del; SUFFI, N. (Dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2003. p. 706-707.

DELPHIM, Márcio Vinícius dos Santos. *Salvação e Afetividade: A integração afetiva na teologia de Charles André Bernard*. Orientador: Mario de França Miranda. 2004. 116 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2004.

DESOILLE, Nuttin Joseph R. *Le rêve éveillé em psychothérapie*. P.U.F.: Parigi, 1945.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. 4.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ELLACURÍA, Ignacio. Quinto centenario de América Latina ¿Descubrimiento o encubrimiento? *Revista Latinoamericana de Teologia*. San Salvador, n. 21, 1990, p. 271-282. <https://core.ac.uk/download/pdf/47263599.pdf>. Acesso em: 16 out. 2024.

EXISTENCIAL e EXISTENCIÁRIO. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 467.

FERNANDES, Marcio Luiz; KOLLER, Felipe Sérgio. O Símbolo em Romano Guardini. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, XXVIII, p. 196-217, maio/ago. 2020. DOI: 10.23925/rct.i96.5032. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/50321/pdf>. Acesso em: 28 jun. 2024.

FRANCISCO DE ASSIS. *Escritos de São Francisco de Assis*. Braga: Editorial Franciscana, 2001.

FRANCISCO. *Audiência Geral*. Catequeses - “Curar o mundo”: 3. A opção preferencial pelos pobres e a virtude da caridade. Roma: 2020b. Disponível em https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200819_udienza-generale.html. Acessado em 01 nov. 2024.

FRANCISCO. *Carta apostólica Desiderio Desideravi*. Roma: 2022. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html#_ftnref8. Acesso em: 28 jun. 2024.

FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato si’*. Roma: 2015. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 14 set. 2024.

FRANCISCO. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium*. Roma: 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 14 set. 2024.

FRANCISCO. *Momento extraordinário de oração em tempo de pandemia*. Roma: 2020a. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/urbi/documents/papa-francesco_20200327_urbi-et-orbi-epidemia.html. Acesso em: 31 out. 2024.

FRANCISCO. Prefácio do Papa Franciso. In: MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Pobre para os pobres*: a missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 5-9.

FRANK, Joseph. *Dostoiévski*: Os anos milagrosos. São Paulo: Edusp, 2013.

FREIRE, Paulo. Tercer Mundo y Teología. *Perspectivas de Diálogo*, Montevideo, n. 50, p. 304-305, 1970.

FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias sobre psicanálise (Partes I e II) (1915-1916). Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. XV. (Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud).

GALILEA, Segundo. *El camino de la espiritualidad*. 2.ed. Bogotá: Paulinas, 1985.

GIANOLA, Michele. *La teología simbólica de Charles André Bernard, S.J. (1923-2001): valutazioni e prospettive*. Moderatore: Rossano Zas Friz de Col. 2022. 126 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 2022.

GILBERT, Paul. La filosofia e la teologia alla ricerca di un nuovo paradigma. Lo stato della riflessione cristiana in Francia verso il 1950. In: MUZZI, Maria Giovanna (Org.). *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane*. Primo Convegno Internazionale Charles André Bernard. Milano: San Paolo, 2008. p. 27-43.

GIOIA, Mario (Ed.). *La teología Spirituale*. Temi e problemi. In dialogo con Charles-André Bernard. Roma: Editrice A. V. E, 1991.

GIRARD, Marc. *Os símbolos na Bíblia*: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência universal. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2005.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Desafio da pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 1996.

GUARDINI, Romano. *El talante simbólico de la liturgia*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001.

GUARDINI, Romano. *Formação litúrgica*. 2.ed. Curitiba: Carpintaria, 2024.

GUARDINI, Romano. *O espírito da Liturgia*. São Paulo: Cultor de livros, 2018.

GUARDINI, Romano. *O fim dos tempos modernos*. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1964a.

GUARDINI, Romano. *Religión y Revelación*. 2.ed. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964b. (Cristianismo y hombre actual, 24).

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Pobres e libertação em Puebla*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología da libertação*. Perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*: perspectivas. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1971.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte I. 15.ed. Rio de Janeiro, Vozes; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2005.

HORN, Gabriel. Le “miroir” et la “nuée”, deux manières de voir Dieu selon saint Grégoire de Nysse, *R.A.M.*, [S. 1.], v. 8, n. 30, p. 121-131, 1927.

INÁCIO DE LOYOLA. *Exercícios Espirituais*. 3.ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1999.

IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística, 4).

JOÃO DA CRUZ. *Obras completas*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica pós-sinodal Reconciliatio et Paenitentia*. Roma: 1984. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html#fn17. Acesso em: 29 out. 2024.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Fides et Ratio*. Roma: 1998. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html#%2418. Acesso em: 09 fev. 2024.

JUNG, Carl Gustav. *A natureza da psique*. 9.ed. Petrópolis: Vozes, 2011a. v. 8/2. (Obra Completa).

JUNG, Carl Gustav. *O símbolo da transformação na missa*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2012. v. 11/3. (Obra Completa).

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2011b. v. 12. (Obra Completa).

JUNG, Carl Gustav. *Símbolos da Transformação*. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 2011c. v. 5. (Obra Completa).

JUNG, Carl Gustav. *Tipos psicológicos*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2011d. v. 6. (Obra Completa).

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.

KOLLER, Felipe. Relançar a tarefa da Formação Litúrgica hoje: lendo “Desiderio desideravi” a partir da “Formação litúrgica” de Romano Guardini. Encontros Teológicos, [S. 1.], v. 38, n. 1, p. 17-43, jan./abr. 2023. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1784>. Acesso em: 29 jun. 2024.

KONINGS, Johan. *Encontro com o quarto evangelho*. Petrópolis: Vozes, 1975.

KONINGS, Johan. *João: o evangelho do amor de Deus*. São Paulo: Loyola, 2019.

KONINGS, Johan. *O Evangelho do discípulo amado*: um olhar inicial. São Paulo: Loyola, 2016.

LEUBA, James-Henry. *Psychologie du mysticisme religieux*. Alcan: Parigi, 1925.

LILLA, S. Dionísio Areopagita. In: BORRIELLO, L; CARUANA, E; GENIO, M. R. Del; SUFFI, N. (Dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2003. p. 326-329.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia I – problemas de fronteira*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1998.

LIPOVETSKY, Gilles. *A era do Vazio: Ensaios Sobre o Individualismo Contemporâneo*. São Paulo: Edições 70, 2013.

LOPS-CORPS, Manuel Gonzáles. Liturgia e simbolica: un aproccio all'opera di Charles André Bernard. In: MUZJ, Maria Giovanna (Org.). *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane*. Primo Convegno Internazionale Charles André Bernard. Milano: San Paolo, 2008. p. 121-140.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 12.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MARDONES, José Maria. *Postmodernidad y Cristianismo*. 3.ed. Santander: Sal Terrae, 1988.

MCGINN, Bernard. *As fundações da mística*: das origens ao século V. Tomo I - a presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental. São Paulo: Paulus, 2012.

MCINTYRE, Lee. *Posverdad*. Madrid: Cátedra, 2018.

MENDONÇA, Sandrély da Matta. *O Cristo-Luz no quarto evangelho e o tema da “luz” em Qumran: perspectiva literária do quarto evangelho a partir da sua relação com a Regra da Comunidade*. 2009. 217 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

MUZJ, Maria Giovanna. Bernard Charles André. In: BORRIELLO, L. *Nuovo dizionario di mistica*. Roma: Caruana, 2016. p. 316-320.

MUZJ, Maria Giovanna (Org.). *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane*. Primo Convegno Internazionale Charles André Bernard. Milano: San Paolo, 2008.

MUZJ, Maria Giovanna (Org.). “*Tutte le cose in Lui sono vita*”. Scritti sul linguaggio simbolico. Milano: San Paolo, 2010a.

MUZJ, Maria Giovanna. Vita nello spirito e simbolo: uma relazione necessaria nel pensiero di Charles André Bernard. In: SECONDO CONVEGNO INTERNAZIONALE CHARLES ANDRÉ BERNARD. *Simbolo Cristiano e linguaggio umano*. Per una piena reintegrazione della teologia simbolica nella teologia. 2010b. Disponível em:
<https://www.amicidipadrebernard.org/wp-content/uploads/2019/07/Muzj-03.07.19.pdf>. Acesso em 18 mar. 2023.

MUZJ, Maria Giovanna. Charles André Bernard. *Maestro di teologia spirituale. La Gregoriana*, Roma, n. 47, 2014, p. 34-35.

NAVARRO SÁNCHEZ, Rosana Elena. Espiritualidad em América Latina: rasgos de ayer, desafios teológicos hoy. *Franciscanum*, Bogotá, v. LI, enero/jun, 2009, n. 151, p. 261-274.

ORÍGENES. *Homilias e comentário ao Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Paulus, 2018. (Patrística, 38).

OTTO, Rudolf. *O sagrado*: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação como racional. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

OXFORD Languages. *Word of the Year 2016*. Disponível em:
<https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/>. Acesso em: 27 set. 2024.

PANIKKAR, Raimon. *Mito, simbolo, culto*. 2.ed. Milano: Editoriale Jaca Book, 2021.

PAMPALONI, Massimo (Org.). *L'immagine nella parola. La parola nell'immagine*. Indagini polifoniche sul linguaggio simbólico. Roma: Valore Italiano, 2021.

PASCAL, Blaise. *Pensieri*, n. 548. Roma: Edizioni Paoline, 1979. (ed. Brunschwig).

PAULO VI. *Decreto Perfectae Caritatis sobre a conveniente renovação da vida religiosa*. Roma: 1965. Disponível em:
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_po.html. Acesso em: 06 abr. 2023.

PIAGET, Jean. *A formação do símbolo na criança*: imitação, jogo e sonho, imagem e representação. 4.ed. Rio de Janeiro: LTC, 2017.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Coimbra: CECH, 2011.

PSEUDO-DIONÍSIO, O AREOPAGITA. *Obra Completa*. São Paulo: Paulus, 2004. (Educadores da humanidade).

RICOEUR, Paul. *A ideologia e a utopia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000.

RICOEUR, Paul. *Il simbolo dà a pensare*. 3.ed. Brescia: Morcelliana, 2018.

RUIZ, Federico. *Místico e mestre São João da Cruz*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SANTA TERESINHA DO MENINO JESUS. História de uma Alma: *Manuscritos Autobiográficos*. São Paulo: Paulus, 1979.

SCANNONE, Juan Carlos. *A teologia do povo*: raízes teológicas do Papa Francisco. São Paulo: Paulinas, 2019.

SCHNEIDER, Raquel Tonini Rosenberg. *A linguagem simbólica como via de acesso ao mistério: contribuição à teologia do espaço litúrgico*. Orientador: Francisco de Assis Costa Taborda. 2023. 208 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2023.

SECONDO CONVEGNO INTERNAZIONALE CHARLES ANDRÉ BERNARD. *Simbolo Cristiano e linguaggio umano*. Per una piena reintegrazione della teologia simbolica nella teologia. Roma: 2010.

SEGUNDO, Juan Luis. Conversão e reconciliação na perspectiva da moderna teologia da libertação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 163-178, 1975. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2367/2633>. Acesso em: 17 out. 2024.

SESBOÜE, Bernard. *Convite a pensar e viver a fé no terceiro milênio* – II: sacramentos credíveis e desejáveis. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2009.

SIEBERT, Silvânia; PEREIRA, Israel Vieira. A pós-verdade como acontecimento discursivo. *Linguagem em (Dis)curso – LemD*, Tubarão, v. 20, n. 2, p. 239-249, maio/ago. 2020. p. 243. Disponível em:
https://portaldeperiodicos.animaeducacao.com.br/index.php/Linguagem_Discurso/article/view/9579/5246. Acesso em: 25 out. 2024.

SILVA, Emerson Mozart da. *A Igreja - povo de Deus na perspectiva teológica de Joseph Ratzinzer: uma eclesiologia a partir do “retorno às fontes”*. Orientador: Degislando Nóbrega de Lima. 2017. 125 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2017.

SILVA, Giovani Miguez da. *As relações entre informação, linguagem e símbolo: A Filosofia da Ciência da Informação entre a realidade e idealidade*. Orientador: Gustavo Silva Saldanha. 2016. 120 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação). Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Comunicação, Rio de Janeiro, 2016. Disponível em:

<http://ridi.ibict.br/bitstream/123456789/862/1/Miguez%20G.%20Disserta%a7%c3%a3o.%20Rela%c3%a7%b5es%20entre%20informa%c3%a7%c3%a3o%2c%20linguagem%20e%20s%c3%admbolo%20-%20vers%c3%a3o%20final.pdf>. Acesso em: 19 set. 2024.

SOBRINO, Jon. Centralidad del reino de Dios en la teología de la Liberación. In: ELLACURIA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación* - I. Madrid: UCA Editores; Editorial Trotta, 1990a, p. 467-510.

SOBRINO, Jon. *El Principio-misericordia*. Bajar de la Cruz a los pueblos crucificados. Santander: Sal Terrae, 1992.

SOBRINO, Jon. Espiritualidad y seguimiento de Jesús. In: ELLACURIA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación* - II. Madrid: UCA Editores; Editorial Trotta, 1990b, p. 449-476.

SODOR, María Alcira. La filosofia nell’itinerario intellettuale di Charles André Bernard. In: MUZJ, Maria Giovanna (Org.). *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane*. Primo Convegno Internazionale Charles André Bernard. Milano: San Paolo, 2008. p. 44-62.

STATIO Orbis (Momento extraordinário de oração em tempo de pandemia). 2020. Disponível em <https://f.e.va/statioorbis/pt/index.html>. Acesso em: 01 nov. 2024.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Hino do Universo*. São Paulo: Paulus, 1994.

TERESA DE JESUS. *Obras completas*. São Paulo: Edições Carmelitanas: Edições Loyola, 1995.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1974.

TINKUNACO: conocé la ceremonia popular que cruza política, historia y religión. *Secretaria de Cultura*, 30 dez. 2019. Disponível em: <https://www.cultura.gob.ar/conoce-que-es-el-tinkunaco-8655/>. Acesso em: 30 dez de 2024.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os Gentios*. São Paulo: Loyola, 2015-2016. 4 v.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*: teologia, Deus, Trindade: Parte I, questões 1-43. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001. v. 1.

VALENZIANO, C. Símbolo. In: BORRIELLO, L; CARUANA, E; GENIO, M. R. Del; SUFFI, N. (Dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2003. p. 971-976.

VASCONCELOS, Aparecida Maria. *Cristo e o universo: a visão mística de Teilhard de Chardin*. São Paulo: Paulinas, 2018.