

A linguagem da Redenção: reflexão filosófica e indicativo espiritual

1. Filosofia da Linguagem e Teologia

Não deixará de causar certa estranheza que no contexto do discurso teológico do presente Simpósio de Teologia se demande, ainda que a título instrumental, o contributo da reflexão filológico-filosófica e crítica da linguagem. Poder-se-ia, entretanto, justificar de diversas maneiras o confronto da temática teológica com a reflexão da Filosofia da Linguagem. Tal como aconteceu no aspecto mais original e conversivo da História da Filosofia contemporânea às suas mesmas origens dizentes ou falantes, a questão da essência da linguagem, ou dos seus limites lógico-semânticos (vindo a constituir a partir de diferentes perspectivas os filosofemas originais do nosso tempo), também se tornou crítica da discursividade teológica. Constitui esta investigação uma metodologia que se rebate e é desenvolvida à análise dos supostos epistemológicos e metafísicos que fundamentaram (ou ainda têm fundamentado) a elaboração escolástica tradicional do pensamento cristão, ou a doutrina teológica, segundo a pretensão do modelo da cientificidade que a confere interdisciplinarmente com outros domínios do conhecimento humano¹.

¹ Recorde-se a chamada teologia da «morte de Deus» (J.A.T. ROBINSON, *Honest to God* («Dieu sans Dieu»), trad. franc.; Paris, Nouv. éd. latines, 1964; cf. TH. W. OGLETTREE, *The «Death of God», controversy*, London, SCM Press, 1966) e outras investigações a partir do positivismo lógico e da filosofia analítica, como, por exemplo: RUSH RHEES, *Without Answers*, London, Routledge & K. Paul, 1969, pp. 120 e segs.: «Religion and Language»; Peter GRACH, *God and the Soul*, London, Routledge, 1969; Peter DONOVAN, *Religious Language*, London, Sheldon Pr., 1976; cf. ainda Rodney NEEDHAM, *Belief, Language and Experience*, Oxford, Blackwell, 1972. Também o projecto de desmitificação, segundo teses derivadas sobretudo de R. BULTMANN, como suposto correctivo da ordem simbolizante, se converte a si próprio no «mito» da desmitificação», procurando uma etiologia radical na literatura suposta originária, mas já precondicionada e situacional de uma leitura. Este intento hermenêutico cumpre, mais

Neste sentido retoma-se de um modo crítico a convicção comum, e actualmente tematizada de modo exaustivo, de que a linguagem é um *sistema de comunicação* capaz de exprimir o pensamento, e de legitimar, através das *representações mentais* deste, uma correspondência com a realidade. E se ao realismo ingénuo se substitui, como já pacificamente assumida, a metodologia dos limites transcendentais do conhecimento, e se renova na questão epistemológica e sua determinação antropológica, a condição de ontologia hodierna, os recentes contributos da Filosofia da Linguagem vêm prosterger o próprio plano cognoscitivo, ou conceptual, e pré-determinar pelas categorias lógico-linguísticas, ou pelos quadros da linguagem, nova delimitação da questão «metafísica» ou, melhor dizendo, *meta-linguística*². É claro que, a despeito desta orientação geral do que se poderia rotular como «crítica da linguagem pura», o horizonte da questão da linguagem e da sua reflexão também filosófica, suporta hoje determinações muito diversas, nalguns casos divergentes mesmo e, por vezes contraditórias³. Bastará enumerar-se

fundo do que a crítica kantiana, a desmontagem histórico-semântica da linguagem e da sua elaboração pensante pedagógica ou mítica. Mas, substituir a «intemporalidade» da formulação mítica, pela «historicidade» da desmitificação é ainda frustrar a determinação crucial do acontecimento de uma História da Salvação, ou seja, da dimensão, a um tempo, histórica e intemporal, horizontal e vertical. O ritmo da temporalidade inerente ao acontecimento 'kerigmático' é, pois, diverso do que resulta da expectativa pretensamente compreensiva, mas afinal meramente explicativa da contextualidade histórico-filosófica, ou do método de 'crítica histórica' em Teologia. Trata-se de relativizar aquele acontecimento, como valor contextualizado segundo as culturas, os modos de expressão ou as fenomenologias sobrenaturais históricas. Cfr. BULTMANN, *History and Eschatology*, 1957; e Id., *Glauben und Verstehen*, Tübingen (1933 e segs.) e crítica em Anton VÖGTLE, *Rivelazione e Mito*, in: *Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica*, Milan, C. Marzorati ed., 1957. Vide ainda: R. MARLÉ (S.J.), «A propos du projet de R. Bultmann relatif à une «démythologisation» du Message néotestamentaire», in: *Recherches de science religieuse*, LI, (1953), pp. 613-619; F. BIANCO, «Introduzione al problema dello smitologizzamento» in: *Metafisica e Esperienza religiosa*, in: *Archivio di Filosofia*, Roma, 1956, pp. 265-277; Id., «Mito, simbolo e sistema», in: *Filosofia e Simbolismo*, in: *Archivio di Filosofia*, Roma, 1956, pp. 281-299. Cfr. também A. DE WAELEHENS, «Le Mythe de la démythification», in: *Mythe et Foi*, dir. E. CASTELLI, (Actes du Colloque, Roma, 1966), Roma, Aubier, 1966, pp. 251-262; J. BRUN, «Pour une démythisation de la démythisation», *ibid.*, pp. 461-478.

² Vide M. HEIDEGGER em vários textos sobre a essência da linguagem e crítica ao funcionalismo do seu estatuto como *comunicação-informação*: *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen, G. Neske, 1971 4; Id., «Über den Humanismus», in: Id., *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus*, Bern, Francke V., 1947, 1954², pp. 90 e segs. e ainda pp. 58-59: «Darum gerät die Sprache in der Dienst des Vermittelns der Verkehrswege, auf denen sich die Vergegenständlichung als die gleichförmige Zugänglichkeit von Allem für Alle unter Missachtung jeder Grenze ausbreitet. So kommt die Sprache unter die Diktatur der Öffentlichkeit». Ainda Brice PARAIN, *Petite métaphysique de la parole*, Paris, Gallimard, 1969.

³ O modelo da investigação em L. WITTGENSTEIN no seu *Tractatus Logico-Philosophicus* (*Logisch-philosophische Abhandlung*), London, Routledge, 1922¹; trad. nova e reed. 1961), poderia ser considerado uma nova «Crítica da Razão Pura», neste caso, ao nível da Linguagem. Cf. David PEARS, *L. Wittgenstein*, N. Y., Viking Pr., 1970; Anthony KENNY, *Wittgenstein*, London, Penguin Pr., 1973; Jacques BOUVERESSE, *La parole malheureuse — De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Paris, Minuit, 1971.

o tecido fragmentário das teorias e filosofias da linguagem, desde a consideração desta como expressão (poética, teoria literária e estética), até à consideração do seu primado comunicativo, social e político (socio-linguística, teorias praxiológicas e ideológicas da linguagem, etc.), passando ainda pela constituição, ora histórica e descritiva, ora com a pretensão lógica ou estrutural de uma ciência da linguagem (filosofia e linguística), e ainda por uma análise filosófica em sentido estrito, envolvendo uma hermenêutica fenomenológica, uma teoria epistemológica (também teoria da referência), teorias lógicas (da sintaxe, da semântica e da pragmática), e ainda o tratamento das questões do sentido e da acção, bem como de uma Ontologia e determinação antropológico-ontológica da linguagem⁴.

Mas, se a variação dos pontos de vista teóricos poderá ser assim tão saliente, não deixa de ser mais evidente ainda o predomínio que existe na mentalidade que informa grande parte das teorias da linguagem, e que é justamente a da própria convicção da fecundidade do investimento teórico, do seu valor real ou *re-presentativo* da realidade, ou pelo menos pedagógico e correlativo com essa realidade, isto é, pelo menos, normativo. Quer dizer que se julga que a dilucidação da questão da linguagem permite beneficiar a comunicação por meio de uma informação mais eficaz, crendo-se que o que se diz e o que se pensa permitirão fazer compreender aquilo que é ou que realmente acontece. Não se pretendendo negar a função pragmática no seu plano próprio da comunicação, o que importa, todavia, reconhecer é o logro histórico de supor que o processo discursivo primeiramente racional, e agora antecipado linguisticamente, mesmo como expressão da faculdade mental-racional do homem, possa pô-lo em contacto integral com o real, isto é, com a experiência, quer imediatamente perceptiva, quer intuível intelectivamente, ou seja, numa

⁴ Para um *conspecto* breve da diversidade de orientações na reflexão filosófico-científica sobre a linguagem e diferentes 'teorias' da linguagem, cf. entre outros: William P. ALSTON, *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, (New Jersey Univ. Pr.), Prentice-Hall, 1964; J. R. SEARLE (ed.), *The Philosophy of Language*, Oxford, Ox. Univ. Pr., 1971; A. BROGMANN, *The Philosophy of Language-Historical Foundations and Contemporary Issues*, Hague, M. Nijhoff, 1974; Jerrold J. KATZ, *Linguistic Philosophy — The Underlying Reality of Language and Its Philosophical Import*, London, G. Allen & Unwin, 1971; Ian HACKING, *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge, London, N. Y..., Camb. Univ. Pr., 1975. Ainda J. FERRATER MORA, *Indagaciones sobre el lenguaje*, Madrid, Alianza ed., 1970; Emslio LLÉDO, *Filosofía y Lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1970; e cf. André JACOB, *Introduction à la Philosophie du langage*, Paris, Gallimard, 1976; na perspectiva da linguística A. MARTINET (ed.), *Le langage* (Encycl. de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1968; e G. GUSDORF, *La parole*, Paris, P. U.F., 1952¹, 1977⁸ (sobretudo, pp. 14-21: «Théologie du langage», et *passim*).

palavra, com toda a vivência na imediatez do seu acontecer espiritual ou integral⁵.

Reconduzir a linguagem ao indicativo desta dimensão espiritual e única radical da vida equivalerá a 'inutilizar' a linguagem, isto é, rigorosamente torná-la a linguagem do *inútil*, fora das determinantes lógicas e apofânticas, a saber, fora dos valores binários de 'afirmação' e 'negação' 'verdade' e 'falsidade', e dos poderes de decisão de um sistema não-contraditório e binário, como também exterior às regras de convenção significativa e comunicativa, ou aos 'jogos' e aos usos que parecem definir o sentido da linguagem comum⁶. Aquela atitude indicativa, não de um *falar*, mas de um *dizer*, não declarativo nem negador, mas que assinala *co-respondendo* a interpelação vivencial (não subjectiva, nem objectiva, mas situacional), no horizonte ante-predicativo de uma experiência ontológica e de uma abertura mais inteira da própria consciência, resumir-se-ia na determinação 'poética' como essência da linguagem⁷. *Dizer poético* que não se confunde com o arbítrio, ou o lugar comum, da retórica literária, nem com as condições da ambiguidade imaginária de um discurso simbólico: outrossim, característico da *palavra que colhe a vida*, porque lhe aponta o sentido que faz viver e, por isso, *lógos* indispensável da própria determinação do ser, isto é, um dizer onto-lógico⁸.

A linguagem 'interessada', do *inter-esse*, ou mesmo «interesseira», na óptica da mentalidade calculista e operatória da epistemologia científica e tecnológica contemporânea, colide, portanto, com a expe-

⁵ «Can thinking solve our problems?» — é a interrogação como epígrafe de uma mais vasta reflexão que serve a J. KRISHNAMURTI (*The First and Last Freedom*, London, V. Gollancz, 1954¹, 1972, pp. 111 e segs.), para destrinçar entre o carácter fragmentado e fragmentante da estrutura do pensamento discursivo, e o carácter integrativo de uma *compreensão*: «it comes into being when I understand the whole process of thinking — when I can see a fact without any distraction. In that state of tranquillity of a mind that is really still there is love. And it is love alone that can solve all our human problems».

⁶ Quanto à «inutilidade» do dizer filosófico, cf. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, M. Niemeyer, 1966³, pp. 8 e segs. A condição metalógica dos valores de *verdade* e *falsidade* na lógica da linguagem já foram explicitados por Gotlob FREGGE em «Über Sinn und Bedeutung», in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophischen Kritik*, 100 (1892), pp. 25-50. Quanto aos «jogos de linguagem» (*Sprachspiel*) e à definição da «significação» pelo uso (*Verwendung*), cf. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell, 1968, I, Propos. 43: «Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache»; 97, etc., pp. 20, 44 et passim.

⁷ Como diz M. HEIDEGGER, «Über den Humanismus», ed., cit. p. 60: «Die Sprache verweigert uns noch ihr Wesen: dass sie das Haus der Wahrheit des Seins ist.»; *Id.* «... dischte-rischt wohnt der Mensch...», in: *Vorträge und Aufsätze*, t. II, Tübingen, G. Neske, 1967³, pp. 61 e segs.

⁸ Cf. ainda M. HEIDEGGER, «Lógos», in: *Vorträge und Aufsätze*, t. III, ed. cit., pp. 24-25 e *vide supra* n. 7. O contexto evangélico do anúncio *da* e *pela* palavra é riquíssimo: Cf. Mt. 13:22; Mc, 4:14; Lc, 8:11...

riência poética que diz a vivência real, posto que não-representativa, mas antes apelativa para o que se poderia considerar, na perspectiva da metafísica tradicional, o primado de uma *compreensão contemplativa*, ou de uma *intuição intelectual*⁹. Porém, a pretensa oposição entre as concepções analíticas da linguagem e este dizer fundamental desvanece-se, de algum modo, quando se reconheça que, para se fomentar aquela fecundidade representativa da linguagem e ductilidade dos seus modelos operacionais na própria mentalidade científica contemporânea, se teve de substituir o modelo da proposição declarativa, ou 'constativa' pelo figurino predominante da proposição de *performance*. Se não se pode tornar sinónimo a *performance* convencional, segundo os ritos sociais de uma pragmática linguística e deontológica, com a actividade realizativa da *poiética* de um dizer ontológico, porquanto a primeira se define a um nível convencionalizado, e a segunda, a um nível radical, em ambos os casos se pode, entretanto, notar a convergência no sentido do reconhecimento da linguagem como *linguagem funcional e eminentemente prática*¹⁰.

Quer isto dizer que o estatuto da expressão linguística e do próprio conhecimento assim determinado não se pauta pela declaração que descreve ou que representa algo, ainda na correlação sujeito-objecto, mas antes induz, e é cúmplice, na realização do próprio acontecimento, *performance* nem verdadeira, nem falsa (mas que satisfaz, ou não)¹¹, poética, que não julga, mas faz inteligir e participa

⁹ Sobre a distinção entre atitude 'calculante' e atitude 'meditante' e a sua aplicação crítica na metafísica 're-presentativa' e ôntica ('inter-esse'), tenha-se presente M. HEIDEGGER, «Wissenschaft und Besinnung», in: *Id.*, *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, G. Neske, 1967³, pp. 37-62; cf. também *Id.* «Brief über den «Humanismus»», ed. cit., e *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, M. Niemeyer, 1953¹, 1958².

¹⁰ Sobre a natureza deste tipo de proposições de *performance*, ou de realização activa, e sua importância na filosofia analítica e constitutiva das pragmáticas linguísticas, cf. entre outros: J. L. AUSTIN, *How to do things with words*, (William James Lectures — Harvard Univ. Pr., 1955), London/Oxford/N. Y., Oxf. Univ. Pr., 1962, pp. 1971; J. R. SEARLE, *Speech Acts*, Cambridge, Camb. Univ. Pr., 1969; Arthur C. DANTO, *Analytical Philosophy of Action*. Cambridge, Camb. Univ. Pr., 1973; e cf. Léo APOSTEL, «Syntaxe, Sémantique et Pragmatique», in: PIAGET (dir.), *Logique et Connaissance Scientifique*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 290-311. Veja-se a linguagem de «performance» exemplarmente tipificada na aplicação sacramental. É o acto linguístico que consegue, ou efectua o sacramento, e não tanto, (como na pragmática linguística e analítica se pretende), por uma convenção ritual, mas dir-se-ia pela *anfibiologia causal* ao nível desta categoria de sinais sacramentais. (Vide a possibilidade do tratamento semiótico e semiológico destes signos). O signo é, neste caso, causa, e a causa é simbólica, o que denota o regime de inerência entre o sensível e o inteligível, o imediato e o imaginal, ou ainda entre o dizível e o inefável na «lógica» do acto sémico sacramental: palavra, gesto ou sinal, mas eficaz ontologicamente. Cf. James H. WARE, *Not with Words of Wisdom: Performative Language and Liturgy*, London, Univ. Pr. of Amer., 1981.

¹¹ É o dito critério de 'felicidade' ou não (*happy or unhappy = infelicity*) tal como aparece proposto por J. SEARLE, *Speech Acts*, ed. cit., e também por J. L. AUSTIN, *How to do Things*

pela própria dinâmica contemplativa. Por outras palavras, a linguagem é devolvida da sua hipostasiação teórica e decisória, para a sua condição mais humilde e realista em termos de instrumento pedagógico, ou em termos funcionais.

Outrossim, a consciência crítica dos limites da linguagem, e o seu policiamento lógico nos estritos parâmetros do *sentido*, conduz ainda a uma atitude que salvaguarda o carácter experimental, vivencial e, neste caso, inefável, ou místico, do que acontece¹². Neste caso, tal como na pretensa identificação da unicidade lógica do *organon* aristotélico e escolástico¹³, desatento da lição relativista ou da tese convencionalista da dialéctica sofística, define-se a sintaxe lógica da linguagem de tal modo que o seu próprio acontecimento não é criticamente reflexível, ou seja, metalogicamente equacionável¹⁴. Absolutiza-se o modo, a modalidade da condição lógica da linguagem no seu destino de dizer 'como as coisas se passam', e não tanger, ou sequer penetrar, participando o seu acontecimento, isto é, 'que as coisas se passam'¹⁵.

Ora, é óbvio, mesmo para o senso comum, e faz parte de uma sadia consciência sapiencial, que «a palavra não é a «coisa», o que se diz não tem o mesmo valor do que o que é», pondo-se, portanto, em causa o carácter teórico da pertinência decisória da linguagem, e do conhecimento, sobre a realidade¹⁶. Em todas as formas de experiência

with Words, pp. 25 e segs. A proposição deontica não é verdadeira, nem falsa, mas a sua validade depende de um conjunto de circunstâncias que a tornam «feliz», ou *satisfatória*.

¹² É o que fica explícito em L. WITTGENSTEIN, no célebre *Tractatus Logico-Philosophicus*, ed. cit., quando salvaguarda o irredutível ao quadro lógico-linguístico. Vide, por exemplo, Props. 6.41: «Der Sinn der Welt muss ausserhalb ihrer liegen (...); 6.421; 6.52: «Wir fühlen, dass, selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. (...), (sublinhados nossos); e, sobretudo, 6.522: «Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische,», apesar do lema final: (7) «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen».

¹³ Veja-se ainda a consideração absoluta da lógica de Aristóteles em I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (Akad. Textausgabe, III (Berlin, W. de Gruyter, reed. 1969), B (= 1787²), p. VIII (Vorrede zur zweiten Auflage).

¹⁴ A crítica que visa impossibilita toda a metalinguagem, ou metalógica, está exemplarmente formulada em L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, Props.: 4.12; 4.121; e, 4.1212.

¹⁵ Veja-se ainda L. WITTGENSTEIN, *ibid.*, Prop. 5.552: «Die «Erfahrung», die wir zum Verstehen der Logik brauchen, ist nicht die, dass sich etwas so und so verhält, sondern, dass etwas ist: aber das ist eben keine Erfahrung. Die Logik ist vor jeder Erfahrung dass etwas so ist. Sie ist vor dem Wie, nicht vor dem Was».

¹⁶ Cf. observações de J. KRISHNAMURTI, *Truth and Actuality*, London, V. Gollancz, 1977, pp. 15 e segs.: «Reality, Actuality, Truth» (Discussions between J. Krishnamurti and Professor David Bohm). A 'palavra' não é a 'coisa': mas este mesmo modo de salvaguardar a irredutibilidade realista (a 'coisa' como *res*, ou objecto real) é ainda sintomático de um plano de apreciação do valor *representativo* (e objectivo ou objectual) da linguagem (Vide, neste sentido, a investigação lógica de W. Van Orman QUINE, *Word and Object*, Cambridge (Mass.),

mais ampla e mais profunda da realidade tem havido a consciência do carácter limitativo e instrumental, útil, mas meramente indicativo, da linguagem, e isto quer na experiência artística, na descoberta sábia, na experiência religiosa e mesmo mística¹⁷.

É que poder-se-á admitir segundo a expectativa dos moralistas e dos cientistas, que uma mesma expressão linguística, ou uma mesma formulação doutrinal, envolva um acerto real também uma identidade possível experiencial, e constitua o critério de rigor que permite, inclusivé, a filosofia e a ciência teológicas como estruturação sistemática (científica ou dogmática).

Confunde-se o acerto cognoscitivo com a ordem de uma mesma compreensão, e esquece o moralista o que à intuição do poeta advém como uma leitura mais profunda, mais englobante, que é a de que *o mesmo* se possa dizer *de muitos modos*, de que o mesmo se diferencia e não pode amortilhar na identidade de uma expressão que queira garantir, contra o tempo e contra a vida do acontecer, a ilusão isomorfa. Complementarmente, poder-se-ia afirmar que o filósofo detecta *no polimorfismo das expressões* de diversos caminhos pensantes o que não é apreensível pela lógica comparativa e redutora do cientista, a saber, que essas várias expressões *podem significar uma mesma e profunda comunhão* de compreensão real¹⁸.

Daí que não interesse creditar que o rigor da determinação da linguagem envolva correlativa compreensão, mas, pelo contrário, que *só um mesmo nível compreensivo e de realização ontológica permite discriminar o rigoroso sentido de aplicação funcional da linguagem*, e até de mostrar como expressões aparentemente inconciliáveis representam graus de uma mesma indicação e supõem uma identidade¹⁹. Foi este

Mass. Inst. of Technology Pr., 1960¹, 1969.), esvaindo a determinação envolvente do *acontecimento que assinala de si próprio*. Cf., neste caso, M. HEIDEGGER, «Das Ding», in: *Vorträge und Aufsätze*, t. II, ed. cit., pp. 37 e segs.; *Id.*, *Die Frage nach dem Ding. Zu Zants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen, M. Niemeyer, 1962.

¹⁷ Escutem-se as poéticas palavras de Kahlil GIBRAN, *The Prophet*, (London, Heinemann, 1926¹, 1976 rp.), p. 71:

«.../ And in much of your talking, thinking is half murdered./
For thought is a bird of space, that in a cage of words
may indeed unfold its wings but cannot fly./ (...).»

¹⁸ É a importante questão dos *isomorfismos* (a mesma forma para diferentes conteúdos) ou dos *polimorfismos* (formas diferentes e mesmo conteúdo); que determina, assim, não apenas níveis, mas diversos modelos de relação linguístico-lógica. Cf. M. BLACK, *Models and Metaphors*, Ithaca/London, Cornell Univ. Pr., 1963².

¹⁹ Cf. ainda J. KRISHNAMURTI, *op. cit.*, p. 19: «*To communicate with one another, even if we know each other very well, is extremely difficult. I may use words that may have to you a significance different from mine. Understanding comes when we, you and I, meet on the same level*»

procedimento, não tanto horizontalizante, métrico, linguístico e científico contemporâneo, mas vertical, hierarquizado, parabólico e ainda visível na exegese e nos níveis hermenêuticos, por exemplo do comentário bíblico medieval²⁰, que constitui a regra de uma inteligência que não confunde nem avalia o acto pelo instrumento, nem confina o acontecimento pela palavra, ou pelo pensamento, pois há vias mais completas para o «toque», para o acesso progressivo e real, a saber: a via do amor, do sofrimento e da vontade.

O que parecia, de início, totalmente deslocado no contexto da reflexão teológica, torna-se agora mais aceitável se se tiver em conta o próprio anúncio evangélico na perspectiva da palavra inspirada, e da ética que o próprio Cristo apresenta em relação a ela — «que não se repita: ‘Senhor, Senhor!’», mas se ponha em prática o ensinamento», pois não se trata de um ensinamento *sobre* a vida, mas de um ensinamento incarnado em Cristo, como Verbo e Vida: «Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida»²¹.

Seria mais fácil equacionar este ensinamento se se situasse no contexto da própria experiência linguística das *línguas semíticas*, porquanto nelas a palavra comunga a própria Vida e, ao contrário da lógica representativa das gramáticas indo-europeias, o critério da verdade não se define por uma adequação, mas a partir do *primado do acontecimento sobre o «significado»* que ele tenha, e só a experiência do

at the same time.» (sublinhados nossos). É o que ainda aponta poeticamente K. GIBRAN, *The Prophet*, ed. cit., p. 72:

/ «Let the voice within your voice speak to the ear of his ear; /
For his soul will keep the truth of your heart as the taste of the wine
is remembered. /

When the colour is forgotten and the vessel is no more.»/

Sugere-se um encontro espiritual além do ‘acerto’ de linguagens. Eis o que se encontra modeladamente expresso nos estilos da literatura evangélica, não apenas na fórmula da *parábola*, mas bem assim de um exercício do dizer sumamente oportuno e eficaz. Nota-se o carácter prático que sobreleva a toda a formulação *sobre* a Redenção, porque também já de si redentor.

²⁰ Recordem-se as origens da hermenêutica e as técnicas de exegese medieval: Cf. H. De LUBAC, *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959-1965, 4 vols.; ainda, *Id.*, *Histoire et Esprit-L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier, 1950, pp. 92 e segs.

²¹ Cf. Mt. 7:21: «Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς» complementada por Tg, 23:3 e veja-se Jn, 14:6: «ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή».

²² É o que intui ainda S. Paulo, 1 Co., 1:22: «Καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν, (...) ἰ, (...)» neste contrastar de mentalidades e linguagens. Cf. também Abraham HESCHEL, *God in search of Man (A Philosophy of Judaism)*, N. Y., Farrar, Straus & Cudahy, 1955; Thorleif BOMAN, *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968⁵, pp. 45 e segs.; e, sobretudo, L. MASSIGNON, «La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent», in: *Technique et Contemplation*, («Études Carmélitaines»), Bruges, Desclée de Brouwer, 1949, pp. 37-47.

que se diz pode dar sentido e crédito ao que se diz²². Não há subjectivismo romântico ou posicionamento psicológico nesta condição objectiva do dizer dinâmico, vibrátil da palavra semita, pois o que está em causa é a própria função referencial da linguagem e o seu primado.

Primado que repugna hoje ao saber, aos hábitos adquiridos pelo conhecimento reflexivo, abstractivo, à autonomia teorética do mundo das significações e do primado do sentido. As próprias posições críticas, que a filosofia da linguagem tem suscitado às formulações tradicionais da Teologia, repercutem ainda um contraponto dialéctico interior ao horizonte da teoria da linguagem como significação. Apenas para exemplificar, poder-se-ia dizer que grande parte da chamada «Teologia da morte de Deus», reformulada a partir do Positivismo Lógico e da Filosofia Analítica, mostra o 'sem-sentido' de muitas expressões teológicas, mas não lhes capta a *referência*, dado o carácter dicotómico e dualista, quer da epistemologia empírico-racionalista (sensível-inteligível), quer da própria concepção antropológica psicossomática e das próprias faculdades mentais que lhe estão na base²³.

²³ Cf. *supra*, n. 1. Sobre toda a problemática de exegese do *dizer teológico* e estatuto predominantemente argumentativo do mesmo poderão apontar-se, brevemente, os seguintes pontos de reflexão: Desde S. Paulo e da formulação depois dita *eclesiológica*, que a interpelação do anúncio evangélico se determina menos pelo sabor judaico de uma linguagem realizante, para se ater à confluência de um seu *aspecto rabínico e legalista* (vide a própria formação paulina) com as categorias greco-romanas (e sobretudo do espírito da cultura latina e o seu legalismo normativo e da sua jurisprudência abstractiva). O discurso teológico na sua formação como palavra culta dos Padres da Igreja reflecte ainda a helenização e os filosofemas sobretudo do estoicismo e do neo-platonismo. (Cf. H. de LUBAC, *Histoire et Esprit*, ed. cit.). Daí que a palavra (teo-lógica) venha a ser dimensionada num duplo sentido: por um lado, Palavra inspirada, revelada ou «dita» pelo próprio Deus, constituindo-se na reinterpretação sob a forma da doutrina do *Lógos*, ou do Verbo, de um certo platonismo ideal agora utilizado para o equacionamento original do Mistério Trinitário e reconduzida à dimensão da Criação: Verbo de Deus e Verbo Criador; por outro lado, palavras humanas, glosas ou comentários do ser finito, da criatura sem natureza divina ou ideal, e sem acesso directo à Verdade em si mesma: palavra-convenção, nominalística. A própria crítica à filosofia grega e sua vocação gnóstica ou «sui generis» religiosa, pode evidenciar-se a partir desta consciência crítica da finitude e carácter nominal, convencional, pragmático ou normativo da linguagem como condição humana. A ilusão do idealismo platónico e da capacidade de um dizer arquetípico, de uma gnose, estaria em conferir à linguagem humana a metamorfose no discurso aritmológico ou arquetípico da simbologia divina ou 'eidética'. Por isso, a linguagem patristica é bem mais prática, do que teórica, foi mativa, do que informativa, ou atinente ao caminho de virtude, do que à elaboração especulativa. Mas não é esta uma posição de redução fideística, outrossim, uma ousada utilização da filosofia grega como *instrumento* de dilucidação e realce do porte *também inteligível* do mistério cristão. É, entretanto, na quebra da tradição eclesial patristica e da elaboração experiencial do ensinamento monástico que se reconhece a secularização da organização escolástica do saber cristão, e a progressiva constituição de uma *argumentação* teológica *ad modum* da racionalidade filosófico-científica. A partir desta determinação, o *dizer teológico* é menos o reflexo de uma experiência comunitária e tradicional de fé e de exercício virtuoso num caminho

Não basta, portanto, criticar o pseudo-significado, mas importaria reconduzir da significação ao próprio assinalar poético, realizante e ontologicamente pertinente.

Ora, a aplicação do porte destas reflexões da filosofia da linguagem sobre o tema teológico da Redenção suscitaria ainda um sentido calculante e particularizante, pois não se trata de aplicar considerações genéricas a um caso particular, mas de reconhecer a sempre renovada exigência de uma meditação que colide, não tanto com o tema da Redenção, mas com o *Acontecimento* redentor e com a própria *Pessoa* do Redentor²⁴.

A árida metodologia lógica e crítica de uma Filosofia da Linguagem é, assim, abruptamente reconvertida à experiência meditativa e espiritual, reconhecendo-se intermediária embora, adentro da pedagogia eclesial, a doutrina teológica. Ora, o que está em causa na meditação a que a própria palavra Redenção apela, é, desde logo, a inconformidade da elaboração e justificação racional com o que é um caminho vivencial que se constitui pela oração, pela meditação, pela acção virtuosa, como o meio privilegiado para o encontro com o «acontecimento redentor».

Alguns dos teólogos que expõem sobre este tema reconhecem mesmo a grave e grande flutuação de significações da Redenção,

de santidade, e devem o plano argumentativo fundamentante segundo a suposta autonomia da *ratio*, posto que sobrenaturalizada pela fé, e a sua linguagem é academicamente discutida sem a correspondência mais completa com um plano de maturação experiencial. Daí os reflexos, quer da crise nominalista, racionalista e científica laicizante em geral, quer do rebatimento por *via devocional* e de *experiência mística* daquela vivência da fé. O fideísmo, e seu conseqüente naturalismo psicológico, ou empirismo subjectivista espreita como um risco adveniente daquela fragmentação do discurso teológico. Razão e fé, razão natural e razão sobrenatural, objectividade e subjectividade — eis diversos modos de interpretar aquela fragmentação de uma linguagem que deixa de dizer a completude do mistério evangélico pelo parcelamento da própria realidade ontológico-antropológica e hipertrófica de alguma sua faculdade dominante (a *ratio* absorvente do *intellectus*, ainda como *mens* ou *spiritus*). A constituição das disciplinas teológicas no desenvolvimento das escolas modernas poderia tornar ainda mais evidente a pretensão científica na dogmática cristã. O recurso à linguagem menos metafísico-lógica e o uso das metodologias históricas, filológico-linguísticas e mesmo sociológicas, destina o discurso teológico a um *aggiornamento* mais comunicativo, mas menos capaz de salvaguardar aquela experiência integral da vivência cristã: numa palavra, a condição interdisciplinar da teologia e a sua definição ainda *declarativa* de um saber, que, a não ser possível formar, cairia na imediatez pastoral isomorfa de um nível ideológico-praxiológico do dizer teológico. Daí que seja menos prioritária a tarefa de definir com rigor o carácter instrumental da linguagem em cada tema, ou caso, da reflexão teológica, procedida segundo o mesmo plano de cientificidade, mas antes de amplificar este plano e mudar o horizonte de referência no sentido integral da experiência espiritual, vindo, afinal a encontrar aquele rigor da palavra (não na regra linguístico-social, nem na convenção científico-racional), como maturação interior e comunitária da vivência de um ensinamento (unindo a oração à linguagem ensinante, ou a meditação à reflexão crítica).

²⁴ Cf. Lc., 2:11, Mt, 1:21... Jesus é o Salvador, o 'Redentor'.

quicá lamentando não ter sido produzida conciliarmente uma constituição dogmática exaustiva, e pretendendo-se minimizar as anfibologias da noção²⁵. Ora, todo o questionamento sobre o tema da Redenção determina-o e determina-se a si próprio, no horizonte de uma gnosiologia que toma a polaridade absoluta sujeito-objecto, donde deriva, como é óbvio, a polaridade ontológico-psicológica, e donde se pode ainda determinar a estrutura lógico-linguística e gramatical condicionante do sujeito-predicado e substantivo-adjectivo. Note-se, aliás, como nesta metodologia ainda aristotélica, se subverte o primado do sujeito, isto é, da substância, e se caracteriza objectualmente a realidade, o suporte real do acontecimento, e o seu sujeito, nesta acepção essencial, reduz-se ao carácter probatório e adequado de um conferir do objectivo, ou seja, de uma *adaequatio* que pré-figura já a objectividade científica dos tempos modernos. Ora, se se joga o tema da Redenção neste quadro de pensatividade sujeito-objecto, daí advêm as hipóteses fundamentais de uma interpretação subjectiva, ou/e objectiva que, afinal, já estão pré-determinadas pelos próprios quadros semânticos da linguagem. Há mesmo teólogos que exigem o necessário repensar de categorias ontológicas que ultrapassam a dicotomia que estrutura os aspectos subjectivos e objectivos da Redenção²⁶.

Um dos modos de pensar a superação do carácter regional deste quadro linguístico-conceptual, e epistemológico escolástico, seria o de recorrer à amplitude tradicional de símbolos cuja interpelação apontasse melhor para a dimensão do mistério que este tema teológico envolve²⁷. Assim, a *Cruz*, o *Coração*, o *Sangue*, ou a *Paixão*, e ainda

²⁵ Cf. J. RIVIÈRE, art. «Rédemption», in: *Dict. de Théol. Cathol.*, t. XIII, col. 1912: «... il n'est peut-être pas un mot de la langue religieuse qui donne lieu à autant d'indécisions ou d'équivoques auxquelles peut seule obvier l'analyse méthodique des acceptions qu'il est susceptible de revêtir». Cf. também Claude TRESMONTANT, *Introduction à la Théologie Chrétienne*, Paris, Du Seuil, 1974, pp. 628 e segs.: «(Rédemption) c'est un mot, un terme, du jargon théologique, que les théologiens ont oublié de traduire en français moderne (...)». O Concílio Vaticano tinha propósito de uma constituição geral *De doctrina catholica*, onde seria esclarecido o sentido do dogma *redemptio*. Cf. ante-projecto de 1869, em que se insistia sobre a noção de *satisfactio vicaria*. Cf. *Schema const. de praecipuis mysteriis fidei*, c. IV, 7-8, e col. 561.

²⁶ Cf. K. RAHNER, art. «Redención», in: *Sacramentum Mundi*, V, col. 773: «Cabría el intento de entender más precisamente esta causalidade salvífica de la Cruz de Cristo mediante conceptos ontologicamente más exactos». Quanto à análise do dogma da Redenção em termos da sua elucidação doutrinal, vejam-se entre outras, as sínteses de J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption-Étude théologique*, Paris, Gabalda, 1914²; R. KOCH, *Téologia de la Redención*, B. Aires, ed. Paulinas, 1966.

²⁷ Sobre esta determinação simbólica, cf. Thomas MERTON, «Symbolism: Communication ou communion?», in: *Id. Love and Living*, London, Sheldon Pr., 1979, pp. 54-94; e nossas referências em: C. H. do CARMO SILVA, «Da natureza anfibológica do Símbolo — A Propósito do tema: «Mito, Símbolo e Razão», in: *Didaskalia*, vol. XII (1982), pp. 45-66.

a própria *Incarnação e Ressurreição* de Cristo, poderiam ser elevados a essa condição simbólica, permitindo-se as analogias entre o Antigo e o Novo Testamento e, por exemplo, entre o *sacrifício eucarístico* e a *Paixão e a Morte* de Cristo²⁸. Mas a estratégia simbolista, desde Kant e Hegel, a Schleiermacher e outros, destituiu aquilo que é fundamental na reflexão sobre este tema teológico, que é a de que ele envolve o máximo realismo do acontecimento salvífico²⁹. Por isso, não se segue aqui o estudo daquelas dimensões simbolizáveis ou ainda simbólicas, mas se remete à tradição dos vocábulos que induzam, da semântica, a uma dimensão pragmática, conforme à linguagem funcional e ao próprio estatuto prático da Teologia.

2. A linguagem do Acontecimento: das referências vocabulares e originais à delimitação crítica das áreas semânticas respectivas

É na tradição vocabular da área semântica que se pode identificar pela 'Redenção', que se encontra a possibilidade de detectar os verdadeiros índices que estão na base de divergentes, concorrentes, ou ainda complementares concepções teológicas sobre este tema. De facto, não se trata de superar a clivagem entre o sentido objectivo da Redenção e o sentido subjectivo da mesma, conduzindo a uma condição dialéctica dos próprios símbolos no discurso teológico, mas de retrotrair à dimensão ante-predicativa, da situação fenomenológica que a tradição vocabular reflecte, e ainda de apontar para o horizonte de *performance* ditado pelas próprias determinações gramaticais e gramatológicas de tal tradição.

Mas é claro que, quando se trata dessa tradição vocabular se faz apelo ao que, de um ponto de vista histórico, é quase tão remoto quanto a própria noção de *religião*, pois nela se encontra o *sentido sacrificial* e salvífico que antecede o contexto da designação desse mistério teológico pelo termo «Redenção»³⁰.

²⁸ Vejam-se a título de exemplo os magníficos estudos sobre o simbolismo universal e cristão do 'coração': *Le coeur* (Études Carmélitaines), Bruges, Desclée de Brouwer, 1950.

²⁹ Cf. J. RIVIÈRE, art. «Rédemption», in: *Dict. de Théol. Cath.*, XIII, col. 1955.

³⁰ No sentido mais lato, redenção como religião e sua acepção *salvífica*, cf. J. RIVIÈRE, art. «Rédemption», *ibid.*, col. 1922 e segs.: «Idée générale de rédemption».

No próprio contexto do senso comum, quando se fala de Redenção, e apesar da sedimentação naquela sensibilidade de uma tradição apologética e eclesial, surge preferentemente uma vaga concepção emocionalista que, ora confere e absorve totalmente o tema da Redenção na personificação e na Pessoa do Redentor, ora lhe repugna por contágio com o clima expiatório de sofrimento ou tristeza confundida com a Paixão redentora. É curioso notar que, fazendo parte a Redenção do sentido central do Mistério Pascal da mensagem cristã, não encontrou esta um vocabulário que evitasse as ambiguidades daquela leitura superficial e errônea que parece querer eliminar o aspecto negativo ou sofredor da Redenção, por fuga a uma suposta cor pessimista. Por outro lado, a antitética valorização do Redentor, sob a falsa imagem do «herói salvífico», aposta numa concepção 'prometaica' ou pagã que subtilmente se deixa veicular, mesmo na sensibilidade cristã, no vulgo, quando se prefere actualmente interpretar a Redenção como 'libertação', vendo em Jesus um libertador e daí derivando uma ética teológica libertária³¹.

Entre este optimismo que desatende à Paixão e Morte do Senhor, e aquela reserva de pessimismo pela repugnância da própria economia do sofrimento, surge a posição de equilíbrio intelectualizada, e menos espontaneamente sensível, que se expressa exemplarmente nos tempos modernos a partir das filosofias e ideologias laicas. A interferência deste modo de pensar na linguagem da Redenção atenua-lhe o acontecimento e a consequência prática, elevando-a aos temas gerais da *mediação* e da *Salvação* assim simbolizada. Seja a posição de Kant, de Hegel, ou de Schleiermacher, reduz-se por completo a expectativa e o drama real do encontro redentor a uma mera exemplaridade que insiste na autonomia da razão e da acção humana, afinal, num antropocentrismo e numa «antropolatria» que visa a Redenção no clima de uma «auto-soteria»³². Deste modo, a mentalidade secular e o materialismo contemporâneo, de Marx e de Nietzsche ao existen-

³¹ Sobre esta dupla 'sensibilidade' na base de diferentes elaborações filosófico-teológicas, cf. Th. MERTON, *The New Men*, ed. cit., pp. 150 e segs.; Claude TRESMONTANT, *Introduction à la Théologie Chrétienne*, Paris, Seuil, 1974, pp. 629-632. Sobre a teologia da 'libertação' é hoje vastíssima a bibliografia.

³² Cf. *supra*, n. 29 e Cl. TRESMONTANT, *Introduction à la Théologie Chrétienne*, ed. cit., pp. 585 e segs.: (La crise pélagienne) e pp. 628 e segs.: (La rédemption. La crise luthérienne), quando assim contrasta a *autosoteria* naturalista pelagiana e filosófica, com o 'temor e treemor' do fideísmo protestante.

cialismo ateu e às diversas formas de positivismo, esvaziam de sentido inteligível real a Redenção³³.

Ora, na etiologia da própria mentalidade religiosa encontra-se como cerne da mesma a necessidade de uma *religação*, de um restauro da unidade perdida, de uma 'ponte' entre a Terra e o Céu, que permita ao homem a solução da condição dramática da sua vida, a saber, a questão da morte ou da finitude, e da possibilidade da vida imortal. É, por conseguinte, na origem do próprio fenómeno religioso em geral que se encontra o dado antropológico de uma expectativa de salvação³⁴. Só a partir deste equacionamento etiológico das próprias noções de uma religiosidade salvífica é que se poderá compreender o contraponto das atitudes irreligiosas e ateias, de algum modo valorizáveis como a superação da condição de uma alienação religiosa e um convite ao realismo e à responsabilização histórica³⁵.

Porém, como se verá, a noção e o próprio termo Salvação podem tomar diversos significados e apontar, não tanto para uma religiosidade sacrificial primitiva, mas para o sentido pessoal, incarnacional e revelacional da Salvação cristã³⁶. A fenomenologia da consciência de Salvação supõe a prévia determinação de uma 'condição afita', a consciência de um 'grave risco', e esse 'perigo' está dado sobretudo nas culturas indo-europeias pelo advento do tema da morte individual,

³³ Libertação em que a Esperança devém mero *esperar* humano; cf. Gabriel MARCEL, «Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'Espérance», in: *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Aubier, 1944; cf. Pedro LAIN ENTRALGO, *La Espera y la Esperanza — Historia y Teoria del Esperar Humano*, Madrid, Rev. de Occidente, 1962³; e na perspectiva marxista, cf. Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Berlin, Aufbau V., 1959, 3 vols., Roger GARAUDY, *Perspectives de l'Homme*, Paris, P.U.F., 1960.

³⁴ *Religio* como *re-ligare* numa das interpretações etimológicas propostas. Cf. W. W. FOWLER, *The Latin History of the word religio*, Oxford, Oxf. Clarendon Pr., 1908; vide ERNOUT-MELLETT, *Dictionnaire étymologique de la Langue latine-Histoire des Mots*, Paris, Klincksieck, 1967⁴, *sub. nom.*. *Religio*, como *religare*, é interpretação de LACTÂNCIO (*Inst.* 4, 28, 2...). A tradição clássica é referida por CICERO, *N. D.*, 2, 28, 72: «quia omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent, et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi a relegendo, (...)».

³⁵ A própria fenomenologia e filosofia da religião, bem como a sua história comparada, revela a diferença fundamental entre as religiosidades primitivas e as «religiões de salvação universal». Sobre a etiologia desta questão, cf. o monumental clássico de W. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, Münster, 1926 e segs.: 12 vol., t. I (Einleitung); Vide também Angelo BRELICH, «Prolégomènes à une Histoire des Religions», in: H.-C. PUECH (ed.), *Histoire des Religions*, 3 vols., Paris, Bibl. de la Pléiade, ed. Gallimard, 1970 e segs., t. I, pp. 3-59; G. VAN DER LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations — Phénoménologie de la Religion*, Paris, Payot, 1970, pp. 573 e segs.

³⁶ Cf. J. RIVIÈRE, art. «Rédemption», in: *Dict. de théologie catholique*, t. XIII, cols. 1922 e segs.

ou do indivíduo³⁷. De facto, em formas totémicas, animistas e outras também de religiosidades étnicas, o tema da Salvação poderia não ter estado presente por não haver uma consciência individualizada do ser humano, pela identificação deste no sector colectivo do corpo social, e pelo predomínio do exercício magista e das correspondências cósmicas³⁸. É a partir das Grandes Religiões que a figura típica do *Chefe*, *Rei* e *Sacerdote* serve de modelo ou de incorporação para a divinização do homem, para a sua mediação, constituindo-se esse estatuto do herói considerado semi-humano, semi-divino, o elo natural e fundamental do próprio ritual religioso. Mas, com o «crepúsculo dos deuses» e o «abatimento dos heróis» da gesta ritual, substitui-se o modelo «theândrico» pelo da possibilidade do homem atingir a *salvação individual*, conhecendo a sua situação, responsabilizando-se pela sua devoção religiosa³⁹.

Quer no hinduísmo antigo e na transição da cultura védica para a cultura brahmânica e das devoções salvíficas posteriores, quer na tradição religiosa e filosófica das culturas parsi e helénica, encontra-se o contexto do tema da salvação ligado directamente com o *rito* tomado já como ordenação inteligível, e progressivamente transformando a oblação no carácter *sacrificial*⁴⁰.

Independentemente de uma análise do sentido do *sacrifício*, bastará dizer que, quer na sua expressão violenta e sangrenta, quer na sua expressão simbólica, envolve sempre uma permutação ou uma inversão que é mediadora segundo o princípio de equilíbrio entre o

³⁷ Cf. Paul RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, sobretudo t. II: *La symbolique du Mal*, Paris, Aubier, 1960, pp. 218 e segs. Curioso ainda aproximar-se do sublinhado heideggeriano do homem como *deinotaton* (δεινότατον), segundo a tragédia grega: M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, ed. cit., pp. 112 e segs.

³⁸ Nas religiosidades míticas predomina o cósmico-social sobre a consciência individual: cf. G. GUSDORF, *Mythe et Métaphysique*, Paris, Flammarion, 1953, pp. 76 e segs.; ainda M. LEENHARDT, *Do Kamo, La personne et le Mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947, 1971, pp. 67 e segs.; Claude LÉVY-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1969, pp. 253 e segs.: «L'individu comme espèce».

³⁹ É, afinal, à 'transição', a que se refere K. JASPERS (*Origen y meta de la Historia*, trad. do alemão, Madrid, Rev. de Occidente, 1951, 1968, pp. 79 e segs.), quando refere como *período axial* a passagem das religiões 'sociais-nacionais' míticas, às de salvação individual e de elaboração sapiencial. Sobre este tema vejam-se nossas reflexões breves em C.H. do C. SILVA, «Um olhar sobre as Religiões — Reflexões orientativas e críticas à margem de uma Exposição de livros sobre as Grandes Religiões». (Conferência, Lisboa, U.C.P., Fev. 1984), *Itinerarium* (no prelo).

⁴⁰ Cf. J. RIVIÈRE, art. cit., col. 1922, quando se refere ao *parismo* e ao *budismo*, e ainda aos 'mistérios helénicos' (ibid. col. 1925). O rito inteligibiliza-se e acaba por se 'personificar'. Cf. *ῥτα, ordo, κόσμος*, depois *Brahman*, etc. Totalmente divergente é a redenção cristã; («elle est autre chose que le concept d'une Providence bienveillante ou vaguement libératrice (...)» (ibid., col. 1925).

sagrado e o profano⁴¹. Assim, a salvação no contexto da tradição hindú aparece como forma sacrificial, depois entendida como libertação do mal, e, finalmente, como metamorfose espiritual.

De um modo muito sucinto, poder-se-á passar em revisão alguns dos termos que a designam e mostrar os limites semânticos dessa experiência do sagrado. Não devendo, entretanto, esquecer-se que na épica hinduísta a salvação supõe a personificação num Salvador, a complexa doutrina dos *avatâras*, isto é, dos «descidos do céu», seja Krishna ou Buddha e, por conseguinte, o carácter já pessoal e dialógico da Salvação como contágio de Iluminação e Graça amorosa, sobretudo na relação por excelência entre Mestre e discípulo⁴².

A expressão fundamental *mukti* e *mokṣa*, derivados da **muc* com a acepção de «libertar», «deslaçar», é complementada por termos como *tārana*, com o sentido de «salvar», ou ajudar a atravessar uma dificuldade», bem como o de *uddhara*, como «superação», «elevação» e «libertação», e ainda *rakṣa*, como acto de «guardar» ou «proteger», entre outros termos conexos⁴³. O que se nota é o sentido geral de uma libertação por «transposição», por «elevação», por um retorno ou um restauro de uma situação mais alta. A fenomenologia do pecado, ou, mais propriamente do mal, implica neste caso a noção de desordem, ou seja, do que «está fora» de *ṛta*⁴⁴. Mas a noção do mal

⁴¹ Sobre as origens da noção cristã do «sacrifício», cf. Robert J. DALY, S. J., *The Origin of the Christian Doctrine of Sacrifice*, Philadelphia, Fortress Pr., 1978. Quanto ao confronto «sagrado»-«profano», cf. Mircea ÉLIADÉ, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg, Rowohlt, 1957; trad. franc., Paris, Gallimard, 1965.

⁴² Veja-se, entre muitas outras, a obra de síntese de Mariasusai DHAVAMONY, *Classical Hinduism*, (Documenta Missionalia-15, Pont. Univ. Greg.), Roma, Univ. Gregoriana ed., 1982, sobretudo cap. 12: «Salvation». Sobre a doutrina dos «*avatâras*» no Budismo, cf. Louis de la VALLÉE-POUSSIN, *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme*, Paris, Beauchesne, 1930, p. 192 e n. p. 69; cf. ainda, JACOBI, art. «Incarnation» (Indian), in: HASTINGS (ed.), *Encyclop. of Religion and Ethics*, t. VII, pp. 192-197.

⁴³ *Tārana* significa ajuda no sentido de 'viabilizar' ou libertar. Implica a ideia de 'trans-pôr' ou de 'pontificar' («fazer ponte»), tal como *paraṅgati* na trad. budista; *Uddhara* implica a ideia de «elevação» (**ud-dhri*) e dá a de libertação; mais um restauro de saúde, do que uma real 'redenção'. *Tārāna* significa «protecção» da **trā-*, «salvar», «proteger». Todos estes contextos remetem em paralelo ao grego σῶς, σῶος (vide, *infra*, n. 54) para uma ideia geral de «libertação». Só em *mukti* e *mokṣa* se encontra a **muc*- com uma acepção de libertação por exaustão, ou implicando sacrifício, mais próxima da de 'redenção'. Cf. Shri AUROBINDO, *La Bhagavad-Gīta* (Paris, A. Michel, 1942¹, 1970), pp. 95 e segs. Cf. M. DHAVAMONY, *Classical Hinduism*, ed. cit., pp. 412 e segs.: «Religious terms for Salvation (Etymology and Semantics)».

⁴⁴ *ṛta* tem o seu oposto em *anṛta* (o que não está de acordo com *ṛta*, ou seja, o 'pecado', o 'mal'). Cp. com gr. ἀμαρτία como um «falhar o alvo», «errar». O contexto semântico do 'mal' é, pois, o de uma ἀ-νομία, ou *des-ordem* em geral: «*Rta-anṛta*: the most important word in the Vedic hymns for sin is *anṛta* that which is not in accordance with *ṛta*. As a general rule *anṛta* signifies sins connected with speech but it can also have a wider connotation». (M. DHAVAMONY, *op. cit.*, p. 427, sublinhado nosso). De notar que o «mal» está normalmente na não observância da (sincera) ligação das palavras com o real; Cp. como no código extremo-oriental do

moral não se encontra pensada pela via da redenção ou salvação das suas consequências, mas antes da libertação da própria causa⁴⁵.

As noções de *karma* e *samsara*, isto é, de «acção» e continuidade cíclica da «transmigração» do ciclo das vidas, equacionam a própria salvação como uma *fuga mundi*, um anulamento do *karma*, mais por suspensão da acção, do que por acção inversa. Não quer dizer que a noção de reparação e de justiça em termos de princípio de reciprocidade ancestral na humanidade, segundo o lema do *do ut des*, não possa estar presente na linguagem e nos ensinamentos morais do *karma yoga*. Mas a perspectiva mais radical, quer das *Upanisads*, quer do sistema vedanta do *Advaita*, aponta para a necessária eliminação da causa do mal, e não apenas do seu efeito. É também a ética análoga à do Taoísmo na forma do *wou wei*, isto é, do «não fazer», de um «agir não agindo»⁴⁶. Mas a *mokṣa*, ou libertação, está directamente ligada ao símbolo da *extinção* sacrificial em que se anula o mal por metamorfose e produção de um novo corpo espiritual, de um renascimento espiritual⁴⁷.

Note-se o que há de extraordinário no sentido da *metamorfose* (μεταμορφώσις), não apenas no análogo deste processo no mundo biológico, dos insectos, etc., mas como *símbolo da alma* e do seu florir.

Confucionismo se dizia que o primeiro dever do Príncipe seria «endireitar» ou «corrigir as palavras» (*tchéng ming*). (Cf. CONFUCIUS, *Analecta*, VII, cap. 13,3 (ed. S. COUVREUR, *Les Quatre Livres*, t. III: *Entretiens de Confucius et de ses disciples*, Paris/Leiden, Cathasia Belles-Lettres/Brill, s.d., pp. 209-210)). Mas o vocabulário hindú sobre o 'mal moral' é muito vasto: *duḥ*, *dur-vidvas*, ... *duṣkṛta* = «estar doentes», «ir mal», «fazer mal». Também *amhas*, «dor», depois com significado ético negativo e *agha* como «mal» (em geral). Nas *Upanisads* aparece também *pāpa* com a acepção de «mal moral»... Cf. ainda M. DHAVAMONY, *op. cit.*, pp. 426-428.

⁴⁵ Cf. LANZA DEL VASTO, *Commentaire de l'Évangile*, Paris, Denoël, 1951, reed., 1982, p. 482: «(...) il y a des manières d'éluder la souffrance tout en subissant des sévices. Nous avons tous connu ou entendu parler de tels fakirs assis sur la panche à clous (...) La Passion du Christ n'a aucun rapport avec ces sortes d'exhibitions. (...) une souffrance pour être valable doit être soufferte».

⁴⁶ Sobre o *wou wei* («agir não agindo»), cf. LAO-TSEU, *Tao-teh-king*, XXIX e XXXVII, (*Tao to king — Le livre de la voie et de la vertu*, texte et trad. avec annot., J.-J. L. DUYVENDAK, Paris, Maisonneuve, 1981, p. 69) discussão in: ÉTIEMBLE, «Avant-Propos» a *Philosophes Taoistes-Lao-Tseu, Tchouang-Tseu, Lie-Tseu*, Paris, «Pléiade», Gallimard, 1980, pp. LVII e segs. Na perspectiva hindú o anulamento do 'mal' implica a suspensão da acção: *korma* (da * *kr* — «Fazer», «produzir», cp. lat. *creare*, etc.). Cf. M. DHAVAMONY, *op. cit.*, pp. 428 e segs.: «For the main purpose of every Indian philosophical system is precisely to free man from the bonds of *karma* and *samsāra* and to enable him to attain liberation (*mukṛti*). Quanto ao *karma yoga*, vide, por exemplo, Swami VIVEKANANDA, *Les Yogas pratiques (Karma, Bhakti, Rāja)*, trad. J. HERBERT, Paris, A. Michel, 1936, reed. 1970, pp. 15 e segs.

⁴⁷ O sacrifício re-ordena a própria realidade 'corpórea' do homem: *Śatapatha Brāhmana*, 11:2:6:13, *apud* M. DHAVAMONY, *op. cit.*, p. 441 e ainda *ibid.*: «He (who sacrifices) himself from his mortal body and sin with the thought, my new body is formed by the sacrifice», (sublinhados nossos). Veja-se também doutrina afim no Budismo: os três corpos de Buddha e em especial o *Dharmakaya*, ou «corpo espiritual» (da 'Lei'), e note-se o paralelo formal com a doutrina dos «corpos gloriosos» em S. Paulo, pela transfiguração ou revestimento em Cristo ressurrecto.

Porém, fique desde já claro que o tema da transformação não colhe em relação à radicalidade material ou à plenitude da entidade ontológica do homem. O que está em causa na Revelação Cristã, como se verá, não é apenas a transformação espiritual, mas a própria «trans-materi-zação», ou, melhor dizendo, *transmutação total do homem* da condição adâmica, para a condição do «Homem Novo», envolvendo o sentido da ressurreição dos corpos ⁴⁸.

Ora, o que há de significativo na linguagem da tradição hindú sobre o sentido análogo ao da Redenção é antes a pretensão do *anulamento*, o que implica o reconhecimento da *ilusão do mal* ou do pecado. Esta posição está particularmente explícita na psicologia budista e no teor subjectivo, ou melhor, interiorizante, da Salvação. Não é a lógica do sacrifício, mas a *consciência iluminativa* que realiza a salvação, e poder-se-ia confrontar este andamento da libertação budista de toda a dor, por anulamento da causa que é o *desejo*, e por identificação da sua raiz última que é a *ignorância*, com o que correlativamente na cultura helénica constitui a revolução socrática, o convite a um «conhece-te a ti mesmo» que, mais do que o culto ou religião de sacrifícios, implicaria a conversão ao *daímon* interior e auto-realização gnóstica ⁴⁹.

Vem a propósito referir que a figura de Buddha, ou de Sócrates, como a do sábio, está nos antípodas do Homem-Deus — Jesus Cristo, referido à «loucura da Cruz» e a uma mensagem que não é apenas intencional ou iluminativa, mas incarnacional e realizativa. Não existe neste sentido um legítimo ‘platonismo cristão’, porquanto equivaleria a converter a essência dessa realização à forma, ainda que ‘angélica’ de obtenção de *um saber*, por conseguinte, ainda *velado* pela própria ordem cognoscitiva ⁵⁰.

Em vez de pagar o mal sofrendo-o e remindo-o numa assumpção que desce até ele, porque só desse modo se poderá efectivamente

⁴⁸ Cf. Thomas MERTON, *The New Man*, Abbey of Gethsemani, 1961, trad. franc., Paris, Seuil, 1969, pp. 150 e segs. Já não está em causa a alma-borboleta (ψυχή) da antropologia metamórfica e de libertação e imortalidade platónica, mas da *Ressurreição*. «C'est pourquoi le Nouveau Testament veut que nous unissions toujours la pensée de la Passion du Christ à celle de la Résurrection, qui en est inséparable. Les Apôtres ne parlent jamais de la mort que comme d'une porte étroite qui conduit à une nouvelle vie». (*Ibid.*, p. 151; sublinhado nosso).

⁴⁹ Ao contrário da ética cristã, na lógica budista do agir, é mais *culpado quem não-sabe*, do que quem saiba, pois o mal e o desejo (*kama*) provêm, em última análise do erro por ignorância (*avidya*). Cf. ainda o paralelo, por exemplo, entre o *Lankavatara-Sutra* e os ‘Diálogos’ de Platão, numa pedagogia iluminativa e gnóstica. Conhecido é já o contraste entre esta via «yogica» e a pedagogia cristã: *1 Co.*, 1:22-23.

⁵⁰ Cf. *1 Co.*, 1:18-19: «Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀλλολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστίν. γέγραπται γὰρ: ἀπολωτῆς σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τῆν σῦνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω (Is., 29, 14)».

clevar, prefere-se a *ataraxía*, ou a insensibilidade e tranquilidade espiritual, na tradição búdica como na herança do estoicismo e do pensamento helénico⁵¹. Não se sofre a dor, mas reconhece-se o seu carácter ilusório, diagnostica-se o desejo, e faz-se a ablação do mesmo — eis a *solução médica* que está implícita na lógica do 'Sermão de Benares' e que ecoa aquele sentido anestésico também, superador da própria individualidade⁵².

É, aliás, neste tema que reside o ponto crucial de diferenciação entre a via espiritual budista e o Cristianismo. Enquanto neste último se valoriza a Pessoa, desde a sua condição pecaminosa, e mesmo de «personagem», até ao sacrifício e redenção da sua verdadeira individualidade, na tradição budista, apresenta-se a pedagogia de um estado iluminativo que não passa pelo drama da individualidade, e que constitui uma consciência divinizada, mas não pessoal.

Porém, há um aspecto fundamental em que a doutrina budista prefigura a linguagem da Redenção cristã: trata-se do sentido do *Bodhisattva* como o «Senhor da Compaixão», aquele ser que abdica da condição perfeita de iluminação divina e reveste a encarnação segundo um 'corpo transformacional' que lhe dá plurímodas configurações em outros espaços-tempos que não os da percepção vulgar ou os da razão linear. *Bodhisattva* que tem como atitude suprema a «aceitação»: Conciliar pela Graça, pelo grande amor compassivo todos os seres sofrendores, todos os seres ignorantes e que ainda não tenham atingido a salvação (*mokṣa* ou *nirvana*)⁵³.

⁵¹ Sobre a ἀταραξία, «indiferença» ou também ἀπάθεια, *impassibilitas*, e toda a tradição do tema da *tranquillitas animae*, cf. Max POHLENZ, *Die Stoa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, 2 ts.; L. ROBIN, *La morale antique*, Paris, P.U.F., pp. 165 e segs.; A.-J. FESTUGIÈRE, *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique*, (vários estudos), Paris, Picard, 1977. Não se esqueça ainda o estudo de M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, Du Seuil, 1957.

⁵² Cf. L. A. GOVINDA, *The Psychological attitude of Early Buddhist Philosophy*, London, Rider, 1961; H. SADDHATISSA, *The Buddha's Way*, London, G. Allen & Unwin, 1971, pp. 37 e segs.: A análise do conjunto e de cada uma das «4 Nobres Verdades» — tema central do 'Sermão de Benares', parece seguir uma arte de *diagnóstico* médico. Cf. analogia com o mesmo na etiologia causal na filosofia grega e sua tradição médico-hipocrática. Cf. também Claude TRESMONTANT, *Int. à la Théol. chrét.*, ed. cit., pp. 629 e 631: «Le Verbe incarné est «tédeempteur» de l'humanité de diverses manières. D'abord, il la guérit. L'humanité est malade, (...); guérison de ce qui est malade, mais aussi continuation de l'oeuvre créatrice et divinisation.» (sublinhados nossos).

⁵³ Quanto à doutrina do *Bodhisattva*, cf., entre outros, ASANGA, *Māhāyanasāṅgraha* X, 35 e segs., (Étienne LAMOTTE (ed. e trad.)) «La somme du Grand Véhicule d'Asanga», Louvain-la Neuve, Univ. de Louvain, 1973, 2 vols., t. II, pp. 329 e segs.). É ainda a doutrina do corpo 'transformacional', *Dharmakāya* que aparece discutido em relação ao Buddha: *Ibid.*, p. 328 e n. 33. Veja-se ainda no célebre *Lankavatara-Sutra* (D. T. SUZUKI, trad., London, Routledge, 1932, reed. 1973), cap. 2 (p. 38): «The Bodhisattvas-Mahasattvas, Mahāmati,

Deixando o contexto da mundividência hindú e oriental, observem-se algumas características mais parentes da tradição cristã, dada a sua ulterior interferência pela helenização das categorias hebraicas.

Quer o realismo homérico, quer a tradição filosófica helénica contextualizam a Salvação numa fenomenologia sobretudo expressa por termos que representam a saúde, o «estar são» e «salvo» (σᾶος, σῶς), o «estar liberto» ou ainda o ter de «expiar» para uma «purificação»⁵⁴. Na maior parte das aplicações deste vocabulário não se fala de Salvação personificada num Salvador, embora haja diversos sujeitos da acção de salvar: Deus, homens, eventualidades...⁵⁵. Só mais tarde, e com o desenvolvimento do culto imperial, surge renovado o carácter arcaico da salvação prototípica protagonizada no Imperador⁵⁶.

Ora, o que é importante notar na tradição filosófica grega é uma dupla linha de referência a este tema da salvação do homem, isto é, da sua *libertação*: por um lado, a intuição religiosa do destino ou do fado, do carácter *expiatório*, depois trágico e o sentido da justificação pela lógica do «crime e do castigo»⁵⁷; por outro lado, o sentido da salvação em termos físicos, embora não imediatamente naturalistas, implicando a *salvação como o restauro da saúde*, do conseguimento da

will before long attain to the understanding that Nirvana and Samsara are one. Their conduct Mahamati, will be in accordance with the effortless exhibition of a great loving heart that ingeniously contrives means [of salvation] knowing that all beings have nature of being like a vision or a reflection, (...). Cf. ainda W. Y. EVANS-WENTZ, *The Tibetan Book of the Great Liberation*, London/Oxford/N. Y., Oxf. Univ. Pr., (1954¹), 1975, pp. 206 e segs.; J. EVOLA, *La doctrine de l'Éveil — Essai sur l'ascèse bouddhique*, Milano, Arché, 1976, pp. 231 e segs. Para um relacionamento entre o Budismo Zen e o Ocidente cristão, cf., por exemplo, Th. MERTON, *Zen and the Birds of Appetite*, New York, New Directions Book, 1968 (contendo textos de diálogo com D. T. SUZUKI, pp. 99 e segs.); e veja-se de Lynn A. DE SILVA, *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity*, Colombo (Sri Lanka), Study Center for Religion and Society, 1975, reed. London/Basingstoke, MacMillan Pr., 1979.

⁵⁴ Quanto à etimologia de σῶς, cf. Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, ed. cit., pp. 1084-5. Cp. com o sânscrito *távas távah*, «ser forte», remete ainda a uma raiz **r'w-í* (σᾶF-). Remeta-se ainda a **te wð* — com o sentido de «inchar» (cf. POKORNY, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Bern, Francke V., 1959, t. I, p. 1080), ainda reenviável a σῶμα, etc. Para a semiogonia destes vocábulos (σᾶος, σῶς...) cf. W. FOERSTER, *sub. nom.* in: G. KITTEL e G. FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, (Stuttgart, W. Kohlhammer V., 1933...), t. VII, c. 966 e segs.

⁵⁵ Cf. W. FOERSTER, art «σῶζω», in: *Theolog. Wörterbuch zum N. Testament*, VII, cols. 966 e segs.

⁵⁶ Cf. John FERGUSON, *The Religions of the Roman Empire*, London, Thames & Hudson, 1970, reed. 1982, pp. 88 e segs.: «The sacred figure of the Emperor». Quanto à história do termo σωτήρ, vide *Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII, sub. nom.

⁵⁷ É o esquema da *tragédia* helénica, que se deixa resumir na fórmula de Dostoievsky «Crime e Castigo», vide: P. RICOEUR, *Finitude et Culpabilité*, t. II, *La symbolique du Mal*, Paris, Aubier, 1960, pp. 198 e segs.: «Le Dieu méchant et la vision «tragique» de l'existence» (com bibliografia genérica).

longevidade, ou mesmo de uma imortalização⁵⁸. Houve entre estas linhagens, dir-se-iam respectivamente itálica e jónia, um hibridamento tal, que o espírito dionisíaco dos mistérios e da religiosidade catártica funde-se com a *sophrosýne* do ideal sapiencial da saúde e da vida imortal; bem assim como a perspectiva jónica, hipocrática e médica de uma salvação se deixa contagiar pelos procedimentos magistas e sacrificiais das tradições mistéricas, como se notará no chamanismo pré-socrático⁵⁹. Independentemente da questão histórica, a reflexão filosófica enquadra o tema da salvação como o de superação do ilusório, tanto sensível, como racional, de uma libertação da morte pela assumpção de uma condição de *metempsychose*, ou seja, pela assumpção de um plano divino ou cósmico de perfeita contemplação, ócio, felicidade, longínquo das limitações da matéria⁶⁰.

O que da tradição grega vai ficar para o pensamento cristão na perspectiva da linguagem da Redenção será ainda vago do ponto de vista daquela terminologia em que *σώζω*, *σωτηρία*, etc., significam «salvar» na acepção de «dar sentido inteligível a». Porém, o modo como na síntese do platonismo se superou e reconciliou a consciência trágica numa salvação filosófica, em que o filósofo é o «médico da alma», representa o contexto de alguns dos sentidos da Redenção na temática medieval⁶¹.

A salvação é, entretanto, equacionada segundo *um figurino judiciário* e religioso de falta e *expição* (*ἱλαστήριον*), ou de dívida e pagamento correspondente. Mas, seja na consciência trágica que se desenvolverá na consciência de culpabilidade e na já referida lógica do «crime e do castigo», seja na solução normativa jurídica e económica,

⁵⁸ Cf. *supra*, n. 52. Atestado em numerosos autores (MUSONIO, PLUTARCO...) esta componente semântica remete ao tema da longevidade: «*vita beata*» e «*tranquillitas animae*», também no estoicismo. Cf. W. FOERSTER, art. *σώζω*, in: *Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. VII, cols. 968 e segs.

⁵⁹ Cf. CORNFORD, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, Camb. Univ. Pr., 1952; G. S. KIRK & J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, Camb. Univ. Pr., 1966. A noção de dupla linhagem de pensamento provém da interpretação doxográfica de DIÓGENES LAÉRCIO, *Vit.*, I, 13 e segs.. E *vide* o estudo recente: JACKIE PIGEAUD, *La maladie de l'Âme — Étude sur la relation de l'Âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Belles Lettres, 1981. A referência a *σωφροσύνη*, ou à *φρόνησις*, como salvadora (*σωτηρία*), em FILON, o ALEXANDRINO, está bem explícita (*Virt.* 14; *leg. all.* 2,105).

⁶⁰ É essencialmente a *ἐλευθερία*, ou «libertação», que está em causa. (PLATÃO, PLUTARCO, PLOTINO...). Cf. síntese em W. FOERSTER, art. «*σώζω*...» in: *Theolog. Wörterbuch zum N. Testament*, VII, cols. 966 e segs.

⁶¹ O filósofo é *ἰατρός τῆς ψυχῆς*. Cf. *supra* n. 52. Veja-se sobretudo a partir de FILON, o ALEXANDRINO, *decal.* 12; *ios.* 76: cf. *σώζεσθαι* neste autor, *apud* W. FOERSTER, art. «*σώζω*...», in: *Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. VII, col. 988 e seg.; e *vide* ainda *ibid.* col. 1007 e seg.

o certo é que no espírito da cultura greco-latina veio a predominar o carácter realista da jurisprudência romana como contexto interferente para o tema da Salvação entendida como Redenção⁶².

A linguagem da Redenção estava já antecipada em variados termos da tradição hebraica vetero-testamentária: uns que se aproximam do sentido sacrificial e salvífico; outros que apontam mais em concreto para a Redenção num sentido jurídico ou segundo a lógica da expiação. De qualquer modo, o ponto culminante do sentido preparatório, e da linguagem antecipadora, do encontro da tradição hebraica com as categorias do pensamento grego dá-se, não tanto na cultura alexandrina, ou na tradição neo-testamentária evangélica, mas na linguagem paulina a que se fica devendo a quase totalidade da primitiva formulação do tema da Redenção⁶³.

O termo Redenção fala latim, a partir da *redemptio*, redimir, com a acepção literal de «voltar a comprar», reenviar como «resgate», isto é, redimir ou libertar⁶⁴. Esta expressão latina, neste contexto de metáfora comercial ou económica, especifica já o sentido mais lato da salvação, podendo fazer-se paralelo com a especificação do alemão *Erlösung* e *Versöhnung*, respectivamente na acepção de libertação ou redenção em geral, salvação, e de redenção em particular, resgate concreto. O termo grego correspondente à *redemptio* é o de λύτρωσις, ou de ἀπο-λύτρωσις, de λύτρον, que significa meio de libertação ou «resgate»⁶⁵.

⁶² Cf. *supra* n. 57; sobre a influência dos modos da religiosidade latina na própria noção e vocabulário da *redemptio*. Veja-se também John FERGUSON, *The Religion of the Roman Empire*, ed. cit., pp. 4 e segs.

⁶³ Cf. *Rm*, 3:24; *1 Co*, 1:30 e, numa acepção também referida ao sujeito, *Rm*, 8:23 (salvação do corpo); *Ef*, 1:7 (Salvação pelo Sangue [de Cristo]): Ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ ...». Vide ainda, *Col*, 1:14; e *infra*, n. 67. A «lógica» do «re-comprar», ou «redimir» tem uma profunda significação: o que já era seu, e depois (esquecido) e agora readquirido (implicando um sobre-esforço) — é fazer seu o que já era.

⁶⁴ *Redemptio*, de *red-emptio*, «voltar a comprar», «resgatar» (cf. *re-captare*), correspondendo ao grego ἀπο-λύτρωσις (de λύτρον — «meio de solvência», ou «resgate»), dizia-se em contexto jurídico-económico: libertação do cativo, ou salvação do peiço.

⁶⁵ ἀπολύτρωσις, de λύτρον, de λύω «desligar», «desatar», ou «desenlaçar» (λύσις) (cp. com o lat. *solvo* = «solvei» da **se-luo*, e sânscr. *lanati* = «cortar» na acepção de «libertar», ou «pagar a dívida». Atestam-se outras formas clássicas, semanticamente relacionadas com ἐκλυτήριον = «sacrifício» expiatório (ÉSQUILO, SÓFOCLES...). Cf. J. POKORNY, *Indogermanisches Wörterbuch*, t. I, *sub. nom.*; H. FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, C. Winter, 1973², *sub. nom.*; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*, ed. cit., *sub. nom.*; vide também ERNOUT-MILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, ed. cit., *sub. nom.* Quanto a outros vocábulos conexos registem-se καταλλαγή, com o sentido positivo de «reconciliação» e substituição. (Cf. ARISTÓT., *Econ.*, 2, 4, 3), etc. atestado em S. PAULO, *2 Cor.*, 5:19, depois com o sentido de «absolvição»; e com a acepção geral de *sacrificium* o conhecido προσφορά. Quanto à noção de expiação ἱλαστήριον, cf. *supra*, n. 62. Cf. ainda, F. BÜCHSEL, art. λύτρον e ἀπολύτρωσις, in: *Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. IV, cols. 341-352, e cols. 354-359.

Numa célebre passagem de Mateus, 20:28, Jesus diz que «não veio o filho do homem para ser servido, mas para Servir e dar a Sua vida em resgate (λύτρον) de muitos»⁶⁶. Este resgate, que aparece repetidamente no vocabulário de S. Paulo, envolve uma re-captação, libertar o escravo e reconduzi-lo à salvação, isto é, à condição do homem livre. O *contexto jurídico e económico* destas expressões é agora *substituído pelo contexto de uma redenção do pecado*⁶⁷.

Em hebraico, as expressões *go'el* de *gá'al*, com a acepção de «libertar», significam o «resgate» ou o «pagamento de uma fiança», como ainda o termo *pádá*, da mesma família semântica *económica*. Mas as expressões que referem a salvação como 'jś, donde *jeshua*, *teshua*, etc., apontam para uma semântica primitiva de carácter não penal, nem expiatório, mas de «elevação», restauro ou *amplificação do próprio ser*⁶⁸. Diziam-se do 'alargamento' por oposição à 'angústia', da dilatação que sucede ao perigo, numa palavra, ao êxito e à felicidade, após a dificuldade da «porta estreita»⁶⁹.

Deve, entretanto, notar-se que, quer esta última terminologia hebraica, quer o clima de *soteria* helénica, não chegam a determinar a especificidade do acontecimento redentor como condição da salvação, ou envolvendo aqueles outros sentidos penais de uma expiação, de um resgate ou de um sacrifício. A noção de sacrifício torna-se assim reactualizada por aquele sentido da *substituição*: se o pecado culpabilizou e denegou a própria liberdade, a salvação implica que o sujeito da culpa seja permutado por Aquele que, inocente, a assume e, assim, o desculpa⁷⁰. Não quer isto dizer que esta estrutura substitutiva, como modo de pretender entender o sentido do sacrifício, consiga clarificar o

⁶⁶ Mt. 20:28: «(...) ο υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν». (Sublinhado nosso). Cf. ainda F. BÜCHSEL, art. «λύτρον», in: *Theol. Wörter.*, IV, cols. 343-345.

⁶⁷ Assim, o próprio verbo ἀγοράζω, «comprar» passa a ser tomado em acepção de ἀπολύτρωσις, ou de redenção, resgate. Cf. 1 Co, 6:20; 7:23; Gal., 3:13; 4:5; Ef. 1:14 (ἀπολύτρωσις). É também a redenção como perdão dos pecados: Col. 1:14: «ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφῃσιν τῶν ἁμαρτιῶν».

⁶⁸ Sobre o *go'el* de *gá'al* = «libertar» (cf. Lv. 25:23-55; Ex., 6:6; Is. 43:14; 44:6)... Quanto a *pádá* «fiança» para libertação dos escravos (Ex., 13:13-15; 21:8; Lv. 19:20; Num., 3:46-51; Dt. 7; 8; ...) e conexos, como *padah* e ainda *Kipper*, cf. J. PRADO, art. «Redención», in: *Enciclopedia de la Biblia*, (Barcelona), VI, col. 134; X. LÉON-DUFOUR, *Dictionnaire du Nouveau-Testament*, (Paris, Seuil, 1975), p. 460. Sobre a forma *jś* (comparável ao árabe *wasi'a*) e seu significado originário de «estar aberto, dilatado», cf. G. G. FOHRER, art. σφῶζω, ... in: *Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. VII, cols. 973 e segs.

⁶⁹ Opõe-se a angústia (*śar*) e ao fechamento (*śrr*). Cp. alemão *Sorge* e ao sentido do que está «cerrado» e, por isso, oprime. Quanto aos compostos deste sentido radical. Cf. *ibid.*, col. 974.

⁷⁰ Cf. P. GALTIER, S. J., *De Incarnatione ac Redemptione*, ed. cit., pp. 441 e segs. (*theoria substitutionis*). S. TOMÁS, *Sum. Theol.*, III, 13-14 e q. 50.

acontecimento redentor e parece, outrossim, que a *recapitulação* no sentido de Santo Ireneu possa ter significado uma determinação mais adensada da própria noção de sacrifício ⁷¹.

Embora no espírito hebraico esteja sumamente presente o sentido de uma salvação do mal, deve notar-se que essa linguagem implicava a dialectização transfiguradora do mal em bem, e não a estrutura dualista ou maniqueia que retira ao acontecimento redentor o seu carácter crucial e contraditório ⁷². Dir-se-ia que o caminho encetado na tradição hebraica e na história revelacional é já o de redimir o mal, não consentindo nele, nem lutando contra ele, mas assumindo-o sem contágio, tangendo-o por essa *atenção* ou esse cuidado ontológico que é a *teshuvah* (a devoção) e por esse sentido de *intenção* e completa presença *kavanah* ⁷³. A conversão a Deus — *teshuvah* e esta intenção presencial reconvertem e transfiguram todas as coisas no sentido da sacralização da própria matéria, de uma Redenção continuada e na fidelidade à própria história da Salvação.

Ora, o que culmina e dá sentido eminente a esta história *sui generis* é o advento crístico, e no Novo Testamento encontra-se antecipado no anúncio das palavras de Jesus no seu ensinamento pré-pascal que dará a vida como redenção amorosa por todos, vindo a concretizar-se na linguagem da Paixão e da Morte a densidade dramática máxima do acontecimento redentor.

O sentido da Salvação não é, pois, tomado de forma genérica ou formal, mas implica materialmente os dados da Paixão e da Crucifixão de Jesus. No contexto evangélico dá-se conta de que não é o tema da Redenção, mas do Acontecimento redentor, e do Redentor, que se trata, posto que a formulação mais extensa e doutrinal se deixe ver desenvolvida nas Epístolas de S. Paulo ⁷⁴.

⁷¹ «À notre déchéance Saint Irénée oppose notre «récapitulation» dans et par le Christ, en soulignant, avec Clément de Rome, le mystère de substitution qui préside à notre rachat.» (J. RIVIÈRE, art. *Rédemption*, in: *Dict. Théol. Cathol.*, t. XIII, col. 1936) e cf. *infra*, n. 99.

⁷² Cf. M. BUBER, *apud* M. FRIEDMAN, *Martin Buber-The Life of Dialogue*, ed. cit., p. 139: «In between the self-righteous avoidance of evil of others and the acceptance and willing of evil lies the difficult path of taking evil upon oneself without being corrupted by it and transforming it into love» (sublinhado nosso).

⁷³ É um sentido dinâmico da *redenção*: «Transforming the evil passion into good cannot take place inside oneself but only in relation.» (BUBER, *apud* FRIEDMAN, ed. cit., p. 139). Quanto às noções de *teshuvah* ou «conversão-devocional», e de *kavanah* ou «intenção recta», cf. ainda *ibid.* pp. 134 e 140 e segs. Cf. M. BUBER, *Hassidism and Modern Man*, N. Y., Horizon Pr., 1958, p. 144: «Everything desires to be hallowed... in the kavanah of redemption in all its wordliness; everything desires to become a sacrament.»

⁷⁴ Cf. *supra*, n. 63, J. RIVIÈRE, art. cit., col. 1925 e segs.; e 1965 e segs. Ainda, J. HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. V, pp. 636-671; e N. SCHMAUSS, art. «Erlösung», in: *Lexicon für Theologie und Kirche*, t. III, cols. 759-765; e, R. SCHOTTLAENDER, *Der philosophische Heilbegriff*, Meisenheim, 1952.

Não sendo aqui ocasião de analisar a história dogmática e doutrinal do tema da Redenção, mas apenas de lhe referir o estatuto como linguagem, é importante notar que o espírito jurídico paulino veio sublinhar e centrar na Paixão e Ressurreição de Cristo todo o significado da doutrina do Reino de Deus e do Sacramento por excelência, ou seja, do próprio *sacrifício* eucarístico. Mas em S. Paulo a Redenção como *resgate* implica a *determinação objectiva* do sofrimento e da morte de Jesus, ao mesmo tempo que uma transposição para a aplicação subjectiva, isto é, para a condição de aceitação dessa mesma Redenção⁷⁵. O que está em causa é o sentido da libertação do pecado e de uma renovação espiritual. Ora, entre o pecado original adâmico e a Redenção pelo «Novo Adão» existe o paralelo da linguagem que equilibra a Encarnação e a Ressurreição: o *lugar* de encontro real e simbólico do acontecimento salvífico, e do seu significado também salvífico, é a Cruz⁷⁶.

Porém, o *realismo cristão da linguagem* que exprime a Redenção seria levado talvez longe demais se confinasse a Teologia da Salvação a uma teologia «staurológica», ou, especificamente, da Cruz, reduzindo-lhe a dimensão também simbólica⁷⁷.

Na linguagem patrística persiste o sentido clássico da *doutrina sacrificial*, aliás mais ligada à própria tradição vocabular do termo salvação nas línguas clássicas. O ponto de vista do sacrifício é, como se disse, particularmente adensante do mistério redentor e parece transpô-lo da ordem volitiva da Paixão e da Crucifixão que se assume, para a ordem amorosa, da operação santificante e doadora da Graça, por excelência, isto é, que perdoa. Ora, a esta etiologia amorosa fundamental na essência da mensagem cristã complementa-se a

⁷⁵ Jesus Cristo é a Redenção: *Rm*, 3:24: «(...) διὰ τῆς ἀπολυτρόσεως τῆν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ», cp. *1 Co*, 1:30; Num contexto de *resgate* da «escravidão» do pecado, cf. *1 Co*, 6:20; 7:23 e *Ef* 2:13: ὑμεῖς οἱ ποτε ὄντες μακρὰν ἐξενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ» (sublinhado nosso); Cf. G. LEFÈVRE, *La Rédemption par le Sang de Jésus*, Bruxelles, 1944; PHILIPPE DE LA TRINITÉ, *La redención por la sangre*, Casal i Valladolid, 1965; M. XIBERTA, *Tractatus de Verbo Incarnato*, II: *Soteriología*, Madrid, 1954, pp. 671-739.

⁷⁶ Cf. *1 Co*, 1:18. «ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ (...). Quanto ao paralelo dos dois 'Adão' recorde-se a posição reafirmada a partir de S. Paulo, por TERTULIANO, *Adv. jud.*, 13; *Adv. gnost.* 7 ...

⁷⁷ Cf. K. RAHNER, art. «Redención», in: *Sacramentum Mundi*, ed. cit., cols. 763-764; «Pero si este hecho [el acontecimiento redentor es el amor...] sólo es visto en una soteriología «staurológica» (...) entonces la soteriología cae forzosamente bajo conceptos puramente jurídicos de una teoría de la satisfacción exclusivamente, (...)».

nomenclatura escolástica que desenvolve progressivamente uma teologia da *satisfação* e do *mérito* ⁷⁸.

Apesar do conflito entre a heterodoxia de Abelardo e as posições de Santo Anselmo serem já significativas do pensamento da Redenção pela lógica da *satisfação*, e apesar de a referência ao *mérito* estar reflectida nalguns autores da Escola Franciscana, é em S. Tomás de Aquino que se encontra a plena consciência da variedade dos diferentes modos de referir a Redenção, afinal *analógicos*, porque todos eles fundados numa última razão e sentido amoroso para o acontecimento redentor ⁷⁹. A doutrina do Doutor Angélico sobre este tema mostra que a linguagem da Redenção sofre já de considerável ambiguidade, e o esforço de a tornar rigorosa complementa a situação sintomática de uma carência de um dizer fundamental.

Distinguindo entre a Redenção de Cristo em ordem a si próprio e em ordem a Deus-Pai, mostra que neste segundo sentido constituiu-se na Paixão e na Morte o instrumento, a modo de causa eficiente, da nossa redenção (*satisfactio vicaria*), complementarmente, a Paixão e Morte de Cristo toma-se a si própria como emulação ou *sacrifício*, como *satisfação* pelo sofrimento sofrido no seu corpo humano e ainda como decisão voluntária segundo uma ordem de *mérito* e libertação do pecado, como *resgate ou redenção* em sentido estricto ⁸⁰.

O primeiro destes modos, ou *sacrificial*, é entendido como o modo da *reconciliação* em que culmina a mediação crística. Por outro lado, chama-se a atenção para o carácter de *reconciliação universal* ou para a leitura da solidariedade de Cristo com a humanidade inteira.

O segundo modo, ou da *satisfação*, envolve a compensação de uma injúria inferida segundo uma justiça igualitária e implica aspectos de reconciliação material, formal e de expiação. A *satisfação* como conceito jurídico distingue-se ainda em: pessoal e vigária,

⁷⁸ «*Satisfaction et mérite* au contraire ne sont entrés qu'au Moyen Âge dans la théologie de la Rédemption». Cf. J. RIVIÈRE, «Sur les premières applications du terme «satisfactio» à l'oeuvre du Christ.», in: *Bulletin de Litt. ecclésiastique* (1924), pp. 285-369 e (1927), pp. 160-164.

⁷⁹ Quanto à doutrina de Abelardo e de St.º ANSELMO, cf. J. MCINTYRE, *St. Anselm and his Critics*, London, 1954; J. RIVIÈRE, art. cit., cols. 1944-1948. Quanto aos autores franciscanos, cf. *ibid.*, cols. 1948-49. De salientar as teses de S. BOAVENTURA (*In III Sent.*, dis. XVIII-XIX; ed. Quaracchi, t. III, pp. 380-384) e de DUNS ESCOTO (*Opus oxon.*: *In III Sent.*, dis. XIX-XX), sobre a *satisfactio semi-plena*.

⁸⁰ S. TOMÁS, *Sum. Theol.*, III, 926. Também, III, q. 1, a. 2; q. 46, a. 5 8; q. 47, a. 1-3; q. 48, a. 1-5 e q. 49, a. 1-6. Veja-se síntese em Paulo GALTIER, S. J., *De Incarnatione ac Redemptione*, Parisiis, Beauchesne, 1926, pp. 363 e segs.; *Ibid.*, p. 446: «Redemptionis igitur per modum meriti, satisfactionis aut sacrificii diversitas non est nisi secundum considerandi modum.», cf. *infra*, n. 82.

isto é, pelos outros. É neste sentido de satisfação que se integra o sofrimento e a dor, posto que com dificuldade se possa reconhecer no formalismo jurídico a perspectiva do amor sofredor e salvífico que fundamenta a interpretação do Doutor Angélico ⁸¹.

Quanto ao modo do *mérito* da Graça, ele corresponde à definição de uma lógica complementar à da expiação penal, que é a da recompensa e da justificação. Enfim, o modo *redemptivo*, ou de resgate da servidão do pecado, constitui a superação a que a Paixão e Morte de Jesus Cristo na Cruz veio a permitir.

Estes quatro conceitos, que são apenas pontos de vista sobre a unidade do acontecimento redentor, devem corresponder a *modos estruturais análogos* às próprias faculdades e níveis de consciência humanos, quando assim se exprime e reflecte sobre o mistério da Redenção ⁸².

De facto, em S. Tomás de Aquino está dada como que a filosofia da linguagem que realiza a quadratura das significações da Redenção, desde o aspecto da satisfação como expiação penal e sofrimento do Corpo de Cristo, interpelante da nossa própria *condição incarnada*, até à *ordem volitiva* da compreensão da Redenção por mérito, passando pelo *modo amoroso* e integral de sacrifício da própria vida e pelo *modo de acção* como libertação do pecado. As dimensões física, psíquica, moral e espiritual do homem são assim conciliadas segundo o modelo da Redenção de Jesus Cristo e o estatuto da linguagem tomista parece, afinal, parafrasear uma abertura à Psicologia da Paixão e do significado também subjectivo da Redenção. Porém, a justa compreensão do tomismo manda que se tenha em conta o modo da eficiência redentora segundo a doutrina essencial da Graça em S. Tomás ⁸³.

A referência a este autor constitui um exemplo do modo como foi pensada a economia mediadora e redentora de Cristo e da sistematização dos seus principais significados.

⁸¹ Cf. J. RIVIÈRE, art. cit. p. 1967: «La théologie de la rédemption ne saurait, en effet, se contenter d'un nominalisme purement rituel et la difficulté commence quand il s'agit de le dépasser. Plus proportionnées à l'objet, les notions de mérite et de satisfaction restent exposées, quand on ne les traite que du dehors, à un formalisme juridique, non moins décevant». Veja-se ainda P. GALTIER, S. J., *De Incarnatione ac Redemptione*, ed. cit., pp. 408-409 (De natura satisfactionis Christi).

⁸² Cf. J. RIVIÈRE, art. cit., col. 1967: «Quant au rapport effectif de ces diverses catégories avec le fond même du mystère, la clause *per modum* qui les accompagne invariablement chez saint Thomas laisse entendre suffisamment qu'elles contiennent une bonne part d'*analogie*.» (sublinhados nossos).

⁸³ J. RIVIÈRE, art. cit., col. 1967; D. LYNN, *Christ's Redemptive Merit. The Nature of its Causality according to St. Thomas*, Roma, 1962.

Porém, ao longo da evolução moderna, e sobretudo da crise modernista, o tema da «salvação» volta a ter particular acuidade, pois não apenas as leituras subjectivas inspiradas de Abelardo, dos Scionianos, mas também dos protestantes liberais do século passado, apontam para uma «salvação» que não tem a ver com a condição material e realista da satisfação vigária do Redentor, deslocando, pois, a linguagem devocional para o âmbito da «salvação» como «libertação», como «reconciliação» e «solidariedade» em dimensões predominantemente «sociais»⁸⁴.

Do conspecto da génese do vocabulário do desenvolvimento das áreas semânticas, e da polémica doutrinal hodierna adveniente a propósito da sua definição doutrinal, resulta uma consciência de que o vocábulo «Redenção» provém mais de uma interpretação eclesial do que de um contexto central de significação. Por outras palavras, quer-se significar que a Redenção é um termo que não exprime a totalidade do seu acontecimento, melhor assinalado de forma material e objectiva como Paixão e Morte⁸⁵. Porém, a objectivação desta linguagem não diz aquela qualidade transfiguradora do sofrimento e da morte de Jesus Cristo naquilo que constitui especificamente a Salvação.

A Redenção encerra assim, em termos de linguagem, uma variabilidade e oscilação de perspectivas sem a capacidade de detectar a essência da realidade ontológica e sem poder exprimir a vivência do encontro amoroso com Jesus Cristo, Redentor. É que o carácter específico da linguagem evangélica nesta perspectiva seria a do próprio *καιρός*, isto é, do próprio momento privilegiado e único, como a *hora do encontro*, em que a Redenção é entendida como *mistério do Único e totalmente concreto* na assumpção da realidade do pecado, ou seja, daquilo que, afinal, nele se esquecia, ou nela se velava. Unicidade da Redenção que se deixa, enfim, vocabularmente aproximar do *atonement* inglês⁸⁶, isto é, do fazer «com que se atinja», com que se individue. Em plena simetria contrária à da salvação budista por iluminação universal, a Redenção cristã faz de Cristo o singular absoluto e de si próprio singularizante, libertando das falsas

⁸⁴ Cf. K. RAHNER, art. cit. 761 e segs.; Cl. TRESMONTANT, *Init. à la théologie chrét.*, p. 628: «On ferait donc beaucoup mieux en théologie, de parler de *libération* plutôt que de *rédemption*». Cf. ainda J. S. WHALE, *Victor and Victim. The Christian Doctrine of Redemption*, Cambridge, Camb. Univ. Pr., 1960.

⁸⁵ Segundo a opinião de Claude TRESMONTANT, *Init. à la théol. Chrét.*, ed. cit., pp. 628-9: «Le mot [rédemption] lui-même est confiné dans le ghetto du langage théologique».

⁸⁶ 'Atonement' a condição do que se realiza só num momento: «at-one-moment». Sobre este vocabulário cf. J. RIVIÈRE, art. cit., cols. 1915 e segs.

identificações para a individualização pessoal e plena. Poder-se-ia, pois, propor que a dinâmica da Redenção pudesse ser indicada pelo carácter de uma Ontologia individuante meditada a partir da Paixão e Morte de Cristo. Por esta via permitir-se-ia a própria mutação e assumpção do que é o anonimato da matéria na recriação que lhe dá um rosto, uma personalidade e, enfim, uma configuração crística: Redenção singularíssima e ao mesmo tempo Redenção cósmica⁸⁷.

3. Dizer o Acontecimento em ordem a uma compreensão radical do mesmo

Afinal, a questão sobre a linguagem do tema da Redenção, de abstracta ou filosoficamente árida, torna-se o indicativo por excelência da própria *linguagem*, dado o seu carácter «poético» ou realizante, que também a este nível equaciona e opera a *redenção*. Linguagem *sui generis*, como alguns pretendem, na especificação de uma sua mesma essência «redentora», numa acepção que deve ser antes entendida como preliminar e fundamentalmente *conversiva* — linguagem em que se veria de preferência a escuta, ou o fazer silêncio para que se seja interpelado. «Rogo» da «inter-rogação», ou dimensão *devocional* do pensar⁸⁸ que medita fazendo caminho segundo a disponibilidade plena do Ser. Ou seja, e em termos da economia salvífica cristã, palavra que se resume no *Fiat* mariano e eclesial, de uma inteligência que se compreende, do deixar que se faça em nós a Palavra, o Verbo, só ele redentor: «Senhor, não sou digno de que entreis em minha morada, mas *dizei uma Palavra* e serei salvo».

Aliás, é neste sentido que a reflexão filosófica que medite a condição espiritual desta atitude de ascese e conversão (*μετάνοια*)⁸⁹,

⁸⁷ Seria de lembrar este sentido de Cristianismo cósmico (a que tanto é sensível a síntese estético-teológica de Urs von BALTHASAR) e que se patenteia no admirável «Cântico ao Irmão Sol» de S. FRANCISCO DE ASSIS, bem assim como de «Le Milieu Divin» de Pierre TEILHARD DE CHARDIN.

⁸⁸ Cf. M. HEIDEGGER *Was heisst Denken?*, Tübingen, M. Niemeyer, 1971³, pp. 86 e segs. A propósito *vide* John SALLIS (ed.), *Heidegger and the Path of Thinking*, Pittsburg/Louvain, Duquesne Univ. Pr./Nauwelaets, 1970; H. BIRAULT, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978; Arion L. KELKEL, *La légende de l'Être — Langage et poésie chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1980; David HALLIBURTON, *Poetic Thinking. An Approach to Heidegger*, Chicago/London, Univ. of Chicago Pr., 1981; também Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN, *Heidegger Philosophie der Kunst*, Frankfurt, V. Klostermann, 1980.

⁸⁹ *μετάνοια*, como também *ἐπιστροφή*, movimento de *conversio*, «mutação» radical. Cf. C. H. do C. SILVA, «O homem cristão e a penitência», in: *Itinerarium*, XXV, (1979), 104, pp. 215 e segs., sobre as etimologias e significados da «conversão».

pode descobrir por facetas complementares a riqueza inexaurível do Ensino Incarnado, do Verbo feito Homem. De facto, quando se refere a tríplice dimensão do ministério salvífico de Jesus Cristo, como *profeta*, *rei* e *sacerdote* (ou pastor), a despeito da possibilidade de conferir esta distinção a partir de estruturas ancestrais da mundividência cultural e religiosa indo-europeia e mesmo pré-ária, como dimensões sapiencial, nobiliárquica e clerical, depois complementadas pela dimensão artesanal ou operatória que se personifica no tecido da organização e hierarquia social como o extracto do povo ou dos leigos⁹⁰, — quando se refere esta tríade do *munus* crístico, está a referir-se a possibilidade máxima da compreensão do Homem na sua própria analogia (imagem e semelhança) com o Homem-Deus:

- a dimensão profética, do ensinamento ou palavra de vida que salva, correspondendo à redenção da inteligência ou da mente;
- a dimensão real, ou de Cristo-Rei, com pleno mérito da vontade que redime pela Paixão e Crucifixão, correspondendo à descida incarnacional máxima do Senhor, ao coração do próprio Homem, isto é, ao sofrimento físico, redimindo-o no fardo do seu pecado, da sua má vontade, da resistência pecaminosa da sua condição decaída;
- e, enfim, a dimensão sacerdotal, ou de Cristo Bom Pastor, e também redentor como vítima imolada no perfeito sacrifício feito ao Pai, «cordeiro de Deus que tira o pecado do Mundo», e que corresponde à dimensão conversiva, afectiva e predominantemente amorosa do próprio mistério da redenção humana: é o Amor do Sacrifício eucarístico como transformação ou transmutação do temporal e mortal no eterno e imortal.

O ensinamento (profético) do *Reino de Deus*, o sacrifício (sacerdotal) da instituição *eucarística* e a assumpção voluntária (segundo a realeza; realíssima) do próprio sofrimento e morte na Paixão e Crucifixão — constituem os aspectos indissociáveis para os quais o discurso teológico da Redenção aponta, mostrando-os na pedagogia da

⁹⁰ «(...) Jésus n'a pas cessé d'être un modèle (...) À cet égard, il est reçu de distinguer un triple office prophétique, royal et sacerdotal, du Christ. Division particulièrement chère aux protestants (...), mais qui n'est pas non plus étrangère à la théologie catholique». (in: J. RIVIÈRE, art. «Rédemption» in: *Dict. Théol. Cathol.*, t. XII, col. 1914. (sublinhados nossos)). A origem histórico-cultural desta tríplice consideração pode remeter-se à 'ideologia' indo-ária. Cf. o clássico estudo de G. DUMÉZIL, *Mythe et Épopée* — 3 vols: I — *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*; II — *Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*; III — *Histoires romaines*, Paris, Gallimard, 1968-71 e 73.

mente e do coração ou do amor, e da vontade, segundo a conveniência à própria psicologia humana: *conhecer, amar e querer*⁹¹. Mas, mais do que a relevância antropológica da mensagem incarnada na Pessoa do Redentor e também articulada a partir da concepção Una-Trina do próprio Mistério Divino (Santíssima Trindade), importa sublinhar o carácter limitativo ou preliminar do ensinamento da linguagem, naquela sua determinação evangélica, como *munus profético*. De facto, tanto o mistério eucarístico, como o mistério da Cruz e Redenção, se mostram mais irredutíveis à palavra e demandam uma via predominantemente cordial e volitiva, de prática e virtude inteligível.

A condição profética do anúncio redentor de Jesus Cristo *ante-cipa-se* assim, na economia evangélica, como *ensinamento do Reino de Deus*, ou seja, em palavras pedagógicas e iluminativas: as parábolas, os milagres ou sinais de palavra e gesto de poder, enfim, a palavra que redime dos pecados, ou seja, o perdão.

É no contexto desta *conversão* da inteligência, e por analogia, que se pode ensaiar compreender a dimensão do mistério redentor da Paixão e Morte. O perdão do pecado supõe a consciência plena do mesmo e a vontade transfigurante que remete, donde que o ensinamento do arrependimento e perdão da falta se ligue com a consciência e vontade amorosa salvífica que está sumamente atenta em Jesus Cristo.

Liga-se, outrossim, através da palavra, como o nó da acção e da intenção, da realização da vontade (ainda que sofrendo, morrendo, ou aceitando a *Vontade* do Pai) e da noção do amor, ou do sentimento, também naquela inteligência do coração como é caracterizada universalmente na sensibilidade semita, a Eucaristia e a Cruz, como se patenteia na própria celebração litúrgica. A conversão implica o reconhecimento das faltas ao nível da acção do pensamento e da palavra — mas é a este nível último que se confessam na dimensão comunitária da Igreja e se compreende o carácter dialógico da relação redentora do Homem com Deus, mas também do Homem com o seu próximo e de Jesus Cristo em relação ao Pai. Tríplice determinação

⁹¹ É o que se deixa sintetizar no Prefácio galicano do Advento, quando se refere Cristo «*cujus veritas instrueret inscios, sanctitas justificarent impios, virtus adjuvret infirmos*».

A tríplice dimensão «peut fournir un cadre commode pour grouper et classer les multiples bienfaits que l'humanité doit au Fils de Dieu comme *illuminateur des intelligences* par la prédication de la vérité, *législateur des volontés* par ses préceptes et ses institutions, *sanctificateur des âmes par la grâce* et les sacrements». J. RIVIÈRE, art. «Rédemption», in: *ibid.*, col. 1914. Quanto ao sentido reflexo analógico na *triade psicológica*: cf. S. AGOSTINHO, *De Trinitate*, X, 12, 19, et passim.

da *palavra dialógica* que depois se pretendia ler como *reconciliação (re-ligio)* afinal, e *solidariedade* universal.

A palavra ganha um sentido relacional que antecipa uma certa compreensão que induz à experiência vivencial e promove o símbolo sempre disponível de uma Redenção universal, ligando pois ao Verbo re-criador, a Redenção como restauro, ou melhor, como Nova Criação, no *ἐσχατόν*⁹². É o símbolo da interrelacionalidade total, da solidariedade universal no projecto optimista segundo a natureza ontológica da *bonitas* divina, que se prefigura na ressurreição cósmica, na redenção da matéria, na sacralização do universo mesmo⁹³. Porém, a natureza orientativa e pedagógica deste símbolo, quando perdida, faz incorrer a linguagem na condição apocalíptica de um futurível, até impeditivo da assumpção humílima, mas dialogal e presente da redenção renovada do seu justo «aqui e agora»⁹⁴. O que, portanto, está em causa na linguagem da redenção é, em primeiro lugar, a necessidade da sua reconversão ao sentido devocional do pensar, como um acerto do ritmo temporal que lhe é próprio, e uma discriminação significativa adequada.

De facto, pode afirmar-se depois que a crítica à dimensão da linguagem, que hipostasia o acontecimento no símbolo escatológico pela linguagem que o faz recuar historicamente para a Paixão e Morte de Jesus Cristo, deve ser entendida como uma *tarifa ainda re-presentativa do discurso teológico*⁹⁵. Querer encontrar o significado último no evento histórico, ou na objectividade do passado, é divorciar

⁹² Cf. Cl. TRESMONTANT, *Init. à la Théol. Chrét.*, ed. cit., p. 632: «Raison (...) pour nous d'insister moins que ne le faisaient nos pères dans la foi, (...) sur l'aspect de restauration, reconstitution, retout au passé, dans l'oeuvre de la rédemption (...) Elle doit donc regarder en avant, vers l'avenir». «Ils étaient souvent moins sensibles que nous ne le sommes au fait que *la création n'est pas achevée, qu'elle se continue en ce moment même, ...*» (*ibid.* p. 631, sublinhados nossos). É a sensibilidade que está bem patente na Carta Encíclica do Papa João Paulo II, *Redemptor Homínis*, (trad. port., Lisboa, Sampedio, 1979), pp. 16 e segs.: § 8: «Redenção: renovada criação».

⁹³ Cf. *supra*, n. 87. Cf. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin*, in: «Oeuvres complètes», t. 4, Paris, Du Seuil, 1957, p. 121: «Qu'il nous soit permis, pour préparer le meilleur accès à nos vues définitives sur Milieu Divin, de venger et d'exalter celle que le Seigneur est venu revêtir, sauver et consacrer, la *sainte matière*».

⁹⁴ Cf. a perspectiva 'histórica' da escatologia de Urs von BALTHASAR, bem como já expressa em Claude TRESMONTANT, cf. *supra*, n. 92. Sobre o sentido «kairológico», cf. *infra*, n. 96.

⁹⁵ Vejam-se as «dualidades» na análise da fenomenologia temporal em R. Bultmann cf. críticas em Anton VÖGTLE, *Riveltzione e Mito*, ed. cit., Introd., pp. 40 e segs. Afinal, é a 'concepção' heideggeriana do tempo que está ainda suposta, desde *Sein und Zeit*, até «Zeit und Sein», veja-se nosso estudo: C. H. do C. SILVA, «O Mesmo e a sua indiferença temporal — O parmenidianismo de Heidegger, perspectivado a partir de «Zeit und Sein», in: *Rev. Portuguesa de Filosofia*, (Braga), XXXIII-4 (1977), pp. 299-349.

o cerne cordial da palavra que denota o nível de acesso fundamental em relação a esse evento exterior ou a esse acontecimento.

Ora, está por realizar o levantamento ontológico da condição de acesso compreensivo ao Acontecimento, *kairós* na aceção crucial da realidade redentora ⁹⁶. As categorias históricas de historicidade ou mesmo de historialidade (*Geschichtlichkeit*) não bastam para compreender a realidade *presente* desse acontecimento redentor, ou esvaiem-se como *Wiederholung*, ou comemoração simbolizante, etc. ⁹⁷. A presença sacramental e a actualidade disponível da redenção, supõem uma compreensão do ritmo ontológico do tempo do acontecimento, não como uma data entre outras, na série cronológica, nem como uma metafísica instância de um «agora» eterno, ou *sempre* indiferenciante ⁹⁸. Outrossim, o sentido de um tempo que acontece sempre renovado e sempre idêntico naquela mesma condição que confere ontologicamente a *crux*, a *coincidentia oppositorum*, de tempo e eternidade, mantendo em cada momento a história inteira nele misteriosamente absorvida ou subsumida ⁹⁹.

O Acontecimento redentor, para ser deste modo assinalado pela linguagem supõe a mudança de nível de consciência, a mutação não apenas lógica, mas antropológica e óptica que descubra a ordem cordial e o seu ritmo mais vibrátil, mais sensível, capaz de intuir no imediato de um acerto intelectual e amoroso o encontro com aquela dimensão diferencial do Acontecimento. Ele é *Ereignis*, con-juntura e «fazer uno», ou seja, encontro dialógico em que não há «dois» e uma

⁹⁶ Cf. o clássico estudo de O. CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung*, Zürich, Zöllikon, 1948²; sobre o tema do *καιρός* cf. G. KITTEL e G. FRIEDRICH, *Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament, sub nom.*

⁹⁷ Cf. *supra*, n. 95. De M. HEIDEGGER vejam-se ainda: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), in: *Gesamtausgabe* (II abt.: Vorlesungen 1923-44) (t. 24), Frankfurt, V. Klostermann, 1975, pp. 324 e segs.: «Zeit und Zeitlichkeit», § 19 e segs.

⁹⁸ Cf. a observação de M. BUBER, *Hasidism and Modern Man*, ed. e trad. M. Friedmann, N. Y., Horizon Pr., 1958, cit. *apud* M. FRIEDMAN, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, Chicago/London, Univ. of Chicago Pr., 1976³, pp. 141: «Man's work is enclosed in God's in such a way that each moment of redemption is perfect in itself as well as taking place in the time series of the world. These are not moments of 'a mystical, timeless now'. Each moment is filled with all time, for in it true presentness and the movement of history are united.» (sublicado nosso).

⁹⁹ Lembre-se a meditação agostiniana sobre o tempo e, ainda, a perspectiva da *coincidentia oppositorum* em Nicolau de Cusa. Cf. *supra*, n. 98. A esta luz teria, por certo, outra leitura bem mais aprofundante o sentido da tese irenista da redenção, como *recapitulação* (cf. S. IRENEU, *Adv. Haer.* V, 1, 1 (in: PG, t. VII, col. 1121, *et passim*)) da Criação inteira em Cristo. Cf. Cl. TRESMONTANT, *Init. à la Théologie Chrétienne*, ed. cit., p. 632: «Nous pensons bien plutôt, que l'humanité au commencement a été crée inachevée, imparfaite; (...). Vide, ainda J. RIVIÈRE, *Le Dogme de la rédemption — Étude théologique*, Paris, Gabalda, 1914, pp. 85 e segs.

relação (terceiro), mas a tríade interiorizada e vivida na própria inerência do mesmo¹⁰⁰.

Não se trata de um conjectura subjectiva, de uma transposição psicológica da realidade objectiva, mas de reconhecer que a ordem «geométrica» — relacional, que dicotomiza, deste modo, as dimensões do real, não capta o dinamismo profundo e a vibração do Acontecimento no seu ser mesmo. Ele não é objectivo, nem subjectivo, mas reside no horizonte ante-predicativo da linguagem expectante, e já assim cúmplice desse mesmo destino (do «Acontecimento» como «Re-velação»). O que está em causa não é *o que é o Acontecimento*, pois talvez sempre seja em última análise indizível e inútil «teima» contra o «Mistério», mas indicá-lo na sua mesma *transcendência*. Eis a dimensão quarta, ou quinta, dir-se-ia, em que o *lógos* se torna diferencial e incoativo de uma compreensão, que é, a um tempo, do que *foi* realíssimo e se dá no *agora* recorrente e fecundo.

É notório que na experiência visionária e nas revelações dos místicos a Paixão e Morte do Senhor não estejam na dimensão do já sido, mas da co-presença.

Porém, para a compreensão daquelas outras dimensões de consciência será necessário ter em conta uma nova ontologia, que não desconheça a vinculação experiencial do *pensar* e do *dizer*¹⁰¹.

Apenas a ordem cordial do amor permitirá uma linguagem capaz de assinalar o lugar e o tempo objectivo e realíssimo do Acontecimento redentor, como, aliás, se pode atestar no dizer afectivo-intuitivo dos grandes Mestres espirituais e teólogos medievais.

Nada permitirá substituir *na ordem da radicalidade vivencial* o encontro da alma orante e meditativa, do coração tangido pela benção ainda cordial do sentimento-inteligência dada pela Fé e pela Graça — numa palavra, pelo encontro com o «Sagrado Coração», com a Alma amantíssima de Jesus. Porém, é também legítimo que, *na ordem pedagógica do magistério eclesial*, nada permita reduzir o porte

¹⁰⁰ Sobre este sentido da linguagem do acontecimento como *Ereignis*, cf. nosso estudo, C. H. do C. SILVA, «O Mesmo e a sua indiferença temporal», in: *Rev. Port. de Filosofia*, XXXIII: 4 (1977), pp. 322 e segs. Noutra perspectiva, veja-se ainda Theodore KILIEL, «The Language of the Event: The Event of Language», in: J. SALLIS (ed.), *Heidegger and the Path of Thinking*, Pittsburgh/Louvain, Duquesne Univ. Pr./E. Nauwelaerts, 1970, pp. 85-104.

¹⁰¹ Poder-se-ia sugerir, por exemplo na distinção das ordens em geral, (correlativamente a St.º Agostinho ou ainda à experiência de muitos outros espirituais cristãos) uma detecção da ilusória condição de prosseguir com «l'esprit de géométrie» o que antes implica a finura («l'esprit de finesse») intuitiva e cordial («le coeur a des raisons que la raison ne connaît point»). Não se trata do subjectivismo romântico, mas da objectiva linguagem das funções discursiva-horizontal-científica, e intuitiva-vertical-religiosa da consciência.

dramático da palavra na sua extensão dilemática, na sua aporética geométrico-lógica, na sua própria oblação como exaustão racional: *Tudo dizer* na inteligência reflexiva da mente, e, entretanto, *tudo ter de silenciar* em oblação no silêncio de um outro *lógos* que é «inteligência sensível ao coração» — eis, o caminho da própria *Cruz* no dizer da Redenção¹⁰².

A *proposição*, o juízo, a competência decisória, a eficácia normativa, devém, segundo o lema do «renega-te a ti próprio, deixa tudo, e segue-Me»¹⁰³, na *atitude orante* que balbucia a prece da nossa infinda pobreza, a humildade de um contrito silêncio.

O que importa, pois, é libertar a linguagem das suas pseudo-seguranças e torná-la a aventura de um dizer mais fundamental e humilde. Não o discurso jurídico, que de um ou outro modo informou a explicitação teológica da Redenção, no seu próprio vocábulo, mas a poética de uma sua «escuta» mais originária e atenta.

Por outro lado, ter consciência de que o *sofrimento e morte*, como mistérios realizados no Acontecimento de Salvação, na Paixão e Crucifixão de Jesus Cristo, têm de ser vividos e não tanto acautelados por uma linguagem que *fale* deles.

No fundo, essa situação linguístico-pedagógica está na periferia e dirige-se mais à conversão preliminar das falsas vias, dada a sua constante interpelação da heresia, ou da heterodoxia¹⁰⁴. Em sentido mais central, importa fazer convergir e supor níveis graduados de uma linguagem que veícula à compreensão.

Enfim, tal linguagem não terá já a funcionalidade automática do associativismo exterior cultural, nem tanto mentalista teológico-conceptual, mas acompanhará (co-operará) com a Graça, ou com a inspiração espiritual, livremente, e não apenas em sua própria liberdade

¹⁰² Dizer da redenção, que é assim também uma redenção da Palavra, conversão da loquacidade facilitada (cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1927, I, § 35: «Das Gerede»), à ascese do que se diz, porque se sabe (cf. LANZA DEL VASTO, *Approches de la vie intérieure*, Paris, Denöel/Gonthier, 1962, pp. 18-19) ou se experimentou. Neste sentido cf. a referência semita da própria linguagem como «redenção»: Shmuel TRIGANO, *Le récit de la disparue — Essai sur l'identité juive*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 3 13 e segs.: «L'hébreu, langue de la rédemption et du retour. *Ibid.*, p. 315: «Ce passage d'une langue à l'autre, d'un discours à l'autre au sein de la même langue: L'hébreu le réalise par sa compréhension des termes du passage, son balisage de la voie, qui est celle de la création de Dieu, car la rédemption est impliquée dans la création: aussi s'accomplit-elle dans la teshu vah, c'est à dire le retour, la voie en sens inverse, dans l'imitation de Dieu, sur la même voie».

¹⁰³ Cf. *Mt.* 16:24; *Mc.* 8:34; *Lc.* 9:23.

¹⁰⁴ Foi, aliás, o destino histórico da evolução e fixação dogmática do ensinamento da Igreja, numa 'paráfrase' de S. PAULO, *1 Co.* 11:19: «δεῖ γὰρ καὶ αἰρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα [καί] οἱ δοκίμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν».

segundo a criatividade simbólica, mas na libertação-redenção pela via amorosa da palavra essencial: do filho por sua mãe, do Homem pela sua mesma Alma, ou do rogo ao Coração misericordioso e divino do «Pai, que está nos Céus». Não será, então, questão técnica filológica-filosófica e teológica da *redemptio* (no seu próprio termo), mas o confronto dramático com o ensinamento, cuja vivência tem de observar a disciplina do magistério eclesial das virtudes, e cujo significado dependerá da maturação daquele mesmo encontro vivencial.

Santa insegurança¹⁰⁵, do que salva, que se não procura doentia-mente, nem se evita por anulamento indiferente — eis o anúncio em Jesus Cristo da paixão e transfiguração da morte em vida. É a via da aceitação da suprema Vontade, que abdica pelo Amor de uma outra vontade n'Ele: é a via da própria *morte assumida*¹⁰⁶. E, neste sentido, compreende-se que a Morte de Jesus tivesse sido entendida como a *porta estreita* que conduz à Vida Eterna, unindo assim a palavra da parábola ao movimento parabólico da vida, já liberta de ídolos (ainda linguísticos), e que ousa *ser*¹⁰⁷.

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

¹⁰⁵ Mt. 6:28: «καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ πῶς αὐξάνουσιν οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νῆθουσιν (...). Cf. Thomas MERTON, *The New Man*, ed. cit., p. 151 e segs.

¹⁰⁶ Eis o sentido monástico-místico da *mortificatio*. Vide antes em S. PAULO, *Col.*, 3:5: «Νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη ...»; e *Heb.*, 9:14.

¹⁰⁷ Nesta 'porta estreita' está o símbolo retomável no acontecimento salvífico da 'transfixão' e 'revelação' do Coração de Jesus (cf. *Jn.*, 19:37), convertendo da palavra ainda exterior de uma «interpretação», à palavra vivida e inteligente da experiência. Veja-se, por exemplo, o belo texto de S. BOAVENTURA, *De perfectione vitae ad sorores*, c. 6, 2; (in: *Opera Omnia*, ed. Quaracci, t. VIII): «(...) sed totaliter per ostium lateris ingredere usque ad cor ipsius Iesu, ibique ardentissimo Crucifixi amore in Christum transformata, clavis divini timoris confixa, lancea praecordialis dilectionis transfixa, gladio intimae compassionis transverberata, nihil aliud quaeras, nihil aliud desideres in nullo alio velis consolari, quam ut cum Christo tu possis in cruce mori. Et tunc Paulo Apostolo (Gal. 2:19-20) exclames et dicas: *Christo confixus sum cruci. Vivo iam non ego, vivit vero in me Christus*».

Por tudo isto tem particular importância o presente simpósio, pelo modo como reaviva a devoção ao Sagrado Coração de Jesus, na qual se *centra* e *concentra* uma das dimensões mais profundas daquela interpelação de linguagem e da vivência teológico-espiritual e de renovação da tradição do mistério cordial e operante de salvação.