

LINGUAGEM E ANTROPOLOGIA: O DIÁRIO ESPIRITUAL DE SANTO INÁCIO

Peter-Hans Kolvenbach, S. J.
Prepósito Geral da Companhia de Jesus (Roma)

Resumo: Linguagem e Antropologia: o Diário Espiritual de Sto. Inácio de Loyola. O artigo tem em vista submeter o texto do Diário Espiritual de Santo Inácio à análise lingüística. Inácio sempre evitou deliberadamente instrumentos lingüísticos que pudessem transmitir uma idéia vaga que fosse da sua experiência espiritual; ao contrário, ele fez pleno uso de todos os recursos da linguagem comum. A dimensão mística do seu Diário é tanto mais notável. Para expressá-la, palavras e estruturas lingüísticas são insuficientes; algo de novo deve surgir em primeiro plano. Esse novo elemento se manifesta no uso do termo "loquela" que aparece inesperadamente no registro do Diário no Domingo, 11 de maio. Rodeado por um campo semântico de tipo musical, o termo é inserido usualmente dentro do tempo da celebração litúrgica. Para tentar traduzir essa "loquela", parece que Inácio busca fazer uso de todos os recursos da língua dirigindo-se a Deus e que a resposta de Deus é de natureza não-lingüística. A "loquela" e a "visita" divina são as únicas "respostas espirituais" que Deus concede a Inácio.

Summary: Language and Anthropology: the Spiritual Journal of St. Ignatius of Loyola. The article proposes to subject the text of the Spiritual Journal of St. Ignatius to linguistic analysis. Ignatius always deliberately avoided linguistic devices which would convey but a vague idea of his spiritual experience; on the contrary, he put to full use all the resources of common language. The mystical dimension of his Journal is all the more striking. To express it, words and linguistic structures fall short; something new must come to the fore. The new element is manifest in the use of the term "loquela" which shows up unexpectedly in the Journal's entry for Sunday 11th May. Surrounded by a semantic field of a musical type, the term is usually inserted within the time of liturgical celebration. The attempt to translate this "loquela", it would seem that Ignatius seeks to make use of all the resources of language in addressing God and that God's answer is of a non-linguistic nature. The "loquela" and the divine "visitation" are the only "spiritual answers" God grants to Ignatius.

Seria certamente difícil negar a evolução e o progresso das ciências humanas nas quais, evidentemente, deveria afirmar-se uma dimensão propriamente antropológica. Mas, prescindindo do fato de que cada ciência humana adotou sua própria antropologia, uma antropologia parcial e até parcializante, a obsessão de alcançar a exatidão científica, assim como a fascinação do formalismo acabaram por resultar, muitas vezes, na elaboração de um discurso metodológico no qual a humanidade do homem, longe de constituir o centro de referência, se encontra paulatinamente condenada ao desaparecimento. Essa é, com efeito, a evolução que se observa na ciência humana que toma por objeto o que há de mais humano, a saber, na lingüística geral, ciência da linguagem e das línguas.

Escolhendo estudar um grande texto espiritual, o *Diário Espiritual* de Santo Inácio¹, nós nos interrogaremos em que medida a aplicação de uma disciplina lingüística nos permite uma aproximação à humanidade do Fundador da Companhia de Jesus tal como se revela no relato de uma experiência espiritual, por meio de uma língua minuciosa, exata e original.

1. *Diário Espiritual de Inácio de Loyola*, trad. e notas Pe. Armando Cardoso, S.J., São Paulo, Loyola, 1977.

Numa primeira parte, será necessário examinar o projeto lingüístico em si mesmo, do modo com que se constituiu historicamente em função de alguns grandes autores. Em seguida, submeteremos o texto do *Diário Espiritual* a um estudo rigoroso da sua linguagem. Enfim, iremos nos perguntar se não há um ir além da linguagem em função do fenômeno que Santo Inácio denomina *loquela*.

1. Língua e palavra

Para fazer da lingüística uma ciência verdadeira, o projeto saussuriano não julgou indispensável efetuar nela a abstração do homem, pôr fora de circulação aquele que fala? E este esforço para afastar de vez da lingüística todo resquício antropológico levou um especialista desse domínio do saber a escrever que o lugar da lingüística é um saber condicionado por aquilo mesmo a respeito do qual o saber nada quer saber — o lugar, portanto, onde se unem a repressão mais eficaz e a mais aguda lucidez. E foi essa marginalização metodológica do locutor que permitiu — segundo a fórmula célebre do programa saussuriano — “estudar a língua nela mesma e por ela mesma”. Para ser justo com relação ao fundador da lingüística moderna, não se pode no entanto esquecer que, distinguindo “língua” e “palavra”, Saussure não pretendia limitar-se a uma lingüística da língua. Mas seu esforço concen-

trou-se de tal modo sobre as estruturas e mecanismos dessa última, sobre seus instrumentos e elementos de base, que não lhe foi possível senão entrever, num estudo curioso dos "anagramas", a extensão de uma lingüística da palavra na qual o sujeito falante não poderia mais esconder-se ou ser tido como ausente.

Aquilo que, na elaboração do plano saussuriano, era apresentado primeiramente como uma distinção entre língua e palavra, transformou-se assim, cada vez mais, em franca separação e até em oposição exagerada desses dois elementos. A lingüística geral conhece então a mesma evolução inelutável que teve lugar também em outras ciências humanas: o estabelecimento de uma ciência à custa de uma ficção. A lingüística, ciência da linguagem e das línguas, considera com efeito seu objeto como se nenhuma pessoa humana utilizasse as línguas para falar ou para se exprimir.

É sabido que, paralelamente a esse desenvolvimento da lingüística na Europa, era criada na América uma escola inspirada pela pesquisa dos etnólogos que tinham vindo à lingüística por necessidade, no seu desejo de descrever as línguas ameríndias. O procedimento ao qual tiveram eles de recorrer é, também ele, puramente formal: distribucionalista ou taxionômico; ele opera a segmentação da cadeia lingüística e a classificação dos elementos que daí resultam, não deixando, novamente, nenhum lugar para o homem que fala. O sentido que o homem dá à sua palavra é, assim, reduzido ao efeito de uma articulação regulada de elementos e categorias separados.

A reação a esse formalismo empírico da escola americana será a revolução chomskiana: abandonando uma ciência que se isola no domínio das formas puras e num puro inventário dessas formas, ela irá elaborar uma nova teoria geral da estrutura lingüística. Poder-se-ia esperar saudar aí uma volta da dimensão antropológica e, assim, uma volta da humanidade do homem. Mas, de fato, para abstrair da realidade da língua uma teoria lingüística que dê razão do funcionamento da maior parte das frases gramaticais conhecidas e emissíveis, a gramática generativa e transformacional renuncia ao exame de um *corpus* limitado, para apoiar-se sobre uma hipótese operatória que reflita a criatividade lingüística do homem. Recorrendo, curiosamente, a um ambiente que a teologia espiritual conhece bem, a saber, o ambiente de Port-Royal, a teoria generativa, ao menos num primeiro momento, concebe então o homem que fala como uma espécie de estrutura profunda elaborada e definida nos termos de uma lógica universal. Assim, como nota um especialista dos sistemas lingüísticos, a despeito da rejeição aparente das teorias anteriores, o paradoxo chomskiano apenas retoma, com novos meios, o paradoxo saussuriano.

Mas o homem passa infinitamente o homem: essa afirmação provém também do ambiente de Port-Royal e, mais exatamente, de Pascal. Assim, não obstante o juízo categórico segundo o qual a lingüística da língua e a lingüística da palavra são "dois caminhos que é impossível tomar ao mesmo tempo", os lingüistas hoje são cada vez mais obrigados a reconhecer, ao menos na *práxis* da sua ciência, que palavra e língua não podem constituir dois domínios perfeitamente autônomos. E isso mesmo se, na teoria que visa estabelecer uma coerência lingüística cientificamente, e até rigorosamente homogênea, aparece ainda largamente desconhecida ou decididamente rejeitada a interação do sistema da linguagem com o sujeito falante, o locutor, o homem que fala.

A partir da *práxis* da ciência, e sob o vocábulo bastante impreciso de "pragmática" foram desenvolvidos, a partir de então, vários estudos tendentes a recuperar os atos do discurso numa espécie de lingüística da palavra. Mas, obedecendo a um movimento pendular do qual a história das ciências oferece numerosos outros exemplos, e por um excesso de reação contra uma lingüística exclusiva da língua, essa lingüística da palavra esquece, por sua vez, que a palavra não é concebível fora do sistema da língua do qual ela é o exercício e que os textos, quaisquer que sejam — sejam embora textos espirituais — apresentam-se como um resultado codificado e não podem ser separados do código lingüístico do qual eles resultam.

É exatamente na polaridade entre a língua e a palavra que se situa a atividade criadora e operatória do homem dialogal, tornando o código lingüístico manifesto na palavra que ele pronuncia.

Acabamos de falar de separação entre a língua e a palavra. Ficou claro que separar o que no homem se deve apenas distinguir, leva a eclipsar a dimensão antropológica. Muitos estudos lingüísticos mostram, no entanto, que é possível evitar esse escolho como, por exemplo os estudos sobre o latim dos textos cristãos, para limitar-me a uma única categoria.

2. A linguagem no "Diário Espiritual"

Quando, no entanto, o lingüista abre um dicionário de espiritualidade para nele ler o artigo reservado à "linguagem dos espirituais" ele não pode evitar, por de formação profissional, classificar as contribuições que se oferecem à sua leitura no interior de uma lingüística da palavra, levando menos em conta os dados do

código lingüístico do qual resultam os textos espirituais. Essa linguagem não é imediatamente atribuída a uma testemunha que fez a experiência de Deus? Recorrendo logo de início ao caráter alegórico dos textos espirituais, à metaforização fatal, à metonimização inevitável, interessando-se pela função poética que se inscreve na linguagem dos autores espirituais sem que, entretanto, se faça dele um poema ou um texto literário, acaso não se renuncia rapidamente demais a definir a linguagem espiritual a partir das formas da língua e não se identifica de maneira demasiado imediata a especificidade de uma palavra espiritual com aquele que foi seu autor, simplesmente por ser ele um mestre espiritual?

Talvez algumas observações que me permitirei enunciar sobre o texto espiritual escolhido de propósito — o *Diário Espiritual* de Inácio de Loyola —, sem pretender resolver o problema aqui formulado, poderiam suscitar uma discussão e provocar eventualmente estudos ou pesquisas com competência maior do que aquela que este artigo pode atingir. Assim, o *Diário Espiritual* de Inácio propiciaria ao menos o pretexto necessário para chamar a atenção sobre alguns problemas que a antropologia dos mestres espirituais pode ter em comum com a lingüística geral.

A apresentação do *Diário Espiritual* será breve. Ele é constituído por dois cadernos autógrafos, um de 27 páginas, outro de 24; o primeiro contém notas que vão de 2 de fevereiro a 12 de março de 1544, o segundo contém uma nova série de notas que, articulando-se com a primeira, termina em 27 de fevereiro de 1545. Para redigir as *Constituições* da Companhia de Jesus, Inácio deve resolver então um problema que diz respeito ao regime de pobreza da nova Ordem religiosa; e sua busca de luz sobre esse ponto abrange todo o primeiro caderno.

Essa busca é acompanhada, na seqüência dos dias, por uma experiência mística que é testemunho, em Inácio, de uma perpétua receptividade da sua vontade à Santíssima Trindade pela meditação de Nossa Senhora, a maior parte do tempo em torno da celebração eucarística. Muitas edições, traduções e comentários bastam para testemunhar o quanto esse texto interessou à teologia espiritual. No nível da palavra, no entanto, o texto nada tem de alegórico; ele não adota a linguagem da núpcia espiritual. Sua função poética limita-se, de resto, a uma aliteração passageira — parte ou “puerta” (n. 31) — ou a estereótipos do gênero “música celeste” (n. 224). A língua, no sentido do código, não possuiria um interesse maior para captar o seu sentido?

Ora, alguns lingüistas, exatamente, já se interessaram pelos fatos de língua que esse texto espiritual contém. O sistema de fonemas

e morfemas, as estruturas sintática e semântica que o sustentam estão ligadas ao sistema da língua castelhana em evolução; mas as numerosas oscilações e variações refletem a singularidade de um autor cuja língua de origem é também o basco e cujo trabalho apostólico se exprime na língua italianizante de Roma. Por outro lado, os recursos à língua latina como, por exemplo, “loquela” (n. 221) ou um “Dominus scit” paulino (n. 65) ou ainda o uso de certas distinções escolásticas como “mediate vel immediate” (n. 102) esforçando-se por exprimir mais exatamente a natureza de uma visão da Trindade, ou a enigmática expressão “ad utramque partem” (n. 91), sem esquecer um certo número de citações litúrgicas, mostram que o mesmo autor teve acesso à teologia espiritual por meio da língua latina. Esse carácter fortemente idioletal do *Diário* de Inácio é reforçado pela acumulação de frases nominais, de participios presentes e de infinitivos (juntos eles constituem mais de 70% do material verbal), cuja ligação sintática é frequentemente assegurada pelas conjunções do jargão escolástico.

Vê-se que Inácio não desconhecia o torrão nativo da linguagem. Para traduzir lingüisticamente sua aventura mística, para dizer o indizível, ele não deseja assegurar-se o domínio da língua pela subversão das suas leis. Se o leitor do *Diário* abstrai de uma aliteração do gênero “(Nossa Senhora) que é a parte ou a porta de uma graça tão grande” (n. 31), ele não conseguirá detectar em outros lugares recursos claros à função poética que, no entanto, é julgada por alguns indispensável à evocação da experiência mística.

Todos os fatos de língua no *Diário Espiritual* de Inácio são perfeitamente identificáveis e encontráveis como elementos normativos ou variáveis de um sistema lingüístico dado. Por conseguinte, se tantas frases desse *Diário* não nos fornecem abertamente a informação que elas veiculam, é porque nos faltam os referentes ou as conotações necessárias para que nós possamos co-produzir o seu sentido. Inácio é consciente dessa dificuldade de leitura; mas convém lembrar-se de que ele escrevia esse diário íntimo sobre ele mesmo e para ele mesmo. Eis por que também o manuscrito do *Diário* registra na margem do texto um certo número de sinais não-lingüísticos — grafemas em forma de dois traços, de cruces, de sublinhados, dos quais Inácio não comunica a chave de interpretação.

Só essa razão, intimamente ligada à compreensão do próprio texto, basta para impedir diversas páginas do *Diário Espiritual* de nos comunicar toda a informação que delas teríamos esperado. Assim, no dia 21 de fevereiro de 1544, depois de ter recebido consolação e alegria, Inácio escreve: “Parecia-me tão importante resolver esse nó ou esse algo, que eu não terminava de dizer-me,

falando de mim mesmo: quem és tu?" (n. 63). Nessa frase, a ausência do referente — trata-se do problema trinitário ou da incerteza a respeito da confirmação da sua decisão em matéria de pobreza? — e o desaparecimento de uma conotação exata — esse "algo" — tornam a nossa leitura incerta. Mas não foi Inácio que quis deliberadamente tornar enigmática sua língua. Ao contrário, as numerosas rasuras que contém o manuscrito provam seu esforço constante para dizer a si mesmo o mais claramente possível o indizível da sua experiência mística.

Com efeito, longe de acreditar que é necessário romper o mecanismo lingüístico e abandonar o comunicável para dizer verdadeiramente a experiência mística — segundo o princípio de que "toda verdadeira linguagem é incompreensível" — Inácio sente a necessidade de traduzir com os recursos da língua as "visitas" (n. 127) da Santíssima Trindade. Daqui resulta para ele uma luta em vários níveis. E primeiramente uma dificuldade, ou mesmo uma impossibilidade experimentada de consignar por escrito sua experiência mística. Assim, escreve ele na sexta-feira, 15 de fevereiro de 1544: "Na consagração ela (Nossa Senhora) fazia-me compreender que sua carne está na do seu Filho, com tão grandes inteligências que isto não se poderia escrever" (n. 31).

Uma semana antes, no entanto, Inácio tinha experimentado uma tal satisfação pela maneira com que tinha descrito uma visão — marcada com um traço duplo — que, em seguida, confessava: "Relendo isso e verificando que era fiel, veio-me uma nova devoção, não sem lágrimas nos olhos" (n. 9). Mas, alguns dias mais tarde, a luz é tão ofuscante e o benefício recebido tão grande que "não se podem exprimir" (n. 21).

Algumas vezes Inácio confessa a si mesmo uma espécie de desespero com relação à escritura: "Sentindo o Filho muito propício para interceder, e vendo os Santos de maneira tal que isso não se pode escrever, como também não se podem exprimir as outras coisas" (n. 27). A razão dessa impossibilidade não é, certamente, a própria língua, mas a inteligência do mistério da Santíssima Trindade, que ilumina o espírito de uma maneira tal que sua expressão vai além das possibilidades de toda uma vida de estudos (n. 52). Assim, Inácio não pode "encontrar nem memória nem entendimento para explicá-las ou descrevê-las (as inteligências)" (n. 185). Mas, até o fim ele se recusa a recorrer à subversão da língua para comunicar o caráter inapreensível do mistério da Santíssima Trindade.

Esse respeito e essa confiança com relação à língua são confirmados por outro fenômeno espiritual mencionado no *Diário* de Iná-

cio. As visitas da Santíssima Trindade fazem-no “muitas vezes perder a palavra” (n. 72), mas não a destroem. Em todos os casos em que Santo Inácio usa a expressão “perder a palavra”, ele evoca a maneira pela qual “se entretém” com uma pessoa divina, por exemplo o Espírito Santo, por meio da “palavra” litúrgica da eucaristia (n. 14). Durante a celebração eucarística uma coisa à qual ele adere de boa vontade é “abster-se de falar quando era possível” (n. 7); mais freqüentemente, no entanto, acontece-lhe não poder “tomar a palavra sem perdê-la, com muitas inteligências espirituais” (n. 27). No dia 17 de fevereiro de 1544 Inácio anota que perdeu freqüentemente a palavra, “sobretudo durante toda a longa epístola de São Paulo que começa pelas palavras *libenter suffertis insipientes*” (n. 40). Tratava-se, sem dúvida, do domingo da Sexagésima. O fenômeno que evocamos não é jamais tratado por Inácio de maneira sistemática; mas o que ele nos diz a seu respeito parece levar a uma alternativa: ou a visita da Santíssima Trindade se efetua na palavra, ou então ela faz perder essa palavra.

No dia 14 de fevereiro, Inácio menciona os dois modos de visita, sem comentário algum: “Freqüentemente, não podendo tomar a palavra sem a perder, com muitas inteligências espirituais. Encontrando grande acesso junto do Pai para nomeá-lo como se o nomeia na missa...” (n. 27). No dia seguinte uma “doçura interior” é sentida, “pronunciando o nome do Pai Eterno” (n. 28). E justamente, em razão da visita que se efetua na palavra — “a cada palavra para nomear Deus *Dominus*” (n. 164) — Santo Inácio exclama no dia 22 de fevereiro: “Não sou digno de invocar o nome da Santíssima Trindade” (n. 64).

Depois que, em La Storta, o Pai pôs Inácio “com o Filho” (n. 67), é normal que o nome de Jesus ocupe um lugar particular na palavra que “visita” a Santíssima Trindade. Esse nome “imprime-se de tal maneira em mim” (n. 68), escreve ele, que parece suscitar no dia 23 de fevereiro “uma palavra e um movimento intenso vindo de dentro” (n. 69). No dia seguinte, “a representação do nome de Jesus perdura” (n. 71), com “respostas espirituais” (n. 72). O que não era dito a propósito do nome do Pai é dito então a propósito do nome do Filho. Este, por meio da palavra, “comunica-se” com Inácio (n. 73, 76). E a palavra que Inácio pronuncia na liturgia se transforma em palavra de Jesus: o *Confiteor Deo* de Inácio adquire, no evangelho do dia (n. 71), a plenitude do *Confiteor tibi* de Jesus. Por conseguinte, quando Inácio diz sua oração ao Pai, é Jesus que não somente a apresenta, mas ainda a acompanha (n. 77). Desta maneira, e também nas palavras que não pertencem à liturgia, Inácio recebe visitas da Santíssima Trindade (n. 178).

Quanto mais a Santíssima Trindade é alcançada por Inácio como o Todo, tanto menos, parece, a visita “desce até a fórmula do texto

litúrgico: “Tanto mais tinha eu a impressão de uma visita interior que acontecia entre a morada lá do alto e a fórmula” (n. 127). Em lugar de descer até a palavra, a visita torna algumas vezes difícil pronunciar pura e simplesmente as primeiras palavras da missa (n. 101). Mas, durante a Missa, a visita significa muitas vezes “a perda da palavra” (n. 166).

3. A presença da “loquela”

É aqui que se faz necessário considerar o problema posto pelo uso do termo “loquela”, vocábulo que aparece de maneira inesperada no *Diário Espiritual* na data do domingo, 11 de maio. “Loquela” pertence claramente à celebração litúrgica da Eucaristia (n. 221). Mas o termo aparece durante alguns dias consecutivos até 28 de maio, para desaparecer em seguida, enquanto a perda da palavra continua a figurar nas notas espirituais de Inácio (n. 308, 367, 414, 416). Parece certo que se trata, com a “loquela”, de um fenômeno novo. Com efeito, o termo não é traduzido, como que a indicar a estranheza do fenômeno. Segundo a interpretação do P. Louis Beirnaert, “é sem dúvida a locução da oração eucarística que se torna ‘loquela’ quando as significações se desvanecem para deixar lugar à voz e às modulações dos significantes no vazio do silêncio do Outro. Inácio é habitado pela dimensão dos significantes, aquela que está voltada para o vazio do Outro, ao invés da dimensão que orienta para as significações”.

Portanto, há sem dúvida recurso a um termo técnico, novo no *Diário*; de mais a mais, esse termo não aparece senão num período determinado de dias; e está rodeado por um campo semântico de tipo musical: harmonia (n. 222), música celeste (n. 224), sonoridade (n. 234). Enquanto as visitas da Santíssima Trindade na palavra são perturbadas por pessoas que falam (n. 107, 144), a “loquela” é atrapalhada por “alguém que assobia” (n. 227). O mais importante, lingüisticamente falando, é, no entanto, o fato de que Inácio busque inserir essa “loquela” na palavra por meio da dupla articulação: “Eu me comprazia demasiado no tom da loquela, quanto à sua sonoridade, sem prestar a mesma atenção à significação das palavras e à loquela” (n. 234). A “visita espiritual”, para a qual esse esforço explicitamente apela, não pode “ensinar” ou “instruir” Inácio da parte de Deus sem que nela seja recebida “uma palavra”. Separar o sentido do som e apegar-se somente à sonoridade não pode ser senão uma tentativa do mau espírito (n. 234). Não é a primeira vez que Inácio acolhe “um novo sentimento, uma nova devoção” (n. 127) “dada divinamente” (n. 221). A “loquela”

parece assim situar-se entre a morada de Deus lá no alto e a fórmula (n. 127) da liturgia eucarística (n. 221). De qualquer maneira, as duas experiências, a de 7 de março e a do mês de maio, têm em comum o fato de que Inácio como um "in-fans" (alguém que não sabe falar) — "ego sum puer" (n. 127) — acolhe uma palavra que pode assim descer gratuitamente na palavra litúrgica (n. 127).

A "loquela" e a visita espiritual que descem na "fórmula" são as únicas "respostas espirituais" (n. 72) registradas pelo *Diário Espiritual* de Inácio, se limitarmos nossa análise aos fenômenos lingüísticos. Doutra parte, o dispositivo dos pronomes pessoais no *Diário* não deixa dúvida quanto ao modo de proceder dialogal no qual Inácio se exprime. Ao contrário da narração autobiográfica, que é escrita na terceira pessoa — ele, o peregrino —, o *Diário* funda-se nitidamente na primeira pessoa, apoiado por construções nominais: "Eu sentia em mim o desejo de não me levantar" (n. 38). Por outra parte, são raras as passagens em que a segunda pessoa é explicitamente nomeada para completar o diálogo. Uma vez, Inácio responde ao tentador: "Em teu lugar" (n. 151). Uma vez Inácio interroga-se a si mesmo: "Quem és tu?" (n. 63). Duas vezes interroga o Senhor: "Aonde queres levar-me, Senhor?" (n. 113); "Senhor, para onde vou?" (n. 114). E duas vezes ainda suplica ao Senhor: "Confirma-me" (n. 53); "Dai-me a humildade amorosa" (n. 178). Mas nunca aparece um "tu" dirigido por Deus a Inácio. Portanto, a "visita" da Santíssima Trindade não é de ordem lingüística, a menos que se aceite, por um abuso de linguagem, que "tudo é linguagem". Ao contrário, nas 165 vezes em que Inácio recebe o dom de lágrimas num espaço de 40 dias (de 2 de fevereiro de 1544 a 12 de março de 1544), elas constituem a resposta do Espírito, a visita da Santíssima Trindade. Tudo se passa como se Inácio se esforçasse por explorar todas as possibilidades da língua para começar o enunciado da sua frase, e como se Deus não oferecesse sua resposta senão acabando essa frase de maneira não-lingüística, levando à plenitude a língua da *koinonía* com o ser: "Somente àquele que venera o Verbo são dados a palavra e o discurso" (S. Gregório de Nazianzo, O., 41, 1).

Foi de propósito que não incluí nessa reflexão sobre a língua enquanto tal a dimensão propriamente semântica do *Diário Espiritual* de Inácio. Com efeito, é raro que essa dimensão escape à erudição e à competência dos especialistas da teologia espiritual quando eles co-produzem o sentido do texto que perscrutam. Uma pesquisa exaustiva do material semântico deste *Diário Espiritual* levaria certamente a descobertas importantes. E dentro em pouco elas serão favorecidas intertextualmente pelo levantamento sistemático que os computadores estão prestes a realizar, de

todo o material lexical das cartas de Inácio; esperamos poder tornar disponível esse levantamento por ocasião do ano inaciano (1990-1991).

Conclusão

Concluindo esse estudo, gostaria de remeter a uma passagem do livro do *Gênesis* no qual, durante séculos, tanto a teologia espiritual como a lingüística reconheceram seu lugar de origem. É o momento solene em que o Senhor Deus conduziu os animais ao homem "para ver como ele os nomearia" (Gn 2, 19). Uma rápida comparação com a passagem paralela do Corão leva a reconhecer no livro das origens a autonomia concedida ao homem no emprego da sua linguagem por meio das línguas. No entanto, para o Corão (Corão, II, 29) o homem se contenta com nomear os animais com o nome que Deus lhe ensina. Esse versículo corânico, de modo algum satânico, funda a origem divina da língua árabe até nossos dias.

Mas, se se concede à antropologia todo o valor de uma autonomia reconhecida, cabe ao mestre espiritual testemunhar que essa mesma autonomia é inteiramente recebida; porque a humanidade do homem transcende o conhecimento e a consciência que o homem pode adquirir dela e nem seu fim nem sua origem podem ser produzidos unicamente por ele.

Tal tomada de consciência, da qual Santo Inácio foi para nós uma testemunha privilegiada, longe de impedir a constituição das ciências exatas e das ciências humanas segundo leis científicas que lhes sejam próprias, convida somente essas ciências autônomas a reconhecer sua dependência com relação ao homem, abrindo com isso o espaço para uma verdadeira antropologia e igualmente, assim, sua dependência com relação ao Senhor do homem. Desta sorte, se a humanidade do homem permanece a abertura de toda pesquisa científica, a ciência escapará dos seus fechamentos suicidários e narcisistas.

(Tradução do francês de Henrique C. de Lima Vaz)

Endereço do autor:
Borgo Santo Spirito, 5
00195 — Roma — Itália