



A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA À LUZ DO CONCEITO DE CORAÇÃO

**AULA INAUGURAL NA ABERTURA DO ANO ACADÊMICO NA
FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA DE BELO
HORIZONTE 1º DE MARÇO DE 2016**

Juvenal Savian Filho

Gostaria, em primeiro lugar, de agradecer, nas pessoas dos Profs. Drs. GP. Álvaro Mendonça Pimentel e P. Delmar Cardoso, à toda a comunidade da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, pelo gentil convite para pronunciar esta aula inaugural. Para mim é uma ocasião de grande alegria poder partilhar com essa comunidade um pouco do que vai em meu espírito, pois, desde o início de meus estudos filosóficos e teológicos até hoje, a FAJE é uma referência essencial para mim, embora eu nunca tenha estudado aqui. O que se faz aqui na FAJE vai muito além dos seus muros. Não posso deixar de evocar o P. Lima Vaz, cujos escritos me orientaram e me orientam em muitos sentidos, como também o P. João Mac Dowell e o P. Delmar, com os quais tenho estreitado laços de amizade e diálogo nos últimos anos. Poderia mencionar ainda vários outros jesuítas e leigos ligados à Companhia de Jesus, importantes em minha formação, mas prefiro não fazê-lo para não ser injusto com alguém cujo nome eu possa esquecer.

Ao mesmo tempo, porém, pronunciar esta aula é um desafio de não pouca monta para mim. Não foi sem certa dose de temeridade que aceitei, pois a admiração que sinto pela comunidade da FAJE é proporcional à consciência de que não tenho grandes novidades a apresentar aos senhores. Espero, no entanto, que ao final de minha apresentação a decepção não seja grande demais.

É, então, em um misto de emoção e de desejo de partilha intelectual que pronunciarei esta aula. Quando o P. Delmar, em 2015, fez-me gentilmente o convite em nome do P. Álvaro, logo pensei em construir uma apresenta-

ção que pudesse dizer algo tanto aos estudantes e professores de filosofia como aos de teologia. Decidi concentrar-me, então, no tema da experiência religiosa, sob o aspecto do conceito de coração¹.

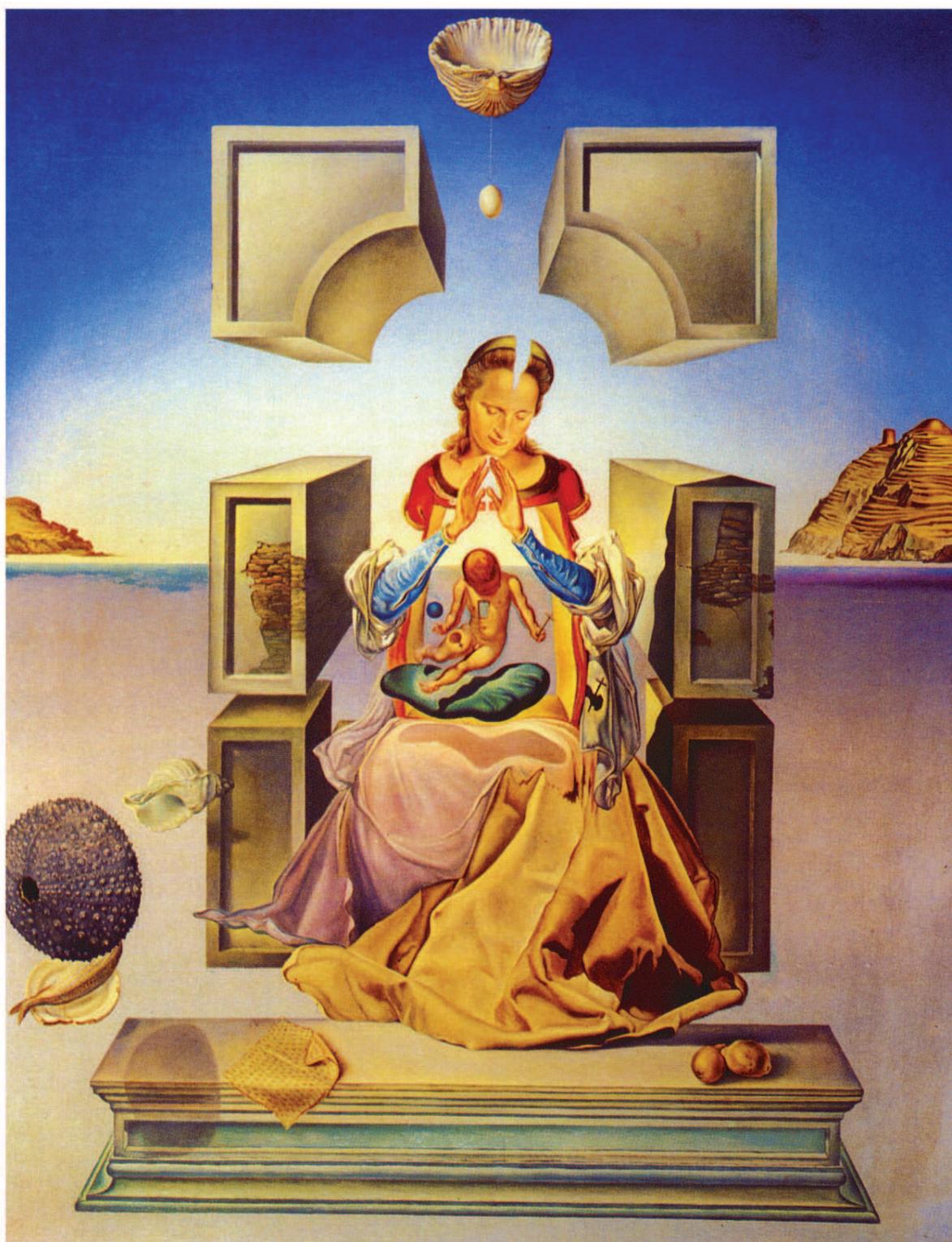
Falarei de experiência religiosa em um sentido amplo, referindo-me à existência individual e coletiva vivida segundo o sentimento religioso (sentimento entendido aqui como apercepção de valor). Nas religiões em geral, em particular no cristianismo, que se põe em continuidade com a tradição judaica e em diálogo com a tradição helênica, o conceito de experiência comporta sempre, mesmo implicitamente, a ideia de relacionamento interpessoal com o ente divino, que se apresenta sob o véu do “mistério”². Especificamente quanto à noção de experiência, penso aqui na relação ativa que se estabelece entre a consciência e o fenômeno, na esteira do que a etimologia de *experiência* parece conter: seja pelo latim *experientia* como pelo grego *empeiria*, fala-se de tentativa e de comprovação ou de assegurar-se por um circunenvolver do objeto por todos os lados. Isso permite libertar a experiência não só de um caráter meramente sensível, mas também do vazio das formas puramente racionais. Trata-se de afirmá-la como correspondente à percepção em geral e à expressão ou linguagem de uma presença, ao modo do que Tomás de Aquino sintetizou no capítulo 59 da *Suma contra os Gentios*, em continuidade com o que fizera Aristóteles em *De Anima* III, 430a4, e que poderia ser expresso pela fórmula: “o inteligente em ato é o inteligível em ato”. Como lembra P. Lima Vaz, essa aparente tautologia oculta uma intuição forte: a presença que se manifesta na experiência não ocupa a consciência ao modo de um objeto que invade um espaço vazio, mas ocorre à medida que a consciência acolhe tal presença e, de certo modo, identifica-se com ela, de maneira que conhecer não será apenas reproduzir algo exterior, mas um voltar-se da consciência sobre si mesma. Donde a dificuldade de falar de experiência sem uma forma de expressão do objeto pelo sujeito; donde também, no entanto, a possibilidade de falar de experiência de Deus ou experiência religiosa, quer dizer, experiência em que o mistério divino apresenta-se como objeto³.

Para introduzir o conceito de coração, proponho partir da observação de um quadro de Salvador Dalí (1904-1989), o *Primeiro Estudo para a Madona de Port-Lligat*, de 1949:

¹ Embora minha especialidade acadêmica seja o pensamento medieval, o tema da experiência religiosa no mundo contemporâneo interessa-me sobremaneira. A propósito, o texto desta aula é uma versão que explora de modo diferente alguns elementos de um estudo que será publicado em breve no volume *Filosofemas II*, organizado por Rita Paiva e Jamil Iskandar, pela Editora da Unifesp, sob o título *O conceito de coração e a experiência religiosa como estilo: exercícios de historiografia filosófica em torno das relações entre intelecto e vontade*.

² O termo *mistério*, aqui, é tomado não para designar algo incognoscível, mas algo que só pode ser conhecido parcialmente e que, embora conhecido em certa medida, sempre pode ser conhecido mais e melhor.

³ Cf. LIMA VAZ, H. C. *Escritos de Filosofia. Vol. 1 – Problemas de Fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986, pp. 159-256.



Primeiro estudo para a *Madona de Port-Lligat*, 1949, Salvador Dalí
Óleo sobre tela, 48,9 x 37,5 cm
Marquette University Committee on the Fine Arts, Milwaukee (Wisconsin), Estados Unidos

Chama a atenção neste quadro o fato de que, retratando uma *madona* e, portanto, o amor cultivado entre o infante Jesus e a Virgem Mãe, oferecido a toda a Humanidade, Salvador Dalí dá destaque ao lugar do coração tanto do menino como da mãe, sem, porém, pintar o músculo cardíaco. No lugar do coração de ambos há um vazio, que, aliás, pode incomodar o olhar de quem depara com essa pintura pela primeira vez. Dalí faz o olhar dos espectadores fixar-se no espaço do coração – ele é o centro do quadro –, mas encontrando aí apenas o vazio. Mesmo o coração da mãe é marcado pelo vazio, pois, embora o menino apareça em primeiro plano, o fundo indeterminado que faz o menino flutuar intriga e pode até parecer estranho. É, porém, dessa estranheza que pretendo partir.

Sabe-se⁴ que Salvador Dalí, no final da década de 1940 e início de 1950, encontrava-se assombrado pela física atômica, bem como pela vertiginosa complexidade das desintegrações. Por essa razão, o vazio do coração de Jesus e de Maria e a ausência de solidez do quadro todo certamente podem ser tomados como os temas estruturantes da versão de 1949 da *Madona de Port-Lligat*. Nada revela um fundamento estático; praticamente nada se toca. Todavia, também se sabe que Dalí, no mesmo período, vivia um forte sentimento religioso. Michel Tapié (1909-1987), crítico de arte, músico, pintor e escultor francês, amigo de Dalí, afirma ter havido uma reviravolta no espírito do pintor nesse período, levando-o a declarar: “Como faziam os pintores do Renascimento, passo da arte profana à arte religiosa”⁵. Não foi por acaso que, depois do estudo de 1949, Dalí produziu uma série de madonas, embora, a meu ver, nenhuma das subsequentes pareçam tão impactantes como a primeira.

Michel Tapié explica ainda que o editor da revista *Les Études Carmelitaines* havia convidado Dalí a escrever alguma coisa para o número especial de 1950, dedicado ao coração. Dalí aceitara escrever um texto sobre a física do coração, mas como não conseguiu concluí-lo a tempo, autorizou a revista a publicar uma breve nota do amigo Michel Tapié para apresentar justamente o Primeiro Estudo para a *Madona de Port-Lligat*, que o artista acabava de terminar.

O tema da desintegração marca o quadro, em continuidade com a física atômica e a desconstrução dos sólidos, mas seu sentido é completado com um caráter religioso, pois o motivo é o amor da madona e seu filho. No entanto, se posso acrescentar uma pedrinha no edifício desse debate, eu diria que é possível especificar ainda mais o sentido do quadro e dizer que ele se trata do coração como órgão de percepção do ser divino. Ainda que Dalí não tenha pintado o músculo cardíaco, ele pintou o coração.

Iniciemos por uma rápida visão do conjunto do quadro. É muito provável que o Primeiro Estudo para a *Madona de Port-Lligat* seja uma desconstrução do quadro de Piero della Francesca (1415-1492), intitulado *Sacra Conversazione*, de 1472:

⁴ Cf. M. Tapié, “À Propos de la Madone de Port-Lligat de Salvador Dalí”. *Le Cœur – Les Études Carmelitaines*. N^o 29, Paris: Desclée de Brouwer, 1950, p. 286.

⁵ Cf. idem, *ibidem*.



Sacra Conversazione, 1472, Piero della Francesca
Óleo sobre madeira, 248 x 170 cm
Pinacoteca di Brera, Milão, Itália

Conta-se⁶ que Dalí ficou profundamente chocado com a explosão da bomba atômica no Japão e quis atualizar o quadro de Della Francesca implodindo-o. Assim, tudo é volátil no quadro de Dalí: a mãe e o menino flutuam, embora sejam bastante concretos; o pórtico, composto de seis blocos, apresenta regularidade e acabamento em quatro deles, mas dois são marcados por uma corrupção da superfície, permitindo ver as estruturas de pedra no interior. A regularidade do conjunto de quatro blocos pode ser lida como um sinal do espaçotempo: o número quatro, em diferentes narrativas⁷, representa a dimensão material situada na duração temporal (as três dimensões do volume, quer dizer, a altura, a largura e a profundidade, coordenam-se à unidade do tempo); evoca, ainda, como na simbologia bíblica, os quatro pontos cardeais, os quatro rios que nutrem o Éden, os quatro ventos que Ezequiel invoca sobre as ossadas (a totalidade dos ventos) e, enfim, os quatro seres do Apocalipse, sinal de que o ser divino domina o mundo. Por sua vez, os dois blocos que restam, marcados pelo desgaste do reboco, revelam o efeito da conjunção da matéria com o tempo. Nesse pórtico que testemunha a contingência de tudo estão a eterna juventude do menino e a beleza de sua mãe, revelando a presença, no espaçotempo, de algo que não se sujeita a ele, mas o transpassa (transcende) e o transfigura.

Na mobilidade de todos esses elementos, mesmo a soleira, que aparentemente representaria enfim algo de sólido e fixo, está suspensa; e o está tanto quanto, no alto, entre a virgem e uma concha, encontra-se um ovo preso por um fio (que pode ser de água). A sobreposição dessas simbologias reforça a ideia contida na maternidade da Virgem: o cosmo é marcado por fecundação, origem, movimento, vida⁸. Durante séculos, representou-se o

⁶ Cf. André Bouguéneq, "La Symbolique de la Madone de Port Lligat". In: *Matière = Esprit = Science*. S.d. Site. Texto disponível em <http://www.matiere-esprit-science.com/pages/brevs/portlligat.htm> (Acesso em: 27 fev. 2016); Isabel Maurer Queipo, "Défir = Désir: Mystik, Hysterie und Paranoia bei Salvador Dalí". In: MAURER QUEIPO, I. & RISSLER-PIPKA, N. (orgs.). *Dalís Medienspiele. Falsche Fährten und paranoische Selbstinszenierungen in den Künsten*. Bielefeld :Transcript, 2007, pp. 129-156 (brochura); Jean-Michel Mendiboure, "Les Espaces Utopiques de la Peinture de Salvador Dalí". In: *HAL – HyperArticles en Ligne*. s.d. Site. Texto disponível em <http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00951332> (Acesso em: 27 fev. 2016).

⁷ Por exemplo, a respeito da relação pitagórica entre a *tetráktys*, a dezena e o triângulo equilátero perfeito, cf. o estudo clássico de A. Delatte, "La Tétraktys Pythagoricienne". In: *Études sur la Littérature Pythagoricienne*. Paris : Honoré Champion, 1915, pp. 249-268. Cf. também DORNSEIFF, F. *Das Alphabet in Mystik und Magie*. Leipzig & Berlin: Teubner, 1926.

⁸ Há uma segunda versão do quadro, de 1950. O ovo também é suspenso entre a concha e a cabeça da virgem, representando uma fecundidade que só é possível na união explícita entre dois mundos: o da imensidão ou infinito (o mar na concha) e o da finitude fecundada pelo infinito (o ovo). A explosão do ovo é a explosão do ser, na conjunção de infinito e finito

universo por meio do ovo cósmico. Aliás, Dalí parecia evocar frequentemente a seguinte linha genealógica para a simbologia do ovo: a monja Hildegarda de Bingen (século XII), o matemático e astrônomo JohhDee (século XVI), Paracelso (sécs. XV-XVI), que falava explicitamente do céu como concha que separa o mundo e o céu divino, tal como a casca de um ovo⁹, e o poeta William Blake (século XIX).

Justamente a ideia de fecundidade, revelada no amor do menino e sua mãe, tira a atenção da periferia do quadro e atrai o olhar para o seu centro: aí, porém, também há desintegração, pois os elementos que compõem o centro do quadro não se tocam. No entanto, a meu ver, o centro não é formado por um vazio. Que no lugar do coração da mãe não haja propriamente o vazio, é fácil de perceber, pois o menino ocupa esse lugar. Mas que o lugar do coração do menino também não esteja vazio, é possível ver pelo fato de que o olhar dos espectadores não se desvia dele. Mesmo não encontrando “nada”, nosso olhar pode entreter-se com os elementos da periferia do quadro, mas sempre retorna para o peito do menino. Podemos, por exemplo, fixar-nos na sombra do globo terrestre, que plaina sobre a mão direita do menino, mas logo voltamos para o recorte “vazio”. Podemos ainda prestar atenção na cruz e em sua sombra, ou mesmo no pórtico, na mãe, no fundo sem fundo do quadro; todavia, há um movimento irresistível que leva sempre para o recorte no peito de Jesus.

Esse movimento, a meu ver, é uma forma de pintar o coração, pois aponta para o centro da vida humana como espaço habitado por um mistério que atrai. Tal centro é a própria vida divina, pois o menino é Jesus, homem-Deus. Por isso mesmo, esse quadro de Dalí é uma obra que exprime a experiência religiosa, pois situa Deus no coração de tudo. É pela atenção ao centro da vida ou ao centro do cosmo que eu gostaria de tomar aqui o quadro de Dalí como ocasião para lembrar a pertinência e talvez mesmo a urgência de pensar a experiência religiosa sob a perspectiva do conceito de coração.

pela qual o divino atravessa o profano. Na versão de 1950, o coração do menino contém um pão, referência à simbologia eucarística do alimento para a vida do mundo, e a face da virgem reproduz mais claramente o rosto de Gala, esposa de Dalí, em paralelismo explícito com o quadro *Leda Atômica*, de 1949, no qual o artista representou-a como Leda, a quem Zeus teria seduzido sob a forma de cisne. Leda deu ao mundo o ovo do qual nasceram os dióscoros Castor e Pólux e as irmãs Helena e Clitemnestra.

⁹ Cf. ROOB, A. *Alquimia e Misticismo – O Museu Hermético*. Trad. Teresa Curvelo. Lisboa: Taschen, 1997, p. 118.

Mesmo que a personalidade de Salvador Dalí fosse “difícil”, como dizem alguns de seus críticos (por ter sido demasiadamente extravagante, afetivamente complicado e excessivamente interessado em dinheiro e glória), isso não diminui em nada o fato de ele ter trazido para o núcleo da arte moderna um tema religioso de primeira grandeza: o incondicionado habita o coração humano e o centro do universo. Se o coração da Madona já não é vazio, o coração do menino o é menos ainda: em vez de vazio, presença que atrai; em vez de nada, excesso que a tudo plenifica. Trata-se de uma realidade que não pode ser dominada nem conceitualmente nem esteticamente e talvez nem mesmo religiosamente. É por essa razão que, a meu ver, Dalí exprime o núcleo da experiência religiosa: considerada a transcendência divina, a experiência religiosa só parece autêntica quando reconhece, de um lado, o polo divino que atrai sem deixar-se esgotar e, de outro, revela a presença desse incondicionado no núcleo mesmo da vida humana.

O conceito de coração

Praticamente todas as religiões teológicas chamaram de *coração* a sede do encontro com o ser divino e o “ugar” de onde brota o sentimento de que a linguagem natural abre falência quando pretende exprimir tal encontro. Ao deixar vazio o lugar do músculo cardíaco, Dalí retrata um “não lugar” e um “não órgão”, associando o coração ao *modo de ser* ou ao núcleo pessoal, raiz da inteligência, da liberdade e do amor. Por isso mesmo, *coração* não é uma metáfora, mas um termo com um referente claro: trata-se do ponto de afinação que dá o tom da melodia executada por todo indivíduo.

Como herança de posturas racionalistas e empiristas modernas, o atual costume de falar do coração como metáfora da vida afetiva (por oposição à vida intelectual ou mental) gera a dificuldade de associá-lo a qualquer tipo de percepção. Falar de percepção do incondicionado pareceria ainda menos justificado. A fim de sair desse impasse, convém esclarecer a base comum de onde o termo é tirado. Aliás, o uso de qualquer termo parece ter algo como um *a priori* que, não sendo tematizado, pode torná-lo arbitrário. No caso de *coração*, um médico, por exemplo, que só aceite falar dele como sinônimo do músculo cardíaco opera com o ponto de

vista do fisiólogo, que, por sua vez, considera o corpo apenas como mecanismo material.

Essa é uma das valências do termo; e certamente a mais imediata hoje. Porém, há várias outras na história do seu uso. De saída, *coração* pertence a um grupo de termos que remetem à experiência que o indivíduo faz de si mesmo. É um caso parecido com o de termos como “cabeça”, usado para referir-se ao que é principal. Fala-se também da “mão” que defende ou ameaça, abençoa ou amaldiçoa; do “olho” interior etc. Karl Rahner chama esses termos, nessas valências, de “termos propriamente humanos”¹⁰, pois designam a realidade humana inteira, não uma parte do organismo individual. Especificamente no tocante a *coração*, a história literária do termo confirma mais a valência “propriamente humana” do que aquela fisiológica hoje dominante¹¹. A esse respeito, vale lembrar que mesmo a representação figurativa do coração como centro da pessoa, sem, no entanto, pintar o músculo cardíaco, é uma prática com antecedentes importantes. O mais eloquente deles é a iluminura *Homo universalis*, de Hildegarda de Bingen (1098-1179), feita provavelmente por ela mesma, em 1165, para o manuscrito de seu *Livro das obras divinas*. Sua representação exprime o que a pensadora dizia no livro: o ser humano é o centro do cosmo e ele mesmo é constituído por um centro, seu coração, que coincide com o centro de todas as coisas, Deus:

¹⁰ Cf. K. Rahner, “Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung”, em STIERLI, J. (org.). *Cor Salvatoris*. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 1954, p. 167.

¹¹ Ir-se-ia longe demais, nestas páginas, se se tivesse de proceder a uma síntese histórica. Para uma visão de conjunto, remete-se o leitor a *Le Cœur*, volume 29 da revista *Les Études Carmelitaines*, publicado em 1950 e ainda hoje uma das referências obrigatórias para o tratamento do tema. Apenas para mencioná-los, os estudos contidos no volume e que fornecem as bases da presente reflexão, citem-se: A. Guillaumont, “Le Sens des Noms du Cœur dans l’Antiquité”; J. Doresse, “Le Cœur et les Anciens Égyptiens”; S. Ādidevānanda, “La Notion du Cœur dans la Vie Spirituelle de l’Inde”; L. Massignon, “Le ‘Cœur’ (Al-Qalb) dans la Prière et la Méditation Musulmanes”; G. Stresser-Péan, “Les Sacrifices par Arrachement du Cœur dans l’Ancien Mexique”; G. Bazin, “En Quête du Sentiment Courtois dans la Pensée et dans l’Art Français”; P. Debongnie, “Commencement et Recommencement de la Dévotion au Cœur de Jésus”; A. Hoog, “Esquisse d’une Mythologie Française du Cœur”; L. Cagnet, “Les Jansénistes et le Sacré-Cœur”; J. Madaule, “Le Cœur, de Baudelaire à Péguy”; M. Carrouges, “Le Cœur Surréaliste”; C. Chonez, “La Fraternité chez J.-P. Sartre ou De la Nausée au Don du Cœur”; F. Dolto, “Le Cœur, Expression Symbolique de la Vie Affective”. Especificamente sobre a devoção ao coração de Jesus, a referência clássica é o volume organizado por J. Stierli, *Cor Salvatoris*. Friburgo na Brisgóvia, Herder, 1954.



Homo universalis, 1165, Hildegarda de Bingen
Iluminura em manuscrito do *Liberdivinorumoperum*
CodexLatinus de 1230, Biblioteca Municipal de Lucca, Itália

A história literária do termo *coração* testemunha um uso segundo o qual o coração não pode ser definido por mera composição de noções já elaboradas. *Coração*, portanto, não é um termo derivado ou metafórico, mas primário, razão pela qual, neste estudo, prefiro falar de “conceito de coração” e não de “metáfora do coração”¹². O sentido primário do termo *coração* seria o de centro e raiz mais profunda do indivíduo; dimensão ou tonalidade que caracteriza o *modo* inteiramente singular e irrepetível pelo qual cada pessoa vive o que tem de comum com sua espécie e seu gênero. Nas palavras de Hedwig Conrad-Martius, citadas por Karl Rahner, o coração é o centro de onde se apreende como algo unitário a concreta e total essência do humano, tal como nasce, desenvolve-se e expande-se como corpo (matéria), alma (vitalidade) e espírito (conhecimento e percepção de valores)¹³.

Dessa perspectiva, parece mesmo inapropriado partir de uma oposição entre corpo e alma e perguntar se *coração* designa primariamente um órgão físico ou um órgão espiritual. *Coração, cabeça, mão, olho* são termos que transcendem a distinção entre corpo e alma; nascem da unidade ôntica real e originária de ambas as dimensões exatamente como unidade.

¹² A menos que por *metáfora* não se entenda uma mera e pálida analogia, mas algo na linha do que Paul Ricoeur chamou de núcleo de uma inovação semântica. Cf. P. Ricoeur, “Poética e Simbólica”. In: LAURET, B. & REFOULÉ, F. (orgs.). *Iniciação à Prática da Teologia*. Vol. 1. Trad. Carlos D. Vido. São Paulo: Loyola, 1992, pp. 29-64.

¹³ Cf. K. Rahner, “Einige Thesen”, *op. cit.*, p. 168. Edith Stein, que foi amiga íntima de Hedwig Conrad-Martius e trabalhou com ela (mas a quem não se sabe se Karl Rahner leu), explora, na linha da fenomenologia de Husserl, um exemplo que pode permitir uma melhor visualização do que subjaz à ideia de núcleo da pessoa humana nos termos rahnerianos: *estou em meu escritório e reflito sobre um problema; ouço ruídos, vejo a folha que está diante de mim e muitas outras coisas que me rodeiam; mas, como estou concentrado no problema, nada do que ouço e vejo retém minha atenção; tudo isso me afeta só “periféricamente” no corpo e na alma, pois me fixo no problema e o retenho com o olhar de meu espírito. Pode ser ainda que também haja em mim, neste mesmo momento, outra coisa à qual não quero prestar atenção e que não quero deixar aflorar, como, por exemplo, um motivo de preocupação (sei que meu amigo está gravemente doente) ou de alegria (sei que meu amigo acabou de casar-se). Esse exemplo mostra que: (i) há diferentes modalidades de consciência (concentração não impede preocupação ou alegria); (ii) não há extensão nem espacialidade no eu (se houvesse, seria preciso vivenciar cada foco de atenção num momento específico); (iii) o indivíduo só revela o que se passa no fundo de sua alma se quiser revelá-lo; (iv) o centro da alma individual é o modo irrepetível como cada indivíduo vive aquilo que é “típico” da espécie humana. Edith serve-se do vocabulário da espacialidade para dizer que a alma tem “superfície” e “profundidade”: o que dá a identidade de cada indivíduo é a profundidade, o nível em que cada um “sente-se em casa”. Ao “fundo” da alma Edith Stein chama núcleo ou cerne (Kern). Não se trata do Eu puro, que seria da ordem da legalidade inteligível da consciência, mas do modo individual de ser, princípio de individuação do que há de comum na espécie. Cf. E. Stein, *A estrutura da pessoa humana, Parte II, Capítulo 1. Sobre o tema da individuação para Edith Stein e sua compreensão ao modo de forma vazia (Leerform)*, ver J. Savian Filho, “Fenomenologia, Antropologia e Releitura da Tradição Filosófica em Edith Stein”, em F. Alfieri, *Pessoa Humana e Singularidade em Edith Stein*, pp. XL-LIX.*

Mesmo o coração físico não é algo que se considera separadamente, como se na dimensão material não houvesse a ação da dimensão psíquica e espiritual e vice-versa. Ele é, como diz Rahner, “um aspecto de um conceito que expressa a unidade radical do complexo humano”¹⁴. Por conseguinte, *coração* também não designa simples e primariamente o amor; e, se o coração fisiológico é tomado como metáfora da vida afetiva, então ele é que se mostra um símbolo de parte daquilo que é designado pelo conceito de coração-núcleo-íntimo-da-pessoa-total ou, simplesmente, de coração-unidade-individual¹⁵.

O incondicionado

O conceito de coração exprime, assim, a visão unitária que o ser humano costuma ter de si mesmo ordinariamente; ele evita conceber o indivíduo como composto de partes independentes, como seriam o corpo e a alma, e, no interior desta, o intelecto e a vontade. Numa palavra, o conceito de *coração* permite escapar aos dualismos que a especulação estabelece entre físico e psíquico e entre princípio de conhecimento e princípio de ação. Assim, o conceito de coração delinea uma antropologia mais adequada à inteligibilidade de certas experiências, eminentemente a experiência

¹⁴ K. Rahner, “Einige Thesen”, *op. cit.*, p. 168.

¹⁵ Fazendo ainda referência a autoras como Hedwig Conrad-Martius e Edith Stein, bem como ao contexto da fenomenologia nascente (que influenciou significativamente Rahner), vale evocar o modo como Edith Stein, nos trabalhos *A estrutura da pessoa humana e Ser finito e eterno*, inverte a maneira tradicional de discorrer sobre o mistério divino com base na analogia que toma por base o conceito de pessoa. Se diferentes autores patrísticos e medievais tomaram esse conceito para exprimir o mistério trinitário (a inhabitação ou circumincessão das pessoas divinas), recorrendo sobretudo a trindades humanas (como, por exemplo, fez Agostinho ao apontar para o intelecto, a vontade e a memória, que subsistem na unidade da pessoa humana), Edith Stein parte da Trindade divina para compreender a unidade do indivíduo humano: assim como o mistério de Deus é visto cristãmente como a unidade do Pai, do Filho e do Espírito, assim também o ser humano é visto como a unidade produzida entre corpo, alma e espírito. Embora sejam distintos, eles não se encontram em uma relação de extrinsecidade, mas formam uma unidade “perfeita” ao modo como Pai, Filho e Espírito Santo inhabitam-se. O coração, dessa perspectiva, longe de ser uma metáfora da vida afetiva (o que daria prioridade à alma ou vida psíquica em detrimento do corpo e do espírito ou alma intelectual), passa a ser visto como o modo uno, trino, único e irrepitível de cada pessoa humana realizar o universal de sua espécie.

religiosa, cujo objeto aciona, a um só tempo, desejo, intelecto e vontade. Dessa perspectiva, uma antropologia do coração não resultaria de uma decisão ou de uma escolha metodológico-teórica, mas seria exigida pela aparição mesma de um objeto – o incondicionado – ao qual a consciência só pode reagir por uma ativação concomitante de suas potências cognitiva e volitiva¹⁶.

Na realidade, a separação rígida entre potência cognitiva e potência volitiva talvez possa ser posta em questão também no que diz respeito às atividades “naturais” de conhecer e querer, pois, no limite, aquilo que se costuma chamar de ordem e objeto do intelecto (o campo do conhecimento experimental, com as visões de mundo sobre ele edificadas) fundamenta-se em algo não totalmente dominável pelo próprio intelecto e sequer mesmo exprimível de modo enunciativo. Esse algo incondicionado ou inabarcável revela-se como condição mesma da experiência humana, cognitiva e volitiva. Nesse ponto, o conceito de coração permitiria entender a experiência religiosa como um grau – certamente o mais agudo – da experiência humana “geral” ou “natural”, sem aparecer como um anexo “sobrenatural”¹⁷. A experiência religiosa, em outras palavras, seria um modo específico de encontrar o mesmo incondicionado que sustenta a experiência humana, habita o coração ou o núcleo de toda vida individual e atrai para um encontro inteligente, amoroso e livre.

Impossível, aqui, entre leitores de Karl Rahner, como é o caso da comunidade jesuíta, deixar de evocar sua abordagem do tema do incondicionado. Partindo da pergunta pelo que distingue o que sabemos e o que cremos, o pensador alemão considera o ser humano como ser que se percebe antecedido por um mundo quando começa a tomar responsavelmente sobre si sua existência¹⁸. Espiritualmente, quer dizer, do ponto de vista do ambiente formado por conhecimentos, opiniões, concepções, convencimentos, normas e modos de vida, o indivíduo é precedido por dois elementos, um metafísico e um histórico. Metafisicamente, todo intento de construir uma imagem do mundo, tratando experimentalmente as coisas, pressupõe uma série de proposições pré-empíricas e tomadas como válidas, verificadas

¹⁶ Muitas semelhanças há, aqui, com as conclusões de Iris Murdoch, no final de seu artigo “A ideia de perfeição”, embora ela não se dedique à experiência religiosa, mas à busca de algo como o esboço de uma teoria metafísico-ética ou de um “naturalismo inconclusivo não dogmático”. Cf. MURDOCH, I. *A Soberania do Bem*. Trad. Julián Fuks. São Paulo: Unesp, 2012, pp. 9-65.

¹⁷ Para visualizar a complexidade histórico-teórica da noção de sobrenatural, ver DE LUBAC, H. *Surnaturel – Études Historiques*. Paris, Desclée de Brouwer, 1991.

¹⁸ Cf. K. Rahner, “¿Es la Ciencia una ‘Confesión’?”. In: *Escritos de Teología*. Tomo III. Trad. Justo Molina e Jesús Aguirre. Madri:Taurus, 1961, pp. 427-443.

aproximadamente na experiência sempre particular, mas sem poderem ser propriamente provadas por ela¹⁹. Dois exemplos básicos dessas proposições são: a efetividade (“realidade”) existe; há relações e homogeneidade entre as coisas apesar da diferença entre elas. A justificação e a evidência dessas estruturas apriorísticas do pensamento e do existir só se manifestam a quem se confia a elas em um ato de livre entrega, pois não há nenhum ponto de vista externo que permita julgá-las. Historicamente, os indivíduos sempre começam com uma imagem do mundo transmitida e já projetada pelos que os antecederam. Só seria possível construir uma cosmovisão inteiramente independente e original se se pudesse não ouvir nenhum companheiro na odisseia espiritual universal e não falar nenhuma língua previamente formada. Assim, mesmo visto como ser dotado de personalidade e liberdade, o indivíduo humano ocupa um espaço existencial dado por um *a priori* metafísico e histórico. Percebe-se, portanto, limitado; disso brota sua autopercepção como finito. Por conseguinte, o conhecimento científico e técnico, quando praticado sem o que Rahner chama de “veneno do pedantismo desorientado”²⁰, intensifica a consciência da finitude, uma vez que o aparelho cognitivo de que dispõe a Humanidade não permite responder à pergunta pela visão mais exata do mundo.

Por outro lado, existencialmente, ao construir sua imagem do mundo, o indivíduo depara com a finitude sobre o fundo de uma imensidão de perguntas e possibilidades. Relaciona-se, assim, não só com o dado e o imediatamente investigado no campo já por ele mesmo determinado, mas também (aliás, primariamente e no limite) com o que não pertence a esse campo nem ao mundo conhecido, quer dizer, com o que lhe escapa e está longe, embora permaneça como horizonte e fundamento de seu mundo, porque revela, precisamente como inapreensível e inapreendido, a permanente finitude e historicidade do mundo e de toda cosmovisão. Dito de outra maneira, sempre que se procura justificar uma visão de mundo, pressupõe-se o indemonstrável, que se revela já pela crença de que é possível estabelecer relações e referências mútuas entre as coisas do mundo. Opera-se no campo do convencimento racional, mas sobre a base de um desconhecimento original que, no entanto, não invalida o conjunto do que se diz sobre o mundo. O indeterminado ou o infinito das pergun-

¹⁹ Tendo sido aluno de Heidegger, Rahner foi formado no debate husserliano com o empirismo e não crê na possibilidade de provar-se empiricamente que a experiência dita sensível = por oposição a uma experiência dita mental = seja a única fonte de conhecimento seguro, pois a experiência só fornece dados singulares e passageiros, nunca o princípio mesmo que rege o conhecimento. A experiência empírica é ocasião de atos sensíveis particulares, não de princípios (o que, levado ao extremo, tornaria o empirismo incompreensível para os próprios empiristas).

²⁰ Cf. K. Rahner, “¿Es la Ciencia una ‘Confesión’?”, *op. cit.*, p. 442.

tas e possibilidades mostra-se como sustentáculo mesmo de tudo aquilo que é visto como determinado, ordenado e inteligível. O inefável, assim, é condição do dizer; aquilo de que não pode haver imagem é condição de toda imagem do mundo.

Qualquer objeção a essa abertura infinita ou indeterminada do espírito a absolutamente tudo já confirmaria de saída a mesma abertura e o mesmo indeterminado, pois, pelo simples fato de se levantar como objeção, isto é, de sair do plano do mero funcionamento do existir para pôr-se como questão sobre ele, transcendendo-o, a objeção pressupõe essa mesma abertura.

Por essas características, a presença transcendente merece ser chamada de *divina*; ela recebe dois atributos fundamentais que a distinguem de tudo o que pertence à efetividade: é absolutamente incondicionada e, ao mesmo tempo, é condição de inteligibilidade de “tudo”. É justamente por ser divina que a transcendência, embora constitua a condição do existir e do conhecer, garante a liberdade humana; afinal, o indivíduo pode sempre, em alto e bom som, dizer “não” a Deus no nível das expressões do pensamento, recusando-se a permitir que algo divino componha sua cosmovisão. No entanto, segundo Rahner, uma negação de Deus no nível de suas expressões não é suficiente para extirpá-lo do horizonte indeterminado. O saber sobre o divino tem uma diferença qualitativa radical com respeito ao saber como imagem do mundo. Em termos cosmológicos, o horizonte transcendente ou o Aonde inabarcável (*Woraufhin*) da experiência humana deve ser visto menos como uma peça do quebra-cabeça do mundo e mais como um “profundamento objetivo de toda realidade, presente justamente enquanto *não* é uma parte de nossa imagem do mundo, mas o Aonde essencialmente intangível de nosso movimento imaginador do mundo”²¹.

A rigor, o que se chama de *Deus* não é uma porção objetiva do saber, ao lado de outros objetos, mas o incondicionado ou o infinito que sempre sustenta e atravessa o movimento do saber. Suportado e envolvido pelo incondicionado, o saber percorre seus caminhos inescapavelmente finitos. Assim, Deus não seria uma hipótese concludente, deduzida de um projeto de imagem completa do mundo, mas a única tese suposta por todas as hipóteses com que se constroem as imagens do mundo. A dificuldade em compreender isso parece vir da insistência em ver o mundo como grandeza autossuficiente, sem a necessidade de remeter ao incondicionado para as explicações imediatas que satisfazem hoje à ciência e à técnica. Esse seria o reverso da mesma moeda da morte da metafísica ou da crença de que é possível não fazer ontologia. Mas a desnecessidade do incondicionado

²¹ *Ibidem*, p. 430.

ou o desinteresse por ele como hipótese só se explicam quando se o toma por um pião no tabuleiro de nossa “visão de mundo”.

Por caminhos diversos, porém não totalmente distantes, Rahner acaba perfazendo um itinerário semelhante ao das cinco vias elaboradas por Tomás de Aquino no século XIII: o dominicano fundamentava suas assim chamadas “provas” da existência de Deus menos numa teoria física e mais numa análise que supunha a transcendência para garantir a inteligibilidade da percepção sensível do mundo. Não se trata de apontar para uma dimensão incognoscível (ou “ainda não explicada”, como talvez diga um fiel de credo cientificista), fazendo disso uma base para recorrer a Deus. Essa passagem seria arbitrária; mas a operação é outra. Trata-se de ver que, no modo como o ser primeiro manifesta-se ao conhecimento humano, ele é dotado de atributos formalmente impredicáveis de qualquer instância “natural”; ele requer, portanto, um sujeito “não natural”, divino, sem isolar-se, no entanto, da Natureza, mas sendo o seu fundamento. Assim, em termos de imanência, o ser divino é o *atributo de uma experiência*, e não o referente direto do termo *Deus*.

Ao incondicionado, as religiões teológicas dão rostos diferentes. Pô-lo significa evitar o irracionalismo; dar-lhe um rosto significa aderir ao seu mistério em continuidade com expressões que só as revelações religiosas podem fornecer. A experiência religiosa, assim, encontra-se na inhabitação entre intelecto e vontade: percepção do incondicionado e adesão amorosa e livre a ele. É o que se exprime pelo conceito de coração. Em síntese, se o indeterminado a que se costuma chamar *Deus* constitui a base objetiva da religião descoberta na volta do sujeito sobre si mesmo, então a demonstrabilidade dessa base faz que a experiência religiosa, em virtude de sua inteligibilidade, seja universal. Por conseguinte, essa universalidade, digamos, racional ou filosófica, confirma a universalidade histórica do fato religioso. O conceito de coração, indicador do modo da presença e da percepção do incondicionado e da sua adesão ou recusa por parte do indivíduo, revela, assim, toda a sua amplitude.

Todavia, como também lembra Rahner,

(...) naturalmente, o ser humano, se quiser, pode sempre, no concreto da decisão de sua vida, não acolher nem desejar a questão infinita senão como agulhão de sua ciência conquistadora no afã de conhecer; pode sempre recusar-se a enfrentar a questão absoluta como tal e só indiretamente relacionar-se com ela na proporção em que ela o impulsiona sempre adiante, mesmo que ele só encontre respostas setoriais. É, porém, nesse ponto que se pode caminhar rumo à questão sobre o questionar, o pensamento do pensamento, o espaço do conhecimento, e não somente sobre os objetos do conhecimento; sobre a transcendência, enfim, e não somente sobre o que

nessa transcendência existe categorialmente e espaçotemporalmente; é aí que se pode começar a tornar-se *homo religiosus*. Isso permite compreender também por que muitos não o são e talvez não o possam ser por sentirem que se trata de uma exigência excessiva. Aquele, no entanto, a quem foi posta a questão de sua transcendência e do termo dessa transcendência não pode deixá-la sem resposta. Afinal, mesmo que queira dizer que se trata de uma questão à qual não se pode responder e à qual não se deve responder (...), já terá dado uma resposta²².

O coração humano, unidade radical do modo como cada indivíduo realiza o desejo, o intelecto e a vontade que tem em comum com seus companheiros de espécie, revela-se, assim, como o “lugar” em que todos experimentam a possibilidade de conhecer e amar a um só tempo. A experiência religiosa, dessa perspectiva, apresenta-se como a ocasião mais aguda em que, percebendo-se a presença do incondicionado, pode-se terminar em um ato de adesão inteligente e amorosa. Pode-se também certamente praticar um ato de recusa, embora ela nem sempre seja uma recusa de fato do incondicionado, mas apenas de suas expressões. Seja como for, Deus é aquele diante de quem se pode praticar em mais alto grau a liberdade.

Observações a título de conclusão

Nesta aula, não resisto ao impulso de dizer algumas palavras sobre o porquê do caminho de reflexão que propus aqui.

Frequentando diferentes ambientes acadêmicos e não acadêmicos, observo algumas atitudes que me intrigam. A primeira delas, e talvez a mais evidente, consiste no tratamento teórico que se dá à experiência religiosa e à “questão de Deus” (sua existência e natureza): em grande parte dos contextos que frequento, ignora-se a inhabitação entre desejo, intelecto e vontade e trata-se a experiência religiosa como um “anexo” sobrenatural que se justapõe à experiência natural. Deus, por conseguinte, aparece como uma parte das imagens do mundo, cabendo discutir se entendê-lo como parte é algo ainda justificável filosófica e cientificamente. A respeito da inhabitação entre desejo, intelecto e vontade, parece que ela é aceita, hoje, para muitos campos de reflexão, sobretudo política (fala-se muito hoje das

²² RAHNER, K. *Grundkursdes Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 1984. pp. 33-34.

paixões na política, por exemplo), mas também em debates epistemológicos (em que as paixões têm sido entendidas como motores do pensamento). Curiosamente, porém, quando se trata da experiência religiosa, desejo, intelecto e vontade são em geral separados, reservando-se a experiência religiosa para o campo da vontade, vista quase como uma movente “louca” que contraria os dados filosóficos e científicos irreligiosos.

Mas uma segunda observação que me intriga vem do fato de que mesmo em contextos religiosos a perda da unidade da experiência humana ou a cisão entre desejo, intelecto e vontade também se faz presente. Não apenas se mostra cada vez mais frágil a capacidade do diálogo dos crentes com a cultura (atividade intelectual), mas também, quando se busca tal diálogo, cede-se a atitudes mentais cientificistas ou mesmo filosoficamente irreligiosas para tentar justificar a autenticidade da experiência religiosa. No limite, perde-se aquilo que é mais específico na fé: a percepção do incondicionado como raiz da experiência humana e a possibilidade de uma adesão inteligente, amorosa e livre a ele. Perde-se Deus em seu mistério e opera-se com imagens dele absolutizadas com base em expressões históricas sempre relativas.

Do ponto de vista específico de diferentes discursos cristãos atuais, Deus ou o incondicionado parece ter deixado de ser o centro da experiência e da reflexão em muitos casos. Sem pretender fazer sociologia da religião (para o que eu não estaria habilitado) e assumindo que posso estar redondamente enganado, tenho a impressão de que renasce, em muitos contextos católicos e protestantes, o debate sobre a conveniência de uma prática religiosa mais politizada e outra mais espiritualizada. Em diferentes faculdades de teologia noto que muitos professores procuram novamente desconstruir o caráter místico da fé ou reduzem a mística a uma “mística política”. Terminada a faculdade, porém, muitos dos estudantes, sedentos de vida espiritual, vão para o extremo oposto do que aprenderam: quando são leigos, passam a agir apenas em linhas de espiritualidade piedosa; quando são clérigos, adotam atitudes como a preocupação excessiva com uma liturgia matematicamente celebrada ou como o clericalismo que concebe a fé mais como obediência à autoridade do que como busca de Deus. Isso me faz pensar nos antigos debates da segunda metade do século XX que levavam a escolher entre a transformação do mundo, com a reforma do poder na Igreja, e a salvação das almas, com a obediência às estruturas hierárquicas. No limite, em um debate desse tipo, parece que a estrutura histórica, principalmente centrada no poder e na autoridade, são transformados em objeto da fé, quando é Deus que deve ser esse objeto. Se somarmos a mercantilização ou a espetacularização da prática religiosa, seja do lado evangélico, seja do lado protestante e católico, bem como a “Bibliolatria” praticada em nosso país, o quadro pode chegar a ser desanimador. Ampliando o horizonte, também se observa uma “Toralatria” e

uma “Alcoranolatria” pelo mundo afora. O mistério divino tem sido, em muitos contextos, reduzido àquilo que os crentes pensam sobre Deus. Estaria a experiência religiosa transformando-se em prática individualista e em mercadoria, como já se preocupava Bento XVI ao rememorar elementos de reflexão de seus compatriotas da Escola de Frankfurt? Ou teriam as tradições religiosas esgotado sua possibilidade de ser fonte de sentido existencial, prestando-se a manipulações ideológicas e práticas clericais?

Tendo a concordar que, em muitos contextos, a fé já se tornou mercadoria e prática individualista. Mas não consigo crer que as tradições religiosas tenham se esgotado como fonte de sentido. Afinal, não são elas a fonte da religião autêntica, mas o mistério divino! O potencial de renovação da prática religiosa só pode vir daquilo que talvez pareça óbvio: voltar a centrar-se em Deus. Nesse ponto, posso testemunhar que vários de meus colegas não religiosos, agnósticos ou mesmo ateus, sensibilizam-se quando nosso diálogo é centrado no mistério que envolve a existência e nos irmana por uma saudável atitude de abertura a esse mistério. Ora, por que as próprias pessoas religiosas não têm conseguido ser testemunhas do mistério? Por que se apegam tanto às formas religiosas históricas, permanecendo incapazes de servir ao único realmente absoluto, Deus? Por que, por exemplo, em debates como o da laicidade do Estado, Deus é apresentado apenas segundo rostos específicos que levam a tomá-lo praticamente como um motivo para restringir direitos de não crentes? Em que parte do caminho nos perdemos para não conseguir ouvir e compreender os que não têm a mesma prática que nós e para não chegar a transformar em atitudes concretas a percepção de que o mistério divino pode tocar mesmo aqueles que o recusam no nível de suas expressões? É certo que há também posturas autoritárias e violentas contra as pessoas religiosas. Não há dúvida. Mas talvez as pessoas religiosas tenham parte de responsabilidade na recusa de que são vítimas, sobretudo quando o Deus por elas apresentado também é excludente e violento.

Para concluir essa aula, que foi mais uma partilha do que me vai ao meu espírito, gostaria de fixar a ideia de que me parece pertinente e mesmo urgente superar preconceitos racionalistas e empiristas na abordagem da fé e da questão de Deus. As pessoas religiosas são as primeiras a receber esse chamado. Parece-me urgente pôr em relevo o objeto da fé: o mistério divino mesmo. Quanto aos acadêmicos, religiosos ou não, eles podem ir além da redução do ser humano a antropologias dualistas ou divisionistas e adotar uma abordagem mais adequada da experiência religiosa como vivência que envolve todas as dimensões constitutivas da pessoa humana. Uma antropologia do coração pode ser útil nesse contexto. O ser humano pode ser concebido não apenas como um ser aberto ao horizonte do ser, mas também do amor, ou melhor, do ser que pode ser visto como amor, da unidade primordial entre ser e bem, perceptível para o coração humano,

como sobretudo o cristianismo testemunha por sua longa tradição. Encerando, proponho aqui uma “conclusão suspensiva”, evocando algumas de Hans Urs von Balthasar, pensador de estilo um tanto quanto distinto dos autores aqui já citados, mas ao mesmo tempo em continuidade com eles:

Se não perdermos de vista a unidade primordial de ser e bem, realidade e amor, então não é suficiente dizer que todo conhecimento do mundo é determinado pela diferença constitutiva e irreduzível entre ser e essência (...); antes, a diferença adquire outra significação fundamental: a do “domínio” racional e ético das situações do ser no mundo – e da consciência do fato, inelutável e intangível, de poder existir, do fato de ser gratuitamente acolhido e inserido no âmbito do ser em geral. Esta consciência se prende à experiência primordial de que chegamos à participação da comunidade mundial dos seres pelo chamamento exterior ao próprio eu. Não entramos nela pela perfeição do poder próprio. Não importa que a mãe, da qual partiu o apelo, tenha sido chamada, como mais tarde aparece [para a criança que não reflete se vai responder com amor ou desamor ao sorriso convidativo da mãe, pois, assim como o sol faz brotar o verde, da mesma forma o amor desperta amor]. E não somente a mãe, mas todos os seres convidados à mesa da existência. Afirmamos apenas que cada ser entrou na sala [da existência] com a mesma respiração embargada, apesar de se ter sentido logo em casa entre os demais. Como é que entro justamente eu? Uma coincidência irrevogável se prende a cada indivíduo e o distingue primeiramente do universal. Ele não pode atribuir esta coincidência à consciência de todos os seres do mundo juntos, numa necessidade niveladora geral. Ele encontra a mesma disposição de ânimo também no fundo do coração dos demais. É ao mesmo tempo a pergunta geral e admiração de todos, embora a pergunta e admiração sejam irreprimíveis: por que há em suma um mundo que podia não existir?²³

²³ Hans Urs von Balthasar, *Do tu humano ao tu divino*. In: FEINER, J. & LOEHRER, M. (eds.). *Mysterium salutis*. Vol. II/1 – A história salvífica antes de Cristo. Vários tradutores. Petrópolis: Vozes, 1972, pp. 17-18. Para o trecho entre colchetes, ver p. 16.