



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

PEDRO DANIEL FRAGA CUNHA

Rasto do Invisível

**Uma leitura teológica da mística a partir de Michel de
Certeau e de Maria Clara Bingemer**

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor João Manuel Duque

Braga
2022

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais e irmão, com quem a intimidade que se nutre de silêncio.

Ao Prof. Doutor João Duque, de quem se guardam todas as palavras.

Aos meus discípulos e, em particular, aos meus irmãos Diogo Martins, Pedro Martins, Rafael Gonçalves e Carlos Furtado.

Ao Pe. João Paulo, a quem dedico este trabalho.

Ao Pe. João Basto, Pe. Miguel Rodrigues e ao Homem da Janela, por todas as interrogações.

Aos Professores João Paulo Braga, Isabel Gomes e Maria Raquel Cortez.

Ao Seminário Conciliar de Braga.

À Faculdade de Teologia de Braga.

A todos os autores que me ensinaram a ler e a pensar.

Índice

Agradecimentos	2
Resumo	5
Abstract.....	5
Siglário.....	6
Introdução	7
Capítulo 1 - O tempo de um corpo a desaparecer-se	11
1.2 “Escuto sem saber se estou ouvindo”	11
1.3. A leitura do ato de crer no mundo	11
1.4. “O ressoar das planícies”?	19
1.5 “Apenas sei que caminho como quem”	23
1.5.1. “O caminhante vivente”	25
1.5.2. “O caminho traçado”	26
Capítulo 2 - Conceber a mística.....	33
2.2 A experiência de Deus: Mística	33
2.3. Os filósofos	33
2.4. Os teólogos	36
2.5. Pressupostos da Compreensão	43
2.5.1. Nomeação textual	45
2.5.2. Poética e Linguagem religiosa.....	47
2.6. Michel de Certeau.....	49
2.5.1. A mística.....	49
2.5.2. A linguagem.....	52
2.5.3. O discurso	55
2.6. O acesso ao ponto da questão	56
Capítulo 3 - No além da invenção do cotidiano	60
3.2. “A invenção do cotidiano”	60
3.2.1. O cotidiano	61

3.3. Da vigilância à sobrevivência	62
3.3.1. Originalidade	65
3.3.2. As práticas, os discursos e a memória	67
3.4 A fábula como estética do mundo	70
Conclusão	78
Bibliografia	83

RESUMO

Depois de elaborarmos uma análise da antropologia do crer e dos efeitos do processo de “folclorização”, propomos uma definição que nos conduz, em primeiro lugar, à consequência da fábula, essa presença poética do conto de Cristo entre os humanos. Na verdade, voltarmos para a fábula é reabilitarmos, na voz e no corpo, a presença de Deus que habita o mundo. É nessa perspectiva que procuramos observar a mística. Não tanto no seu fenômeno, mas sim nas suas consequências, enquanto envolvimento com o mundo e com o cotidiano. Esta trajetória de um possível conceito concretizou-se sob a orientação de Michel de Certeau e de Maria Clara Bingemer. Seguidamente, vemos o modo como o conceito de mística se relaciona com o cotidiano, dado que este se identifica com a fábula. Ora, aqui, chegamos à nova tarefa da teologia, inclusivamente da mística. Na verdade, voltamos para o corpo a corpo, no qual os místicos habitam, com o desejo de criar o excesso.

Palavras-chave: Fábula, Mística, Quotidiano, Mundo.

ABSTRACT

After analyzing the anthropology of belief and the respective effects on the process of “folklorization”, we propose a work definition relative to the consequences of the fable, as a poetic presence between the humans in tale of Christ. In fact, the fable allows us to rehabilitate His presence in voice and body, God inhabiting the world. Such was the perspective taken to observe the mystic. Not as a phenomenon, but through its consequences, as involvement with the world and the daily lives of men. This path materialized itself under the helm of Michel de Certeau and Maria Clara Bingemer. Finally, we approach concept of mystic in its relationship with the daily lives of men, as this is patent in the fable. And, thus, we are confronted with the new task of theology, and also the mystic. In reality, we come back to body, in which most mystics willfully inhabit live creation of excess.

Keywords: Fable, Mystic, Everyday, World.

SIGLÁRIO

PG – Jacques-Paul Migne, *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca* (Paris: 1857-1866).

PL – Jacques-Paul Migne, *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina* (Paris: 1841-1855).

SC – *Sources Chrétiennes* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1941-).

INTRODUÇÃO

A redução da mística a algo simplesmente interiorizado afigura-se predominante na sua consideração tradicional, que se manifesta numa estrutura muito vincada ao conceito de uma atitude exclusiva. No entanto, a partir deste possível diagnóstico, mas superando-o, cremos ser possível revelar uma conceção diferente da mística. Na verdade, é objetivo deste trabalho apresentar um modo gradativo de encarar a presença da mística, tal como é retratada nos escritos de Michel de Certeau e de Maria Clara Bingemer. A sua abordagem, superadora de um conceito tradicional, permite a reponderação do conceito de mística, dando assim uma nova perspetiva acerca da cultura e do quotidiano, sendo este um lugar da revelação divina.

Partindo do pressuposto de que o princípio da encarnação muda tudo, em particular a nossa condição existencial factual, procuraremos compreender a via teologal através de uma reabilitação da dimensão corpóreo-afetiva. Na verdade, o entendimento da vida como quiasma, entrecruzamento de diversas dimensões do nosso ser, torna possível a interpretação de uma presença, em que a experiência da voz e do corpo, enquanto lugares de ressonância do Logos, se nos dá como acesso privilegiado a essa presença. Assim, compreendemos a dimensão carnal da existência como dimensão charneira da nossa relação com o «Deus que se faz homem, para que o homem seja Deus».¹

Assim, reconhecendo os limites paradoxais do cristianismo, «sem uma habitação cultural, e de uma distância incarnacional»², procuraremos apresentar uma via inscrita no seio da experiência teologal cristã, a saber: a presença do *Dabar* divino e a sua narratividade na história humana. Na verdade, os místicos, tal como os poetas e os artistas, desdobrados de forma atenciosa e vigilante no tempo e no mundo que somos, desvelam a trans-parência de Deus. Estes intuem, na inspeção de uma estética assente na ética, que no abraço divino ao humano, lá onde Deus se faz carne, nos permite também abraçar tenuemente a sua presença.

Assim, para dar corpo a esta perspetiva, prosseguiremos com a visão renovada da expressão mística, na medida em que ela está associada também ao encontro com os outros, que fazem a experiência do Outro, alicerçada no fundamento poético e que abre espaço para um modo ético ou, como afirma o místico anónimo: «É que, se alguma vez O houveres de sentir ou ver, na medida do possível neste mundo, tal só deverá acontecer nesta nuvem e nesta escuridão».³

¹ François Varrilon, *La Humildad de Dios*, trad. Lázaro Velázquez (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2018), 170.

² João Paulo Costa, *Indícios, à escuta dos traços de Deus* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016), 11.

³ Anónimo do séc. XIV, *A nuvem do não-saber*, trad. Lino Moreira (Lisboa: Documenta, 2018), 20.

Deste modo, delimitaremos o estudo da nossa investigação numa estrutura tríptica. No primeiro capítulo, partimos de uma antropologia do crer, que tem como chave de leitura muito sintética e de forma subjacente, a posição da mística, isto é, do místico. Tal permite perceber a relação com a fé, realizando-a, assim, neste apelo à sua existência. Na verdade, a fé mobiliza-nos para uma posição diferenciadora, na qual o horizonte do seu sentido de existir está fora de si, como gramática da condição de ser em si mesmo. Ora, a partir desta dimensão, percebemos como se constitui a possibilidade real da experiência dos místicos, já que estes, enlaçados na prosa do mundo, procuram, mediante a sua condição de excesso, criar o espaço para a sua existência.

Desta forma, a estrutura da fé e o seu conceito revelam-se uma marca distintiva da voz do humano e do divino. No entanto, esta leitura encontra-se marcada pela “folclorização” do cristianismo, o que provoca a procura do entrelaçamento de uma outra via, que se encontra explícita na ação da fábula de Cristo. Não obstante, é neste preâmbulo que se condiciona o pensamento do cristianismo. Com a “folclorização”, o cristianismo, enquanto instituição, vive com a mutilante transformação de se tornar numa crença sem fonte de sentido. Neste sentido, a fábula possui o conto de Cristo que, não podendo ter um estatuto de uma verdade definitiva, fala de uma presença profética. Desta forma, a sua presença encontra-se nas margens que, ativamente, caminham, partindo em resposta a um apelo a seguir, de modo que nos abre a esse “caminhante considerável”, permitindo falar de Deus ao falar dos humanos ou, como afirma David Thoreau, a «ânsia de conhecimento é intermitente, mas a minha sofreguidão por banhar a cabeça em atmosferas que os meus pés desconhecem é perene e constante».⁴

No segundo capítulo, sustentados pela consciência da fábula, voltamo-nos para o próprio conceito da mística. Propomos, primeiramente, a análise da obra de Maria Clara Bingemer, que nos deixa próximos de um conceito de mística. Na sequência do desenvolvimento de Paul Ricoeur acerca da experiência de Deus na relação textual, numa linha hermenêutica, ainda que reduzida, fazemos uma ligação à obra de Michel de Certeau, que nos conduzirá para a interpretação da mística como o rasto do invisível, esse rumor que reabilita um novo tratamento da mística, articulando-a como sendo um *modus loquendi* e um *modus agendi*. Na verdade, a mística será vista como uma nova forma de diálogo que incorpora o outro e o Outro, já que a forma de termos acesso à experiência mística se encontra na sociedade e na cultura. A mística revela a sua potência ardente na união a que se acede pela relação entre o espanto humano e a intimidade do Mistério Santo, assumindo o ato de humanização que carnaliza os humanos numa comunidade pática.

⁴ Henry David Thoreau, *Caminhada*, trad. Maria Afonso (Lisboa: Antígona, 2018), 70.

Por último, o capítulo final desenvolverá uma perspectiva que nos permitirá voltar à questão da fábula e da mística. Começamos com a análise do cotidiano realizada por Michel de Certeau. Esta posição certauniana indicará a possibilidade de reconhecer, dentro de um contexto consumista da sociedade, as táticas e estratégias do homem comum, a mundividência e os lugares de desenvolvimento perante a atitude iluminista de enquadrar a população num comportamento padronizado. É aqui que entra a fábula como desenvolvimento da mística, já que esta encontra nas táticas e nas estratégias a forma de habitar e de reelaborar o cotidiano do místico. Tal movimento, que salientamos com a síntese, permite-nos perceber essa presença da mística no cotidiano, uma vez que, nesse local, se desvela e se vela Deus como uma presença a despontar.

Para o reconhecimento da habitação de Deus no mundo, valer-nos-ão, neste nosso percurso heurístico desenvolvido ao longo do nosso trabalho, algumas outras referências bibliográficas ou fontes de sentido, em particular a literatura, a pintura e outras dimensões, de modo a explicitarmos melhor o pensamento teológico aqui proposto.

Escuto

Escuto, mas não sei
Se o que oiço é silêncio
Ou deus

Escuto sem saber se estou ouvindo
O ressoar das planícies do vazio
Ou a consciência atenta
Que nos confins do universo
Me decifra e fita

Apenas sei que caminho como quem
É olhado amado e conhecido
E por isso em cada gesto ponho
Solenidade e risco⁵

⁵ Sophia Mello Breyner Andresen, *Obra Poética* (Porto: Assírio & Alvim, 2015), 516.

«Que alegria e que terror teres vindo.
Conseguirei voltar a habitar este espaço outra vez sem ti?»⁶

1.1. “Escuto sem saber se estou ouvindo”⁷

Nesta aproximação a uma antropologia do crer, o tratamento deste conceito não pode dispensar as suas particularidades quando o assumimos dentro de uma significação religiosa. Neste espectro que é insinuado, uma antropologia cristã é capaz de distinguir e de diferenciar as modalidades do crer, da crença e das crenças. Ora, Paul Ricoeur distingue claramente o conceito de fé, indicando o seu uso no conceito mais religioso: enquanto crença, apresenta-se numa modalidade mais geral, diferenciando o seu singular e plural, indicando que a primeira corresponde a uma modalidade de conhecimento: , enquanto o segundo expressa-se como sendo relativo a conteúdos elaborados em proposições concretas.⁸ Tal como Michel de Certeau, iremos colocar-nos na compreensão de uma antropologia do crer, enquanto ato de confiança, cuja institucionalização dá origem à crença. O conceito de crença pode ser compreendido a partir dos atores sociais na sua condição de crentes, enquanto crenças clarividência o seu uso no plural, que permite, nesta via, perceber, ainda que irrelevante, o conjunto de operações que constitui o processo de instituição do crer e da crença.

Na sua génese, crer corresponde a uma atitude humana semelhante a uma convicção, na qual se aceita algo como evidentemente verdadeiro sem poder demonstrá-lo através de uma dedução lógica ou uma experimentação empírica. Neste sentido, crer é, acima tudo, uma operação que nos permite abrir um espaço social, de um outro, que se torna responsável de transmitir os conceitos elementares que vão permitir ao sujeito construir a sua própria subjetividade.

Portanto, trata-se de uma operação fundamental e estruturante do sujeito humano. Nesta articulação, o crer vai-se basear mais numa economia do acolhimento do que numa produção, porque é composto pela doação responsável de estruturar o ser. Por isso, crer, antes de se formalizar num processo institucional, é um processo da sociabilidade humana⁹, um vínculo originário que vem primeiro que um saber e um fazer.¹⁰

⁶ Daniel Faria, *Sétimo Dia* (Porto: Assírio & Alvim, 2021), 46.

⁷ Andresen, *Obra Poética*, 516.

⁸ Cf. João Manuel Duque, «Crença», em *Dicionário de ciência da religião*, ed. João Décio Passos, Frank Usarski, Alfredo Teixeira (São Paulo: Edições Paulinas, 2022), 177.

⁹ Cf. Alfredo Teixeira, «“Os índios do interior”: a instituição do crer e a folclorização do religioso segundo Michel de Certeau», *Didaskalia* 36, n.º 2 (2006): 166, <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2006.1739>.

¹⁰ Cf. Duque, «Crença», 178-179.

Do ponto de vista antropológico, Michel de Certeau vai reconhecer no crer um ato potencial que exige um envolvimento com algo externo, ou seja, uma convocação para um outro, que se torna responsável por compor o espaço de um sujeito. Na verdade, o envolvimento com um outro poderá ser na modalidade da confiança em alguém, ou em alguma coisa, quer se trate do crer na realidade que se vê ou não se vê.¹¹ Ora, crer será uma prática diferente, porque, no reconhecimento desta alternidade vai permitir o estabelecimento de um contrato que dará origem a uma forma de comunicação. Por essa via, o crer fundamentar-se-á na circularidade de um bem, numa economia de mercado, fundada numa rede de dons e dívidas que organizam o tecido social, entre o dom que é confiado e a retribuição a vir.¹²

Portanto, crente será aquele que abandona uma vantagem do presente para fazer crédito a um destino. Neste espaço, será necessário diferenciar os lugares (os proprietários sucessivos) e os tempos (tempo da realização do um e do outro), para compreendermos a modalidade da comunicação. Nessa expressão dada, a temporalidade será fruto do distinto de si; na mobilização para o externo, o seu presente acontecerá relativamente ao tempo do outro, no reconhecimento do *deficit* que advém e se introduz no seu presente.¹³

Por isso, o outro será considerado na sua diferença, a partir de uma atenção que responde à sua doação. Desta forma, neste hiato do tempo, o sujeito enquadra-se numa história que, através do espaço de interpretação (articulação simbólica), lhe permite compreender o sentido da perda do presente e a compensação que se diz ausente e que promete o seu regresso:

O próprio objeto da troca é alterado por esta distância entre momentos, pois o que é devido - ou esperado - não é a mesma coisa do que é dado, mas um equivalente: a analogia entre o que é oferecido e o que é recebido seria o trabalho do tempo sobre a sua identidade. A sequência de doação e restituição articula assim temporalmente uma economia de troca [...]. O crente abdica de uma vantagem atual, por algo dos seus créditos, para dar crédito a um beneficiário. Escava em si mesmo um vazio relativo ao tempo do outro e, no interesse que calcula, cria um défice através do qual um futuro é introduzido no presente. Desta forma, uma problemática de sociedade toma forma: vontades independentes distinguem-se umas das outras pela duração que atrasa a apropriação. Uma pluralidade e uma historicidade estão ligadas no ato que realiza, através do mesmo gesto, um parceiro diferente e uma restituição diferida. Esta prática temporal da diferença confere ao atraso a sua relevância social.¹⁴

¹¹ Cf. Michel de Certeau, «Une pratique sociale de la différence: croire», em *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIIe au XVe siècle*. Actes de table ronde de Rome (Rome: Publications de l'École française de Rome, 1979), 363-383.

¹² Cf. Certeau, «Une pratique sociale de la différence: croire», 364-365.

¹³ Cf. Louis Panier, «Pour une anthropologie du croire», em *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, dir. Claude Greffré (Paris: Cerf, 1991), 50.

¹⁴ Certeau, «Une pratique sociale de la différence: croire», 364-365.

Assim, a promessa instaura o conteúdo da crença, que a remete para um parceiro ou uma realidade externa, pressuposto que a conduz à dimensão de uma forma muito própria de contrato. Ou seja, apesar de esta incluir alianças e o seu desenvolvimento poder acontecer sob a forma de contratos, a sua matriz habitará zonas da sociedade que não a permitem tratar numa perspetiva jurídica.¹⁵ Ou seja, a aliança desenvolver-se-á sob a forma de contratos, onde a sua matriz legal permitirá a conquista de um direito, mas a sua forma escapará aos instrumentos sociais capazes de objetivar os termos da relação. De facto, existem crenças que são transformadas em contratos. No entanto, há um imenso resto que resiste à transformação jurídica.¹⁶

Trata-se nomeadamente de uma relação fiduciária, que instaura a comunicação de um dom entre o “destinador-destinatário”, sob a responsabilidade do crer, que instituiu uma rede de permutas, partilhas, atribuições e ónus que envolvem os actantes. Ora, a objetividade que falta à aliança terá de ser desenvolvida pelos parceiros. De tal forma que a falta de segurança jurídica será garantida pelo respondente, o referencial que funda a expectativa da crença. Por isso, o crer surgirá sob uma dupla face, que Michel de Certeau situa entre «“*croire à*” e o “*croire en*”». ¹⁷ O primeiro termo é relativo ao processo de “afirmar a existência” e o segundo de “ter confiança”.

A formalização da crença segundo estas modalidades tornará necessário postular a existência de uma alteridade dotada de poder e de saber, que garanta a retribuição. Porém, aqui se endereça o problema fundamental da crença, a saber: se o respondente se vai manter fiel à própria retribuição; para que esta se realize, será necessário que o outro se sinta responsável pelo dom que já recebeu, que reconheça a obrigação e que seja capaz de executar «para assumir o seu objeto credível (*la chose expectée*), a crença deve também assumir que o outro de certa forma, também acredita, e que defende o dom que lhe foi feito. É uma crença do outro, ou tem o que é feito para acreditar que ele acredita, etc. Uma crença do outro é postulada de uma crença para outra». ¹⁸

A partir de a possibilidade da crença não ser totalmente retribuída, vai formar-se um jogo comunitário, que permite a sua realização.¹⁹ Seguidamente, com a intenção de suprimir a

¹⁵ Cf. Alfredo Teixeira, *Entre a Exigência e Ternura, uma antropologia do Habitar institucional Católica* (Águeda: Paulinas Editora, 2005), 38.

¹⁶ Cf. Teixeira, *Entre a Exigência e Ternura, uma antropologia do Habitar institucional Católica*, 38.

¹⁷ Cf. Certeau, «Une pratique sociale de la différence: croire», 372.

¹⁸ Certeau, «Une pratique sociale de la différence: croire», 373.

¹⁹ Cf. Certeau, «Une pratique sociale de la différence: croire», 373. Para uma maior explicitação de Michel de Certeau, a propósito da garantia, veja-se: «Mas esta garantia não é certa que fique para trás do primeiro obrigado a encontrá-lo, se ele vier a faltar, um herdeiro, um amplo substituto (a família, o grupo, etc.) ou superior (uma autoridade superior, um contra-contradito moral, etc.), todos os outros. Muitos outros devem responder pelo outro», Certeau, «Une pratique sociale de la différence: croire», 373.

sua falibilidade, será transferida para outro, onde se vai desenrolar um percurso que lhe permita tornar-se mais independente de um particular e, na sua condição de devedor, cooperar nessa responsabilidade de responder ao dom recebido. Assim, o apelo ao outro fundar-se-á num horizonte de fidelidade que «sob o nome de Deus ou da sociedade surge sob uma forma tautológica fundada num *a priori*: “deve haver um respondente”». ²⁰ Efetivamente, o crer avança a partir da superação deste ceticismo, e com a possibilidade de outros que podem sustentar a expectativa de que há respondente. Seguramente, a crença produz esse “outro”, e desenrola-se não através de um processo singular, mas a partir de um plural indefinido, articulando-se como uma mediação que nos aproxima dos outros. ²¹

Neste cruzamento, Michel de Certeau vai nomear a verosimilhança como o postulado geral da crença, que vai dar o sentido e legitimidade à crença, na referência ao outro, a um enunciado e a uma fidelidade que supõe que se responda a um *a priori* em que se confia. ²² A verosimilhança é um conceito relacionado com a economia da linguagem, que permite o anúncio da crença como enunciado considerado verdadeiro. ²³ Precisamente, a verosimilhança permite que a crença transcenda o sujeito, fazendo de si um indeterminado, apresentando-o sob uma forma neutra, subtraído à particularidade de um conteúdo ou mesmo de uma enunciação. ²⁴ Não obstante, Michel Certeau é eloquente na constatação dos fenómenos de transporte do crer, inquirindo um complexo de camadas nas práticas crentes: desde o interior da verosimilhança, até à retribuição, pelo garante da retribuição, ou pela solidariedade crente, ou por aquele que supõe segurar o que se perde. ²⁵

Consequentemente, esta irá relacionar o seu discurso com um outro, numa função metalinguística, transformando o seu discurso em invocações a outros discursos, constituindo assim a utopia do discurso. ²⁶ Evidentemente, o seu acontecimento será postulado num universo de comunicação, que a verosimilhança pressupõe, no sentido em que abre no discurso o tempo do outro, garantindo a credibilidade e permitindo que seja produzida outra coisa, ou seja,

²⁰ Teixeira, *Entre a Exigência e Ternura, uma antropologia do Habitar institucional Católica*, 40.

²¹ Patrick Royannais, «Michel de Certeau: l'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire», *Recherches de Science Religieuse* 91, n. 4 (2003): 507-508, <https://doi.org/10.3917/rsr.034.0499>. Para uma melhor compreensão: Michel Certeau utiliza aqui uma referência ao processo da modalidade indeôntica, uma vez que crer exige um «deve ser», ou seja, que exista um parceiro crente que seja regular, desde as suas formas, com o que se concretiza.

²² Cf. Panier, «Pour une anthropologie du croire», 53.

²³ Cf. Teixeira, «“Os índios do interior”: a instituição do crer e a folclorização do religioso segundo Michel de Certeau», 167.

²⁴ Cf. Panier, «Pour une anthropologie du croire», 53-54.

²⁵ Cf. Teixeira, *Entre a Exigência e Ternura, uma antropologia do Habitar institucional Católica*, 40.

²⁶ Cf. Certeau, «Une pratique sociale de la différence: croire», 373.

permite que o discurso seja um acontecimento no tempo presente, sob uma forma autorizada, e não fixando nele a causa, razão e o fundamento.²⁷

A este propósito, será importante estabelecer um paralelo com Aristóteles, que permite compreender a verosimilhança. O filósofo grego faz a divisão entre duas categorias de enunciados: *endoxa* e *eikota*. O *endoxa* é relativo aos enunciados que são plausíveis em razão dos seus enunciadores, enquanto os *eikota* são as proposições prováveis. Assim, os enunciados *endoxos* são aqueles acreditados e autorizados por uma adesão afetiva, que manifestam querer crer na totalidade ou quase na totalidade dos humanos, e dos sábios, e dos representantes do que se poderá chamar opinião esclarecida.²⁸ Contudo, *endoxo* reenvia para a autoridade dos locutores, mas de uma forma indeterminável, segundo uma presunção de verdade ou de realidade não localizável. Por isso, a determinação dos autorizados irá criar uma circularidade viciosa, pelo facto de os enunciados *endoxos* serem sustentados por um locutor *endoxo* (admitido)²⁹, apesar de esta circularidade permitir uma transição importante, que substanciamos como o entrelaçado de um facto discursivo com um facto social, e assim fundamentando a dimensão social da poética, trabalho que permitirá a manipulação do recebido, sendo esse o processo que simultaneamente se conjuga com o da institucionalização do crer, ou seja, com a crença.

Assim sendo, é claro que a institucionalização do crer se definirá como um processo em ação, em que estará presente a passagem de uma posição indefinida para a acreditação da crença. Neste facto, veremos a instituição a desenvolver um conjunto de táticas e estratégias, em que, perante a erosão da dúvida, se expressa credível por meio de seduções que promoverão uma atividade relacional. Neste caso, as autoridades articuladas nesta ação serão os fiadores de um determinado sistema de crédito.³⁰ Deste modo, a sua relação não se limita a ser bilateral entre sujeito e a comunidade; antes supõe a existência de um terceiro elemento ou uma terceira dimensão, que confere autoridade e autenticidade ao discurso. Assim, situamo-nos no “excesso do crer”³¹ ou o que Michel Certeau afirmava: que a crença só se torna legítima quando referida a uma alteridade recebida, cuja fidelidade se supõe.

Neste processo, que corresponde ao alinhamento entre verosimilhança e instituição, acontece primeiramente a articulação simbólica das práticas, onde se desenrola um

²⁷ Cf. Teixeira, «“Os índios do interior”: a instituição do crer e a folclorização do religioso segundo Michel de Certeau», 170.

²⁸ Cf. Teixeira, «“Os índios do interior”: a instituição do crer e a folclorização do religioso segundo Michel de Certeau», 170.

²⁹ Cf. Teixeira, «“Os índios do interior”: a instituição do crer e a folclorização do religioso segundo Michel de Certeau», 170-171.

³⁰ Certeau, «Une pratique sociale de la différence: croire», 380-382.

³¹ Cf. Pierre Gisel, *L'excès du croire* (Paris: Desclée de Brower, 1990).

equipamento mental que torna possível a aquisição de um saber. Deste modo, a crença surge apoiada no “dizer dos outros”, e neste enunciado permite o espaço da interlocução. Por isso, podemos definir a crença com uma metáfora, que instaura um espaço de hipóteses que permitem uma pluralidade de conhecimentos, que podem não ser ainda afirmados, e confirma relações que não possam ser controlados pela positividade de um direito.³² Na manipulação do crer e das crenças, abre-se um espaço para novas combinações sociais, evitando que o crer se dissemine no território indistinto do anonimato. As instituições, ao determinar as condições necessárias para que sejam credíveis, nessa arqueologia, procuram especializar e funcionalizar as crenças, o que permite uma fiabilidade necessária para a condição de crente. Este acontecimento, Michel de Certeau designá-lo-á como a “delimitação de verosimilhança”: processo composto pelo ato de transformar o anonimato do “diz-se” na afirmação de um “nós cremos”. Juntamente, procura-se reclassificar os elementos, modificar as proporções e organizar os artigos, para que as crenças se tornem numa verosimilhança esperada, recomposta e utilizável.³³

Neste processo de tratamento institucional, revela-se essencial, para o funcionamento social de crer no interior desta manifestação, desenvolver a interpretação dos dois tipos de dimensão que operam no que concerne às práticas recebidas e à organização sistemática dos modelos legítimos. De facto, nesta ação, Michel de Certeau distingue entre atos de enunciação (“le dire”) e os enunciados (“le dit”).³⁴ O primeiro é relativo ao processo de creditação dos locutores, fenómeno compreendido, como anteriormente vimos, como passagem do anonimato do simples recebido à designação nominal de quem fala com autoridade. O segundo refere a instituição que desenvolve um conjunto de procedimentos que visam a produção da compatibilidade entre os enunciados, não tanto segundo as regras de coerência lógica, mas sobretudo enquanto obra social e de coesão.

A instituição, ao produzir uma compatibilidade entre si, torna os enunciados, em vez de uma proliferação de proposições recebidas, numa coleção não contraditória de um pequeno número de artigos de fé com um sentido definido. Este pertencimento institucional visa colocar a crença ao serviço de uma racionalidade social, marcada pela fixação de práticas controladas e que tem o objetivo da produção de praticantes. Assim, o ato de crença embraya um dizer sobre um fazer. Neste duplo procedimento, há uma delimitação do poético e um reforço do ético.³⁵

³² Cf. Teixeira, «“Os índios do interior”: a instituição do crer e a folclorização do religioso segundo Michel de Certeau», 171.

³³ Cf. Certeau, «Une pratique sociale de la différence: croire», 382.

³⁴ Cf. Panier, «Pour une anthropologie du croire», 54-55.

³⁵ Certeau, «Une pratique sociale de la différence: croire», 382.

1.2. A leitura do ato de crer no mundo

No ato de crer, o humano irá abrir-se à realidade, recebendo-a na sua gratuidade. Neste caso específico, o crer será uma maneira de ser humano; a reformulação que lhe está associada não está destituída de sentido; apesar de Michel de Certeau não constituir um enredo propriamente ontológico, encadeia uma leitura possível a partir do pensamento heideggeriano, tentando conceber o crer como um existencial do *Dasein*, numa experiência avançada do ser.³⁶ No contexto religioso, será precisamente reconhecida como origem transcendente e gratuita de toda a realidade, a qual tudo orienta.³⁷

Desta forma, Deus constitui-se como dom-excesso para a realidade, que para além da necessidade, age na sua individualidade, o que permite a sua exposição que nos abre para a sua aceitação, mesmo correndo o risco da sua negação.³⁸ Ora, essa mesma não se constitui como um categórico, mas, presente na sua identidade, permiti-nos afirmar o seu ser pessoal e assintótico.³⁹ De tal modo que a compreensão da sua realidade, do seu agir, enquanto identidade, mostra-se na sua amorosidade apresentada ao Mundo. Na sua relação, afirma-se como o “totalmente-outro” (*totaliter aliud*), mas sendo também o “não-outro” (*non aliud*).⁴⁰

Apercebendo-nos desta conexão mais correntemente, somos capazes de afirmar a sua relação com o humano, numa radicalidade intensa, pela qual um «eu se entrega a um tu amado de tal maneira que não quer ser sem esse tu».⁴¹ Pela sua encarnação, Deus apresenta-se com uma realidade idêntica à do humano, convocado a humanidade para o dom de si mesma. Porém, a sua presença no mundo confirma-O, num outro sentido, pois, mesmo estando presente na nossa humanidade, também confirma a Sua.⁴² De tal modo que a sua transcendência está na imanência que permite reconhecer a grandeza dos humanos para partir para a grandeza de Deus; «como é evidente um lugar para Deus, também há ousaria dizer sobre o mesmo plano teórico e prático um lugar para ser o humano, numa mesma relação que se poderia apelidar de

³⁶ Cf. Royannais, «Michel de Certeau: l'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire», 499-533.

³⁷ João Manuel Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo* (Lisboa: Editora Universidade Católica, 2004), 14-15.

³⁸ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Só o amor é digno de fé*, trad. Artur Mourão (Lisboa: Assírio & Alvim, 2008), 53-59.

³⁹ Cf. Karl Rahner, *Curso Fundamental sobre la fe*, 2ª edição, trad. Raúl Gabás (Barcelona: Heder, 2012), 151-153.

⁴⁰ Cf. Medard Kehl, «*Et Dieu vit que cela était bon*», trad. Joseph Hoffmann (Paris: Lés Editons du Cerf, 2008), 364-346.

⁴¹ Eberhard Jüngel, *Dios como mistério del mundo*, trad. Fernando Vevia (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984), 408.

⁴² Cf. Adolphe Gesché, *JesuCristo*, trad. José Bernal (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002), 254.

dialética».⁴³ Nesta linha, podemos dizer que o mistério traz uma linguagem comunicante que nos permite perceber o lugar e razão de ser de Deus.

Ora, este desafio confirma a sua aproximação na sua relação com o mundo; na sua sabedoria de verbo, enlaça a sua sabedoria ao mundo, que O confirma numa intimidade carnal, na intercorporiedade dos espaços e dos tempos, e familiariza o seu querer comum, como refere Orígenes: «[O Salvador] desceu sobre a terra com comiseração [*miserans*] do género humano, e pacientemente experimentou as nossas paixões [*perpressus passiones*], e tudo isto, *muito antes* de se submeter ao suplicio da cruz e dignar-Se a tomar a nossa carne».⁴⁴

Deste modo, o paradoxo da cruz, que revela o seu “ser comum”, permite-nos recuperar a capacidade de um discurso teológico, afirmado numa nova figuração do dom, que autentifica e desvela a humanidade, e que nos implica nessa procura da transfiguração. Desta forma, o seu desafio está lançado na não procura da manifestação absoluta,⁴⁵ já que o seu filho se tornou o ícone visível de Deus, dando-nos o caminho da sua exposição fundamental. Habitando o mundo, ocupa-se dele⁴⁶ com uma reimpressão que nos leva a afirmar: «Aquele que não ama, não chegou a conhecer a Deus» (1 Jo 4,8).

Assim sendo, crer será um evento originário que nos proporciona criar essa receção graciosa que nos permite alimentar a nossa história no mundo.⁴⁷ Deste modo, o crer inicia-se numa disposição ao outro, o qual se assume como doação real e que supõe uma fidelidade na retribuição.

No processo da institucionalização, a crença, ao ser mediada pela instituição, será uma forma de aproximação aos outros. Compreende-se, desse modo, que na instituição não acontece apenas uma relação bilateral; o seu reconhecimento será marcado pelo terceiro elemento, que irá imprimir a sua autoridade. Nessa aproximação, afirmamos que as relações se irão estabelecer por uma permuta simbólica⁴⁸, numa resposta que exige a figuração do dom transcendente oferecido. Nesta linha, Michel de Certeau traça uma ligação que corresponde à ausência e à instituição religiosa. A ausência, isto é, a experiência em falta, pode ser colmatada por outro dom, que em certa medida é mediado pela instituição.⁴⁹ De facto, a dimensão institucional

⁴³ Adolphe Gesché, *O paradoxo do Cristianismo, Deus entre parêntesis*, trad. José Pereira (Braga: Edições Franciscanas, 2019), 60-61.

⁴⁴ Orígenes, «Homiliae in Ezechielem», VI, in SC 352, 228-231.

⁴⁵ João Manuel Duque, «O ponto de chegada de superação da metafísica ocidental», em João Manuel Duque, *Dizer Deus na Pós-Modernidade* (Lisboa: Alcalá, 2003), 67.

⁴⁶ Martin Heidegger, *Ontologia. Hermeneutica de la facticidad*, trad. Jaume Aspiunza (Madrid: Alianza Editorial, 2011), 128. Para uma melhor compreensão, veja-se: «O existente aparece no modo daquilo de que nós cuidamos, a que atendemos, isto é, no aqui que se situa no cuidar-se de. Em sentido marcado “cuidar-se” de algo significa ocupar-se dele, fazê-lo: que o cuidado se concerta com ele, que ele está aqui disponível».

⁴⁷ Cf. Claude Romano, *El acontecimiento Y el Mundo*, trad. Fernando Rampérez (Salamanca: Ediciones Seguime, 2012), 1.

⁴⁸ Cf. Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo*, 16-18.

⁴⁹ Cf. Teixeira, *Entre a Exigência e Ternura, uma antropologia do Habitar institucional Católica*, 39.

articula “um dizer” e “um fazer”, ou seja, trata-se do enunciado e do ato de enunciar, que constituem a crença como uma prática diferente. Junto da manipulação do poético (recebido), a instituição determina as práticas que controla, mas que confluem numa abertura do espaço ao outro, sob a premissa de uma ação plural. Nessa ação, há um mútuo trabalho sedimentado na transformação do real, acompanhado por uma ação que realiza no presente o seu futuro em aberto.⁵⁰

Com efeito, podemos dizer, por outras palavras, que o ato de crer nos confirma numa relação com Deus, que se apresenta na sua relação com o humano. Não contradizendo a doutrina trinitária, apresenta-se como o Deus do ser humano, que não nos permite falar em abstrato, já que este assume a lógica do real. Nessa mesma diferença, fala de si, com a rutura que Merleau-Ponty refere: «na verdade, o cristianismo consistiu em substituir o absoluto separado pelo absoluto do ser humano».⁵¹ Contudo, este encontra-se como modelo, a verdade a ser hospedada e imposta, numa matriz comunitária e ética, pois é na relação que se pensa a verdade de Deus.

1.3. “O ressoar das planícies”?⁵²

A posição que tomamos reaprende-se na particularidade deste evento: o modo como este se assume na espacialidade e na temporalidade, e na realização afetiva e relacional. Ora, trabalhando na sua dimensão inovadora e na banalidade do acontecimento, importa-nos entender o seu processo na impressão causada num campo que jamais se sente antípoda à materialidade do mundo e à sua significação.

De facto, o estigma do seu evento surge embatido por uma notória turbulência de um espaço que se reproduz em sucessivas transformações. Seguramente, hoje, atravessamos o espólio de uma cultura que tem a sua originalidade na preconização da modernidade. A sua hermenêutica assenta na livre coesão dos «tempos de encerramento dos jardins do ocidente».⁵³ Porém, esta profecia não está isenta de contestação, já que existem possíveis interpretações heterogéneas, que marcam a interdisciplinaridade da fisionomia histórica.

Na verdade, o problema fundamental debate-se na configuração de uma identidade que se une à metamorfose responsável pelo seu processo de reverberação no campo social e

⁵⁰ Cf. Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo*, 18-19.

⁵¹ Maurice Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (Lagrasse: Verdier, 1998), 71-72.

⁵² Andresen, *Obra Poética*, 516.

⁵³ George Steiner, *Gramáticas da criação*, trad. Miguel Serras Pereira (Lisboa: Relógio De Água, 2002), 10. Para uma melhor compreensão, «(O meu argumento é, no seu todo, vulnerável e expõe-se ao risco daquilo a que Kierkegaard chamava as «feridas da negatividade».) A cultura ocidental conheceu outros sentimentos de fim, o fascínio pelo ocaso. Os testemunhos da filosofia, as artes, os historiadores da sensibilidade fazem-se eco dos «tempos de encerramento dos jardins do Ocidente», em George Steiner, *Gramáticas da criação*, trad. Miguel Serras Pereira (Lisboa: Relógio De Água, 2002), 10.

material.⁵⁴ Neste espectro, que nos é insinuado, a religião parece depositada numa mutação migratória declinada em fronteiras que procuram oferecer uma nova plausibilidade, sendo esta a base do caminho da pluralidade religiosa. A proliferação para a sua exteriorização é instaurada pela sua reconfirmação numa polissemia de diversos significados.

Precisamente, Michel de Certeau afirma que a mutação torna cada vez mais aleatório o diagnóstico da significação religiosa. Uma análise da matéria religiosa faz notar que as suas práticas produzem um silêncio que não é necessariamente uma ausência da experiência religiosa. Porém, trata-se de um resultado gerado pelo desfazer das referências objetivas. Apesar de existir a continuidade dos crentes, a sua relação é estabelecida por ditos sem signos seguros. O contraponto realizado é que a mutação origina um cristianismo vivido a partir “de fora”, uma “religião invisível”, que possivelmente não garante uma relação certa com as práticas.⁵⁵

Efetivamente, o discurso, por sua vez alargado na dominação da terminologia acerca da religião, expressa o processo epocal em que nos situamos, um facto incomum em comparação com a análise estrutural de numa visão pré-moderna. Neste campo, dá-se a imersão numa religião possuidora de um monopólio dominante e central, representante de uma univocidade articuladora que orientava a cultura, a sociedade e as práticas de todas as realidades sociais.⁵⁶ Assim sendo, a secularização começa na disjunção desta premissa. Na sua abordagem, a socióloga francesa Daniele Hervieu-Legèr referencia que a «secularização atual pode ser definida não como a perda da religião numa sociedade definitivamente emancipada de todo o código de crença imposto de cima para baixo, mas sim como o processo generalizado da desregulação institucional do crer».⁵⁷

O encadeamento deste acontecimento representa o desmantelamento de um regime gnosiológico que dilacera a compreensão do mundo enredado numa revelação, num padrão de crenças, que agora estão desnudadas de uma textura. A “desfactização”, que puída a ruína majestosa, submete a uma nova consciência histórica da responsabilidade do agente, numa pureza de construção do mundo.⁵⁸ A fratura iniciada qualifica-se pela vivência de novas tensões dialéticas entre o secular e o espiritual, o individual e o institucional e entre o mundo e o transcendente.⁵⁹ As suas conotações, signos e sequências próprias são convertidas numa

⁵⁴ Cf. José Tolentino Mendonça, «O que Resta de Deus», *Didaskalia* XLIII, n. 1-2 (2013): 287-288.

⁵⁵ Cf. Michel de Certeau, *Le lieu de l'autre, Histoire religieuse et mystique* (Paris: Gallimard/Seuil, 2005), 29.

⁵⁶ Cf. Maria Clara Bingemer, *El Misterio y el Mundo* (Madrid: San Pablo, 2013), 124-125.

⁵⁷ Daniele Hervieu-Legèr, *La religion pour mémoire* (Paris: Cerf, 1993), 36.

⁵⁸ Cf. Jürgen Habermas, *Critica da Razão*, volume V, trad. Lumir Nahodil (Lisboa: Edições 70, 2020), 373.

⁵⁹ Cf. Bingemer, *El Misterio y el Mundo*, 134-140.

povoação de valores metamorfoseados. Deste modo, impactados por esta realidade, o seu questionamento denuncia novas reflexões acerca da linguagem, dos humanos e de Deus.⁶⁰

Os campos científicos tornam-se o poder dos saberes e, nesta exploração, passo a passo, amolecem o religioso numa disseminação que parece dar-lhe a sua “folclorização”. Assim sendo, é claro o entrecruzamento que está no centro deste problema: a convicção já não tem um indício relevante, perde os seus contornos e remete-os para uma linguagem comum de um exotismo mental, numa *koiné* de ficção. Deste modo, podemos ver, com firme desassossego, que esta se acumula em regiões que expressam aquilo que não sabem e dramatizam os requerimentos impensáveis, envolvendo necessidades irreduzíveis, mas, todavia, desprovidas de representações credíveis.⁶¹

Assim, o paradigma cultural efetuará uma amplificação. Os processos em via produzirão na autoridade e na significação a colocação de perguntas pela sua identidade. O grande assombro acontece sobre os seus princípios, que perdem o seu reconhecimento, de forma que não permitirão uma contínua transferência da referencialidade de leis e direitos, o que implica a sua perda na combinação do organismo, dos papéis sociais e juntamente nas regras da sociedade.⁶² Precisamente, Michel de Certeau caracteriza-o como uma forma de separação entre a experiência pessoal do crente e a experiência social da comunidade, através da Igreja, na desvinculação de um “dizer” e um “fazer”, encontrando-se a sua articulação ocultada.

Neste contexto, com o que foi indicado, a desintegração que parece ser a eclosão deste movimento tomará o religioso num curso distinto. Além da leitura do paradigma estrutural, o discurso sobre a semântica do sentido aparece desconjuntado. Na verdade, as razões do viver são reinventadas no imaginário das convicções, das técnicas e das finalidades dos seus procedimentos. Por isso, o conjunto de entidades potencia todo o repertório cultural presente num novo significado. A partir do seu interior, cria um espetáculo, originado pelas metáforas, que entrelaçam as imagens cinematográficas para serem reconhecidas como uma linguagem, apesar de ser uma relação equivocada.⁶³ Neste processo, a autonomia e a legitimidade das crenças foram poluídas pelas seduções das novas instâncias que pouco a pouco começaram a artificar as suas crenças, com uma absolutidade no seu sistema, negando a pluralidade e a possibilidade de expressar as suas convicções.⁶⁴

⁶⁰ Cf. Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Una Evocación provocadora en una-sociedad Pluralista*, trad. José Gotor (Santander: Sal Terra, 2007), 77-88.

⁶¹ Cf. Michel de Certeau, *La faiblesse de croire* (Paris: Éditions de Seuil, 1984), 183-184.

⁶² Cf. Certeau, *La faiblesse de croire*, 77.

⁶³ Cf. Certeau, *La faiblesse de croire*, 88.

⁶⁴ Cf. Michel de Certeau, *L'invention du quotidien, l'art de faire* (Paris: Gallimard, 1990), 259-263.

Desta forma, o sentido é dito nas diversas liturgias que, na ambiguidade da sua polivalência e perante a possibilidade do não-dito do sagrado, o reprimem com a intenção da rentabilidade social ou da pureza científica.⁶⁵ Michel de Certeau afirma o seguinte:

Em consequência, resulta uma impossibilidade de afetar lugares, comportamentos ou enunciados próprios de uma religiosidade que se insinua em outras práticas, e que a miúdo abandona as suas. O espírito cristão está aí? A resposta nunca é clara. “Corre, corre o furão” Se o pode reconhecer em todas as partes, localizá-lo-á em nenhuma parte; as buscas dos conteúdos tomaram o lugar das suas expressões tradicionais.⁶⁶

Neste sentido, Certeau refere-se à «esteticização do cristianismo».⁶⁷ Há, portanto, um franquear do seu umbral, a modelação de crenças, deslocadas para outros significados epistemológicos, numa transição do crer, que projeta novas formas de acesso ao mundo. Assim, o cristão, perante os contornos desta permuta, desenvolve a sua narrativa entre estes lugares, constituindo-se um “índio do interior”.⁶⁸

Por conseguinte, a “informação religiosa”, não sendo estranha aos problemas de análise científica, será agora repensada numa decifração da linguagem, que parte da substituição de uma escritura evangélica pela linguagem do espetáculo. Deste modo, é o fim de linguagem do Evangelho e o acontecimento da *commedia dell`arte*, assinalado na representação apresentada ao teatro do mundo.⁶⁹ Assim, os especialistas de um discurso já não são mais as testemunhas da verdade revelada, mas, na circulação das personagens, existe uma recompressão numa predicatividade *infra-teológica* que produz as novas legendas, num conjunto de informações massificadas e que mitificam a realidade vivente.

Por isso, o material religioso, neste contexto, efetiva-se e atualiza-se numa linguagem vulgar sem uma identificação com uma crença precisa e ortodoxa. E, na sua difusão, tal linguagem conduz a uma inteligibilidade cada vez mais enigmática da relação do homem com o mundo. Na “sociedade da comunicação”, registam-se as figurações de novos interlocutores (*mass media*), que geram as novas legendas dos produtos populares e estruturam

⁶⁵ Cf. Certeau, *La faiblesse de croire*, 89.

⁶⁶ Certeau, *Le lieu de l`autre, Histoire religieuse et mystique*, 30.

⁶⁷ Michel De Certeau e Jean-Marie Domenach, *Il cristianesimo in Frantum*, trad. Stella Morra (Torono: Effatà, 2010), 35. Certeau, a propósito da “esteticização do cristianismo”, afirma o seguinte: «Agora, o que hoje parece característico é uma estética do cristianismo. O *corpus* dos ritos secretos e cristãos é percebido e, portanto, usado como um conjunto de belas e sugestivas obras de arte poética: igrejas, teses e liturgia oferecem matéria à criação teatral, às políticas secretas de leitura, a novas composições do imaginário social».

⁶⁸ Certeau e Domenach, *Il cristianesimo in Frantum*, 35.

⁶⁹ Cf. Certeau, *La faiblesse de croire*, 184.

alternativamente as figuras do bispo e do sacerdote. Por conseguinte, neste prognóstico existe uma transferência do religioso para o civil.⁷⁰

De facto, o cristianismo debate-se com o dilema dos campos de linguagem, que deixam de ser o propósito das artes de sentido. As ciências humanas parecem entrar numa franca clivagem, numa oposição que reduz a religião a pequenos objetos e a uma pátria patrimonial, que não permitem reabilitar uma crença como fonte de compreensão e de sentido para o mundo. A própria teologia terá de repousar sobre esta brecha instalada na sociedade. Efetivamente, apontamos o seu caminho na operação de interpretar o particular, desprovido de qualquer proteção, institucional ou ideológica, e abrir-se aos diversos significados.⁷¹ Nessa fronteira exposta, a teologia abraça o gesto poético que, na capitalização da linguagem, permite uma nova relação como espaço onde a vida se prova a ela mesma. Seguramente, esta questão é acompanhada no romance de Kate Atkinson, *Um Deus em Ruínas*, no qual a realidade das ruínas permite concretizar a ideia de reconstrução, diante de uma exclusividade instruída, «Há uma centelha de divindade no mundo, não Deus, Deus para nós acabou, mas há qualquer coisa. Será o amor? Não o amor parvo e romântico, mas qualquer coisa de mais profundo? [...]».⁷² Tal como Teddy, personagem principal deste livro, descobre a realidade de um futuro da sua vida arruinada a partir dos outros, a teologia também se descobrirá incarnada no mundo com um futuro: «Teddy afinal teria um futuro [...] E talvez fosse amor, bem vistas as coisas».⁷³

1.4 “Apenas sei que caminho como quem”⁷⁴

Numa das suas conferências, Albert Camus afirmava que o pensamento religioso se revelava inatual: «o mundo de hoje pede aos cristãos que permaneçam cristãos [...]. Eu partilho convosco o meu horror do mal. Mas não partilho a vossa esperança e eu continuo a lutar contra este universo onde as crianças sofrem e morrem [...], o grande problema que opera no mundo de hoje é o problema do mal, e eu defino assim o interesse que o cristianismo pode aportar a isso».⁷⁵ Assim, o seu caso coloca, diante de nós, um problema mais vasto: o possível desencantamento do saber religioso como recurso. A sua decomposição ocorreu e a sua autoridade desvinculou-se do aparelho das convicções.

Precisamente, encontra essa autoridade a dirigir-se para um desconhecido, que na sua exposição à pluralidade lhe confere uma tensão marcada com uma força: uma eclesiologia que

⁷⁰ Cf. Certeau, *La faiblesse de croire*, 185-186.

⁷¹ Cf. Certeau, *La faiblesse de croire*, 248.

⁷² Kate Atkinson, *Um Deus em Ruínas*, trad. Mara Neves (Lisboa: Relógio De Água, 2017), 283.

⁷³ Atkinson, *Um Deus em Ruínas*, 283.

⁷⁴ Andresen, *Obra Poética*, 516.

⁷⁵ Albert Camus, *Conférences et discours 1936-1958* (Paris: Gallimard, 2020), 11.

se debate com a sua marginalidade⁷⁶ ou, como refere Michel de Certeau: “o lugar do trânsito”. Nesta linha, compreende-se o desmoronamento do religioso, reduzido e disseminado, desvinculado das grandes instituições que unificavam o seu discurso.

Tradicionalmente, o discurso cristão era sustentado e reconhecido por uma comunidade ou *ekklesia* que o autorizava. Por conseguinte, a este discurso, que era suportado e autorizado, tornando-se objeto da crença do sujeito que o afirmava numa exigência prática, contrapõe-se presentemente o seu sentido articulado como discurso de um objeto imaginário, que se configura como produto social. Desta forma, assistimos a uma progressiva perda da representação limitada de um corpo, gerando uma modificação na sua estrutura: o discurso já não está articulado sobre um corpo; agora, expõe o seu estado como ausente das definições operatórias e das apreensões temporais, o que doravante corresponde aos modos possíveis de ser-no-mundo.⁷⁷

Mais proximamente, o contexto sociocultural denuncia a incapacidade do religioso, anunciando o seu fim, despojado de todo o privilégio social e marcado por palavras desprovidas de toda a referência ontológica. Na verdade, a sua compreensão do religioso situa-se diante de uma organização com um conjunto de sintomas de uma morfologia interna a interpretar, cuja pertinência reflete um equívoco que deve ser analisado. De tal forma que a ciência se torna prevalente aos factos religiosos, considerando-os como uma alegoria por decifrar, suscitando a análise científica como acesso nítido à sua reconstrução⁷⁸: «Resta-nos uma outra alternativa. Fundar a existência pessoal na procura da verdade científica objetiva: o caminho das ciências filosóficas e exactas. Mas terá este caminho um futuro?»⁷⁹

Diante destas exigências, a teologia terá de concretizar o cristianismo distanciando-se de uma pretensão de ser absoluto, já que a sua articulação será diante de uma sociedade que deixou de ser religiosa. Michel de Certeau observa aqui a possibilidade de um fechamento ou de um desbordamento.⁸⁰ Nesse sentido, o cristianismo terá de ampliar a sua genealogia, reconhecendo-a numa «rutura instauradora».⁸¹

Neste contexto de refração, Michel de Certeau apresenta-nos um conjunto de elementos determinantes para uma certa hermenêutica da experiência cristã. De facto, o seu

⁷⁶ Cf. Karl Rahner, J. Moltmann, J. B. Metz e Alvarez Bolado, *Dios y la ciudad*, trad. Instituto Fe y Secularidad (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974), 76.

⁷⁷ Cf. Certeau, *La faiblesse de croire*, 270-272.

⁷⁸ Cf. Carlos Álvarez, «La mística como síntoma de la modernidad. Una lectura del proyecto epistemológico de Michel de Certeau», *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 76, n. 4 (2020): 1481-1483, https://doi.org/10.17990/RPF/2020_76_4_1451.

⁷⁹ George Steiner, *Nostalgia do Absoluto*, trad. José Flores (Lisboa: Relógio De Água, 2003), 68.

⁸⁰ Cf. Certeau e Domenach, *Il cristianesimo in Frantum*, 81.

⁸¹ Certeau, *La faiblesse de croire*, 183.

questionamento permitirá repensar a teologia não num sentido de submersão, mas num sentido instaurador.

1.4.1. “O caminhante vivente”

O cristianismo tem o seu evento fundador em Jesus Cristo. Mas de tal forma que a compreensão deste mesmo acontecimento deriva duma escritura plural e comunitária, dado que «a experiência cristã se determina historicamente por surgir com uma proclamação, a qual afeta o humano no momento e logo continua como conjuntamente dada no exercício da vida».⁸²

Neste sentido, o particular desta experiência é que não se consagra numa ação apenas referenciada a um passado, mas na construção de uma relação a esse acontecimento, que é colocado diante de nós, numa atitude de permissão. Trata-se, por isso, de um símbolo primário do discipulado, que Certeau marca com o traço original do túmulo vazio, sob as diversas formas, em que Jesus não pode ser preso a nenhum aqui e ali, isto e aquilo, dado que o lugar de Jesus é agora perpetuamente evasivo. Pelo que a autoridade não se fixa numa significação mecânica, mas sim numa condição de possibilidade, que permite construir um desenvolvimento incarnado, no elo que nos reenvia ao acontecimento fundador. Assim, este modo articula-nos no interior da autoridade inacessível, mas necessária, enraizada numa ausência⁸³, aglutinando-se na ação.⁸⁴ Deste modo, a autoridade está orientada a uma abertura, sem tentação de ser manipulada numa identificação positiva e histórica, que é o erro radical de todos os positivismos e dos fundamentalismos.⁸⁵

Ora, a autoridade determina uma relação histórica com um universalismo plural. Desta forma, a experiência do cristianismo é inseparável da experiência da alteridade. Efetivamente, o desdobramento da autoridade lança o nascimento de práxis comunitárias, desencadeadas em novos testemunhos: «Jesus planta o seu próprio limite, por sua vez, com a seriedade da sua particularidade histórica [...], com a possibilidade dos outros, com o começo de um universalismo na história, como a articulação fundamental da relação com Deus e relação com os outros».⁸⁶ Assim sendo, a sua função permissiva é criação de espaços sincrónicos, na qual o

⁸² Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. Jorge Uscatescu (Madrid: Siruela, 2005), 145-146.

⁸³ Certeau, *La faiblesse de croire*, 112. Para uma melhor compreensão, veja-se: «Na experiência, mais que “avançada do ser” [...], é uma “avançada de ausência”», parafraseado Heidegger em *Ser e Tempo*, 54-55; «a relação com a origem é um processo de ausência», em Certeau, *La faiblesse de croire*, 112.

⁸⁴ «Esta indicação aproximativa deixa entender que autoridade se apresenta com a dupla característica de ser *necessário e inacessível*», em Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, 111.

⁸⁵ Cf. Claude Greffré, «Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau», em *Michel de Certeau ou la difference chrétienne*, dir. Claude Greffré (Paris: Cerf, 1991), 174.

⁸⁶ Certeau, *La faiblesse de croire*, 114.

desenvolvimento diacrónico representa a falta do outro, que é reimplantado sob a forma de fé e de caridade.⁸⁷

Portanto, a experiência cristã é, então, mantida dentro do paradoxo que se marca pela proximidade de Deus sob uma forma de ausência, que capitaliza a necessidade “não sem ti” e a privação que origina o desejo escatológico. Precisamente, a experiência religiosa junta em si dois elementos: o gesto de partir e o lugar no qual se insere uma partilha ativa, na instauração de um fazer acreditar.⁸⁸ Efetivamente, a linguagem cristã torna-se num conjunto de testemunhos que comporta uma estrutura comunitária, assimilando-se a uma função universal, pondo em cada enunciado uma verdade que não é reduzida a uma unicidade.⁸⁹

Ou seja, a relação é marcada pela origem da fé («o signo do que falta»⁹⁰), que mantém em aberto as possibilidades de práxis noutros lugares, num *pathos* do inesperado o eco desta estrutura torna-se relevante, porque potência o movimento poético, visando a relação efetiva que inaugura o seu espaço na multiplicidade da vida comum.⁹¹

Efetivamente, o percurso desta relação estabelece uma dialética simbólica entre o “vivente” que permite o outro, sem o enclausurar, mas numa encarnação plural, apresentando-se como “falante” e “permissão”. Por isso mesmo, o particular da experiência cristã é que se articula como superação da particularidade, mas estabelecendo o sentido do não-dito. Com efeito, a sua relação reformula um porvir que dá lugar a um discurso novo, permitindo uma compreensão de si, aberto a uma relação de outro modo, num acontecimento entre o dizer e o fazer.

1.4.2. “O caminho traçado”

Consoante as declinações que colocam em suspenso o sistema religioso, Michel de Certeau observa como exigente o trabalho de repensar a “novidade cristã”. Ora, o cristianismo deixou de ser fixado a partir de um lugar donde fala; o despojamento do fazer e do dizer orientou para o renascimento de práticas anónimas.⁹² Este fenómeno compreende-se com o facto de o ato de enunciação do cristianismo ser evocador de sentido.

O projeto do cristianismo nasce da determinação de dizer outra coisa, de abrir um espaço à palavra, que tem efeitos sobre o corpo social. Todavia, esta condição é confrontada pelo traço moderno da relativização de crenças e pela pulverização dos sistemas de referências,

⁸⁷ Cf. Certeau, *La faiblesse de croire*, 221.

⁸⁸ Cf. Costa, *Indícios, à escuta dos traços de Deus*, 40.

⁸⁹ Cf. Certeau, *La faiblesse de croire*, 214.

⁹⁰ Certeau, *La faiblesse de croire*, 217.

⁹¹ Cf. Certeau, *La faiblesse de croire*, 218.

⁹² Cf. Certeau, *La faiblesse de croire*, 274-279.

isolados do seu suporte, adequando-se a uma multiplicidade de discursos que pretendem engendrar a sua existência. Isto consagra-se para uma nova sobrevivência, ação que lança as instituições cristãs a procurar, por vários processos, a remodelação das suas estratégias de inserção pública, no indício de múltiplas referências do querer e das suas teorias, ou por recursos que desenrolam disposições para os seus praticantes.⁹³

Michel de Certeau, mediante esta tipologia, apresenta como desvanecida a possibilidade de articular o religioso frente a práticas éticas, políticas e intelectuais.⁹⁴ A partir destas alternativas, colocará na escrita⁹⁵ a possibilidade aberta à produção de uma linguagem crente.⁹⁶ Deste modo, esta premissa adequa-se à situação, mediante uma dupla resistência: por um lado, reconstruir-se perante os limites que recebe da sociedade e, por outro, fazer brotar uma história eficaz do evangelho, permitindo edificar uma verdadeira práxis, que dá corpo à relação entre a tradição evangélica e o seu atuar efetivo. Com efeito, o desafio aqui implicado é o exercício e a construção de uma via que reconcilie o discurso e a prática. Ora, o efeito desta opção é o desencadeamento de uma prática que é testemunha da diferença evangélica.

Na verdade, este modo articula-se com a realidade neotestamentária, situada entre o seguimento e a conversão, construindo conexões internas desse acontecimento. Neste caso concreto, esta prática seria significativa, porque o seu conceito permite recuperar um testemunho que possibilita o exercício e a construção de uma palavra com sentido. Por isso, em consequência de uma reviravolta (conversão) em direção à tradição evangélica e às práticas de Jesus, estas podem originar decisivamente o nascimento, a outro nível, de uma nova apreensão da fonte do corpo na história do quotidiano do humano.⁹⁷

Por certo, ao instaurar este retorno, originar um dos elementos vitais para a expressão de uma experiência cristã. Efetivamente, a sua pertença não será um espaço, mas sim os enunciados, em termos de uma instauração de valores relativos à história, no contexto da vida humana, para oferecer e transformar a relação com o mundo circundante, e que é compartilhado.⁹⁸

⁹³ Cf. Teixeira, *Entre a Exigência e Ternura, uma antropologia do Habitar institucional Católica*, 183.

⁹⁴ Cf. Certeau, *La faiblesse de croire*, 283-285.

⁹⁵ Certeau, *La faiblesse de croire*, 268. Contextualização que nos poderá ajudar: «Num sentido muito amplo, o que chamo de “escritura” ao traço de desejo de um sistema de linguagem [...], e, portanto, como se diz em direito, “a insinuação” num corpo (um conjunto de leis, um corpo social, o corpo de linguagem) de um movimento que altera», em Certeau, *La faiblesse de croire*, 268.

⁹⁶ Certeau, *La faiblesse de croire*, 260. Para compreendemos: «É certo que deve haver sinais de reconhecimento entre coletividades que testemunham a mesma opção singular (cristã), mas a produção de uma linguagem cristã só pode continuar *abertamente* sem a proteção de uma ideologia fornecida por uma instituição. Tomada uma das determinações que compõem o imenso complexo de uma sociedade contemporânea, esta obra terá uma figura fragmentária e aleatória. Tomará a forma de um risco e de uma jornada 'abraâmica'», em Certeau, *La faiblesse de croire*, 260.

⁹⁷ Cf. Certeau, *La faiblesse de croire*, 289.

⁹⁸ Cf. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 147.

Nietzsche afirmava que todo «o pensamento quer ser aprendido como se deseja aprender a dançar, como uma espécie de dança».⁹⁹ Evidentemente, este corresponde a esse movimento que acontece na pluma da história e que evidencia o excesso atuante no mundo. Assim sendo, uma escrita crente é fábula que manifesta a caminhada dançante, numa relação criada com o espaço do homem Jesus; esta relação resulta de uma decisão que implica um vestígio que determina a vida, entrelaçado na transformação mútua das condutas e dos comportamentos, num evento experiencial no interior de uma diferença.¹⁰⁰ Este é um acontecimento evanescente e também «mítico em duplo sentido: este acontecimento não possui lugar, a não ser nas escrituras, que são o seu relato; e faz falar e atuar, engendrando ainda outras “escrituras”, mas ao mesmo tempo permanecendo inobjetivável».¹⁰¹

Seguramente, o retorno a uma escrita crente é um produto que permite o dançar evanescente da busca, gerada nos crentes pela instauração. Consequentemente, esta escritura advém de uma realidade ficcional que inicia uma agitação. A fábula teologiza um sentido, concede uma manifestação, permitindo criar fora de si uma refiguração do leitor, revelando uma experiência que lhe ocorre, e que este acolhe.

De facto, este acontecimento corresponde a uma organização formal que, em si, não possibilita o corporizar de uma experiência, porque o seu sentido se diferencia em relação ao presente reproduzido e constitui a manifestação de uma poética da atualidade. A sua translucidação apresenta um sentido *kenótico*, uma linguagem sem força, mas mostrando uma exteriorização relacional.¹⁰² Isso é assumido na função de um texto, que remete para o funcionamento de uma história narrada, engendrando uma maneira de dizer e reconhecendo-se como tal. Simultaneamente, com a possibilidade de homologia diante das outras formas de escritura, uma opção crente conquista uma camada de texturas dentro de um sistema de remissões a outros.¹⁰³ É a expressão de um relato que se constrói diante de um envolvimento, de um desapego e de uma modulação, de uma relação formal que se mantém com o ausente, mas que está dirigida a outros, destinatários igualmente ausentes. Na verdade, corresponde ao jogo evangélico entre seguimento e conversão (*Nachfolge* e *metanoia*)¹⁰⁴ na reciprocidade do chamamento e da sua resposta.

Assim sendo, uma escritura crente opera um novo instante da fé, pois a sua instauração deriva da Origem escondida que a funda. Por essa razão, trata-se de um movimento do querer:

⁹⁹ Friedrich Nietzsche, *O crepúsculo dos ídolos*, trad. Artur Mourão (Lisboa: Edições 70, 2017), 67.

¹⁰⁰ Cf. Greffré, «Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau», 178.

¹⁰¹ Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, 289.

¹⁰² Cf. Costa, *Indícios, à escuta dos traços de Deus*, 31.

¹⁰³ Cf. Greffré, «Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau», 174.

¹⁰⁴ Expressões referidas em Certeau, *La faiblesse de croire*, 300.

«Não se escolhe ser crente. É um querer que fundamentalmente atravessa as opções e das quais nada mais é do que sintoma. Fundamentalmente, ser crente é querer ser crente».¹⁰⁵ Justamente, o texto crente resulta do jogo poético entre o imaginário e o desejo de crer.

Perante o fechamento implícito dos discursos eclesiais, sem as referências bíblicas e os dogmas, uma escritura crente é, por isso, um movimento infinito de conversão que reproduz o retorno ao evangelho, expressando, assim, os meios necessários para poder confessar a própria fé.¹⁰⁶ Em certa medida, trata-se de apontarmos a fábula que cria um acontecimento, na qual recompõe uma procura, criando uma memória, um arquivo e um relato, tal como afirma Paul Ricoeur: «mas para quem pode narrá-lo, fazer memória dele, criar um arquivo e um relato».¹⁰⁷ Assim sendo, o regresso à escrita capitaliza o trabalho de fazer com a linguagem recebida, uma outra coisa diferente daquilo que ela diz; é o mesmo que transformar metodicamente a tradição vivida no passado em material de uma história por construir.¹⁰⁸

Hannah Arendt, a propósito de Ulisses, explicava que somente quando se interpreta o texto se entra num movimento de desvelamento de algo que nos convida: «somente ao relatar [a sua] história é quando [Ulisses] compreende a verdade do seu significado».¹⁰⁹ É na sequência desta interpretação que acontece a leitura da narração crente, é a revelação que permite constituir novos modos de imaginar a vida crente:

como o sonho, [a fábula como metáfora da pergunta do sujeito] não tem sentido, exceto o que lhe vem de algures e de um outro como uma resposta que deve ser crida para compreender: “temos um sonho e ninguém pode interpretá-lo” (Gn 40,8); “Tive um sonho e não há quem o explique” (Gn 41,15); etc O sonho é um desconhecido da vontade: passa sem que se (com)preenda.¹¹⁰

Sendo a fábula resultante desta afetação, apresenta o caminho incessante de um movimento para o encontro com Outro. Neste sentido, relevância por se enraizar numa relação definida numa fé, na expressão de uma escrita da alteridade, que não tem conformidade a uma Lei, mas um sentido instaurador. O seu sentido torna-se então acentuado pelo agir, que possui uma criatividade interna, a partir do seu questionamento e da sua própria busca. Na verdade, esta é a expressão que avista o desassossego, que não pretende identificar a fé a um espaço e a verdade a um corpo.

¹⁰⁵ Certeau, *La faiblesse de croire*, 295.

¹⁰⁶ Cf. Greffré, «Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau», 179.

¹⁰⁷ Paul Ricoeur, *Temps et récit*, vol. 3 (Paris: Seuil, 1985), 353.

¹⁰⁸ Certeau, *Le lieu de l'autre, Histoire religieuse et mystique*, 35.

¹⁰⁹ Hannah Arendt, *La vie de l'esprit, La pensée*, trad. Lucienne Lotringer (Paris: PUF, 2013), 153.

¹¹⁰ Certeau, *La faiblesse de croire*, 294.

Deste modo, apresenta-se sob forma de lugar teológico que permite as diferentes formas de resposta ao Evangelho, o clímax transformador da parte do ser humano, numa pluralidade de linguagens e de práticas, na qual Deus se incarna¹¹¹: «Tu és aquele que é procurado por diferentes caminhos e diferentes ritos e a que se chama nomes diversos porque, por essência, para todos permaneces desconhecido e inefável».¹¹²

Com efeito, a fábula rompe com a monocromia, exigindo um acreditar que procede do outro, que constitui um deslocamento e um esvaziamento sem apropriação, dando origem ao ato de conversão: «crer é “vir” ou “seguir” [...], sair do seu lugar, ser desarmado por esse exílio fora da identidade e do contrato, [...] para ser entregue à voz do outro».¹¹³

Ora, aqui, poderá residir o posfácio a esta realidade particular de uma igreja como corpo social despedaçado. Neste sentido, uma escritura crente é uma fábula que faz crer. Esta operação é a perceção da presença, da metáfora viva do seguimento da figura de Jesus. Por isso, a escritura crente é esta moção que nos mobiliza por diversas gramáticas espirituais, que procura esse lugar de partilha, inserida no movimento de rutura,

sem dúvida isso é a rutura do crente, que se introduz no interior ou entre o jogo de todo o sistema, o que conota a fé e caridade ou representa a figura de Jesus, itinerante, desnudo e entregue, ou melhor, sem lugar, sem poder e, como o palhaço de H. Miller, *forever outsider*, “para sempre fora” de si, convertido em outro sem ser considerado como ele. [...] A “tentação espiritual” é de construir um lugar do ato da diferença, transformar a conversão em estabelecimento, supor o poema que diz a hipérbole na força de fazer a história ou de ser a verdade que ocupa o seu lugar, enfim, como na transformação Evangélica (movimento metafórico), tomar a “a visão” por uma “tenda” e a palavra por uma nova terra.¹¹⁴

De facto, a fábula evangélica é a única que permite uma inserção social, mesmo com o seu contexto de debilidade.¹¹⁵ Deste modo, é pela fábula que acontece a sua intercalação, «a fábula permanece sempre à distância, como o outro poético da eficácia histórica, como uma utopia que é articulada, apenas por um risco privado, em topografias sociais».¹¹⁶ Na verdade, a fábula possui o conto de Cristo que, não podendo ter um estatuto de uma verdade definitiva,

¹¹¹ Cf. Greffré, «Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau», 179.

¹¹² Nicolau de Cusa, *De pace fidei Cum epistula ad Ioannem de Segobia* (Hamburg: Felix Meiner, 1970), 6.

¹¹³ Certeau, *La faiblesse de croire*, 302.

¹¹⁴ Certeau, *La faiblesse de croire*, 302-303.

¹¹⁵ Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, 260. Para compreendemos: A debilidade trata-se da expressão que Michel Certeau analisa como consequência de ser crente mediante o contexto de secularização. «De tal forma que, perante as ruínas do pós-cristianismo, exige aos cristãos serem itinerante abertos à diferença e aceitarem-na na sua gratuidade. E a sua debilidade nasce de serem crentes de um outro. Como o “itinerante” de Angelus Silesius, não vai nu, nem vestido, mas despido: “A Deus não posso andar nu, mas devo estar despido”», em Certeau, *La faiblesse de croire*, 314.

¹¹⁶ Certeau, *La faiblesse de croire*, 304.

fala de uma presença profética. Desta forma, a sua presença encontra-se nas margens, que ativamente caminham, partindo em resposta a um apelo a seguir, de modo que nos abre a esse “caminhante considerável”, permitindo falar de Deus ao falar dos humanos.

Em suma, podemos dizer que a fábula não reivindica o status de uma verdade definitiva. Na verdade, a fábula carrega o conto lendário de Cristo, no qual se inserem aqueles que O seguem sem o peso de um poder, ou mesmo de uma identidade. De facto, estes não estão presos aos lugares fixos, mas estão situados numa imediatez histórica, da sua leitura sublimada com a fé. Assim sendo, a fábula tem um umbral que se franqueia, que desentala e se constitui a fonte de sentido de uma presença que cifra Deus, na sua proveniência singular, hospedando-se como um outro espaço que se abre e se qualifica numa resposta viva e fecunda. No entanto, a fábula materializa a resposta à pergunta de James Joyce: “Quem é Deus?”, que afirma: é um “grito da rua”.¹¹⁷ De tal forma que a fábula é esse mesmo grito, nas diversas linguagens, que, numa ação poética, sustém essa procura do drama subtil da carne do mundo. Por isso, a fábula vê-se assinalada como o caminho dos discípulos que seguem na direção de Jesus, na partida perpétua.

¹¹⁷ Cf. James Joyce, *Ulisses*, trad. Jorge Vaz de Carvalho (Lisboa: Relógio De Água, 2013), 41.



Figura 1: Homem que caminha, de Alberto Giacometti. Fotografia do padre Joaquim Félix.

“Tornei-me para mim mesmo uma pergunta”
(Sto. Agostinho)

2. A experiência de Deus: Mística

Dirigimos o olhar para um eixo particular do pensamento de Maria Clara Bingemer, centrado na questão da experiência mística. Encontramos o seu começo na referência a filósofos e a alguns teólogos, numa linha de acompanhamento da sua exploração. Deste modo, teremos a oportunidade de perceber um certo conceito de mística, situado numa tradição. Ora, a leitura desta percepção permitirá principiar a interação com o pensamento ricoeuriano como a possibilidade de interpretação do acontecimento, já que todo acontecimento possui uma hermenêutica. Neste aspeto, apesar da sua aproximação ser reduzida, o lugar e a percepção do texto é nele uma forma que se encontra declinada na definição da mística de Michel de Certeau. Assim, é neste ponto comum que iremos desenrolar a nossa exploração.¹¹⁸

2.1. Os filósofos

Posto isto, a primeira referência à mística surgirá aqui através de William James, que coloca uma premissa clara para o misticismo, incorporando-o dentro de uma teoria que engloba uma experiência vivida pelos indivíduos. A sua conceção sobre a religião passa por a sistematizar num estado de fé. Ainda que não identifique a religião com o misticismo, reivindica que a experiência religiosa pessoal tem a sua raiz e o seu centro nos estados místicos da consciência. Neste sentido, o seu ponto de vista realça que a experiência mística acontece entre o afeto e o pensamento.¹¹⁹ Introdu-la como um “movimento teórico”, apontando que tais estados promovem a expansão da consciência, «o que não assume as barreiras usuais entre o indivíduo e o absoluto».¹²⁰

James afirma a sua preferência por um “misticismo plural”, ultrapassando o contexto de uma visão monista, hipótese que «faz colapsar qualquer vestígio de distância entre Deus e o indivíduo, tornando, assim, impossível a parcial separabilidade, liberdade e agenciabilidade

¹¹⁸ Daqui para a frente, iremos seguir de perto o livro de Maria Clara Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar* (Prior Velho: Paulinas Editora, 2018).

¹¹⁹ Maria Clara Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar* (Prior Velho: Paulinas Editora, 2018), 73-75. Uma explicitação assumida por James que caracteriza as experiências místicas mediante 4 passos: 1) Inebalidade 2) Qualidade noética, isto é, o aspeto iluminativo; 3) Transigências, no sentido de cordura, tolerância; 4) Passividade ou incapacidade de produzir por si mesmo a experiência, em Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 73-75.

¹²⁰ William James, *The varieties of religious experience* (Nova Iorque: The Modern Library, 1929), 329.

necessária para a ação moral». ¹²¹ No entanto, a compreensão da experiência mística por James, orienta-nos para um paradoxo que induz a superação da alternativa entre o estado afetivo da consciência e os conceitos de natureza filosófica e teológica, o que acentua a escassa união entre os dois polos da interpretação e da experiência, por um lado, e, por outro, do sentimento e do pensamento. ¹²²

Bingemer destaca outro filósofo, o jesuíta Joseph Marechal. A sua perspectiva incrusta-se nas áreas da filosofia e da psicologia, refletindo sobre o sentimento de presença. Na verdade, a sua tendência revela uma posição tomista-transcendental, o que converge para que as suas pesquisas se concentrem nas condições *a priori* da possibilidade de determinar a concepção da existência de Deus como presença que se reconhece, juntamente, na avaliação da realidade. ¹²³

Deste modo, a inteligência possui um sentido intuitivo e teleológico. «A afirmação da realidade, então, não é nada mais do que a expressão da tendência fundamental da mente para a unificação no e com o Absoluto». ¹²⁴ Tal significação abre-nos ao horizonte do divino, o que qualifica a experiência mística como «intuição de Deus como presente, o sentimento da presença imediata de um Ser transcendente». ¹²⁵ Desenvolve um sentido mais amplo do conceito de mística ao identificar a experiência como uma intensa relação entre Deus, o si mesmo e nosso próprio mundo. Segundo Marechal, a experiência mística, «em qualquer circunstância, é superior à normalidade: consiste em algo mais direto, mais íntimo ou mais raro». ¹²⁶ Apesar de não aparecer uma incidência sobre o papel do amor no caminho do místico, o autor insiste no papel do desejo como uma condição determinante no objeto para ser conhecido, visando a possibilidade do amor como uma particularidade na experiência. ¹²⁷

De forma paralela, recorre-se a outro filósofo tomista, Jacques Maritain, que especifica a sua leitura sobre a mística. Posiciona-se perante duas distinções: a primeira, que visa o apofatismo intelectual e invoca a pretensão da teologia negativa em ser mística; a segunda é a expressão de um espanto diante da conaturalidade, nascendo um silêncio primordial, do qual brota o significado de uma verdadeira experiência mística. ¹²⁸

¹²¹ Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 75. Maria Clara Bingemer segue de perto o livro de Micgin, *The Foundation of mysticism*, o qual faz a citação clara desse livro nas pg. 397-398.

¹²² Cf. Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 75.

¹²³ Cf. Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 75.

¹²⁴ Joseph Marechal, *Études sur la psychologie des mystiques*, vol. 2 (Paris: DDB, 1938), 101.

¹²⁵ Marechal, *Études sur la psychologie des mystiques*, 102-103.

¹²⁶ Definição de Joseph Marechal, citada por Maria Clara Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 76.

¹²⁷ Cf. Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 76.

¹²⁸ Cf. Jacques Maritain, *Distinguer pour unir our Les degrés du savoir* (Paris: Desclée de Brower, 1932), 118. Juntamente distinguido segundo McGinn, pg. 306-307, em Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 79-80.

Este filósofo conceptualiza a experiência mística como «um conhecimento experimental das coisas profundas de Deus»¹²⁹. O seu conceito será instigado na definição atribuída a São Tomás, *cognitio Dei experimentalis*, bem como numa «posse dada de experiência do absoluto».¹³⁰ Este fio condutor permitirá reconhecer que a experiência mística passa por uma experiência frutiva do absoluto¹³¹, constituída na contemplação, dado que o humano recebe a graça incriada, o agente que opera a unificação e, neste caso, a participação verdadeira na vida da Trindade.¹³²

Maurice Blondel expõe uma hipótese a partir da relação entre a Filosofia e o Cristianismo. Na sua interpretação crítica, reflete sobre o sujeito concreto e ativo, que discerniu um dinamismo comum a toda a vontade, *volonté voulante*, e também a vontade num ato concreto, *volonté voule*.¹³³ Neste sentido, a contestação de Blondel reflete uma filosofia do desejo de Transcendência, que expõe a necessidade humana de um contato com o sobrenatural. Todavia, apesar de ser uma condição compartilhada no geral, não nos abrirá para a necessidade de uma prova filosófica, demonstrada na necessidade de uma revelação sobrenatural, assim como também não introduzirá o cristianismo como uma verdadeira resposta.¹³⁴

Deste modo, a mística seria um elemento prolongável da vida quotidiana, demonstrando que a autêntica ação humana vive para o conhecimento místico e, através dele, para uma visão beatífica. Neste aspeto, podemos conferir que o conhecimento conatural encontra o seu lugar no ponto de contacto entre o conhecimento natural e o sobrenatural. Consequentemente, a mística será entendida como uma autocomunicação de Deus. O humano situar-se-á na sua diferença, mediante a exposição a Deus, comportando consigo a impossibilidade de uma total real epistemologia de Deus, denominando-se como uma experiência que vai além de todos os modos inferiores da racionalidade. Assim sendo, verificamos que Blondel proporá uma mística com base no desejo de Deus, compreendendo-a como uma clamação do intelecto, numa intensa experiência unitiva, ainda que essa seja uma manifestação excessiva.¹³⁵

Por fim, influenciado pelo misticismo ocidental, Blondel assinalará que, nos estados mais altos, cessam as experiências extáticas por se dar o imensurável conhecimento do amor,

¹²⁹ Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 79.

¹³⁰ Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 79. «A breve definição da mística como *cognitio Dei experimentalis*, na verdade, não se encontra diretamente na Suma Teológica, mas é dada por Gershom», em Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 79.

¹³¹ Cf. Jacques Maritain, «L'expérience mystique naturelle et le vide», em *CEuvres complètes* (Paris: Desclée, 1975), 1125-1158.

¹³² Cf. Maritain, *Distinguer pour unir our Les degrés du savoir*, 373-381.

¹³³ Cf. Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 77.

¹³⁴ Cf. Maurice Blondel, *L'Action: essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (Paris: PUF, 1950), 323-339. Cf. Maria Clara Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 77.

¹³⁵ Cf. Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 77-78.

unificando, numa harmonia, «uma caridade universal que reconcilia e hierarquiza sem confusão todas as fases e graus da humana existência».¹³⁶ O núcleo desta experiência afirmar-se-á numa atividade passiva.

Por outro lado, há ainda a salientar Henri Bergson, com as nuances das suas obras, que constitui já um avanço para podermos classificar o misticismo como uma expressão direta da força evolucionista no coração de toda a realidade. Referindo-o como *elan vital*, reclama, assim, o seu papel no ensaio sobre os tipos básicos de religião. A sua leitura distingue duas formas de obrigação moral: uma baseada na lei, e outra na pessoa, correspondendo aos tipos de religião: uma estática e outra dinâmica. Por isso, encontramos no *elan vital* uma questão decisiva, desenhável na procura que eleva a vida a uma direção, a uma complexidade e a uma riqueza superior.¹³⁷ Desta forma, o misticismo seria uma consequência do dinamismo interior que permite que a vida se manifeste verdadeiramente, compreendendo-a como a fonte e a geografia interna a toda a religião.¹³⁸

2.2. Os teólogos

Hans Urs Balthasar aclara o sentido da mística fundado em duas premissas: o seu sentido objetivo, que se configura na revelação do Mistério de Cristo; e o seu sentido subjetivo, que a reinterpreta como *cognitio Dei experimentalis*, estando referida ao próprio sujeito.¹³⁹

De facto, a sua concentração teológica é dominada pelo paradoxo que constitui o coração da fé cristã, apreendido pelo carácter absoluto e universal, presente no evento histórico e singular de Jesus. A sua leitura é revelante para a perceção da fórmula *universale concretum*, questão decisiva para compreender o papel de Cristo, interpretando-o como o acontecimento da beleza, «[...] da doação absolutamente gratuita e imprevisível do Todo Divino no fragmento, que realmente o veicula sem o reduzir a si».¹⁴⁰ Ora, este evento apresentará a norma da teologia da história, de tal modo que a forma cristológica será a descrição da inteligência da fé, a verdade de Deus e da Criação,

a historicidade interna da graça crística e a sua força de construir história, porém, não derivam apenas do que Cristo, na sua existência terrena, nos traz e nos manifesta do Pai. [...]. Ele não viveu uma vida

¹³⁶ Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 78.

¹³⁷ «Este esforço vem de Deus, se não for o próprio Deus», Cf. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et la religion* (Paris: PUB, 2013), 118.

¹³⁸ Cf. Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 78-79.

¹³⁹ Cf. Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 102.

¹⁴⁰ Bruno Forte, *En el umbral de la belleza, Por una estética teológica*, trad. Adolfo Carbonell (Valencia: EDICEP C.B, 2004), 81.

humana abstrata, mas vivendo, entrou e descobriu a desordenada e rude historicidade da real humanidade e, na sua obediência ao Pai, recapitulou toda a historicidade concreta do Pai.¹⁴¹

Deste modo, esta verdade encontrar-se-á situada no princípio cristocêntrico da revelação, capaz de individuar aquela sua forma de “evidência”, que permite, simultaneamente, preservar a verdade de Deus na sua absoluta transcendência relativamente a toda a mediação, e integrar a fé como uma verdade inultrapassável da relação da consciência do ser histórico.¹⁴²

Assim, o desdobramento deste princípio permitirá integrar a fé como uma apreensão da experiência de beleza que permite «aprender a ver de novo o que quer dizer, experimentar a total alteridade de Cristo como o ofuscar da sublimidade e glória de Deus».¹⁴³ Esta dinâmica preserva a verdade de Deus na sua absoluta transcendência relativamente à mediação, conduzindo-nos à lógica do todo no fragmento, ou seja, à figura universal da razão. E a partir da evidência, de «uma terrível beleza»¹⁴⁴, o objeto da fé, a glória adequada ao seu amor, vislumbrados em Cristo, reclama uma nova dizibilidade para «o crescimento progressivo da existência de alguém para a existência de Cristo».¹⁴⁵

Por isso, na teologia de von Balthasar, vai ganhado relevo a fundamentação da mística. Assim, condensa a sua possibilidade a partir do sentido objetivo da fé, que se apreende no sentido subjetivo, numa certa experiência de proximidade e afastamento, segundo a *cognitio secundum connaturalitatem* tomista. Desta forma, a experiência mística participa do caráter prolético da revelação, apresentado um sentido eclesial, o que lhe não permite isolar-se numa experiência meramente interior, mas apresenta-se no contexto de toda a Igreja, na participação eclesial da fé nos arquétipos bíblicos: «a forma eclesial como experiência mística participa no caráter prolético de cada experiência arquetípica da revelação. Realiza-se essencialmente na esfera global da Igreja e tem o seu ponto de partida no âmbito global da Igreja (como plenitude de Cristo)».¹⁴⁶

Por este motivo, a mística terá a sua primícia na doação de Deus, o que conduz o humano a uma conformação com Cristo, que só é possível através da contemplação da forma objetiva da revelação, a qual remete sempre o cristianismo para a luz subjetiva da fé, da esperança e da caridade.¹⁴⁷ Desta forma, a mística só poderá ter substancialidade se se ocupar de viver a partir

¹⁴¹ Hans Urs Von Balthasar, *Teologia da história*, trad. Maria Dias Carvalho (Lisboa: Universidade Católica editora, 2010), 55.

¹⁴² Cf. Pierangel Sequeri, *A ideia da fé, tratado de teologia fundamental*, trad. Autor Morão (Braga: Frente e Verso, 2013), 138-139.

¹⁴³ Hans Urs Von Balthasar, *La Gloire de La Croix*, vol. 1 Apparition, trad. Robert Gibord (Alençon: Desclée de Brouwer, 1990), 224.

¹⁴⁴ W. B. Yeats, *Poemas Escolhidos*, trad. Frederico Pedreira (Lisboa: Relógio De Água, 2017), 197.

¹⁴⁵ Von Balthasar, *La Gloire de La Croix*, vol. 1 Apparition, 224.

¹⁴⁶ Von Balthasar, *La Gloire de La Croix*, vol. 1 Apparition, 366.

¹⁴⁷ Cf. Von Balthasar, *La Gloire de La Croix*, vol. 1 Apparition, 345-353.

de Cristo, rejeitando a compatibilidade de uma união radical e sugerindo o seu conhecimento a partir da mediação do Verbo, uma vez que nele existe o duplo movimento; doação de Deus na sua forma e elevação do humano para Deus. Ora, a plenitude da glória manifestada será a fórmula operada pelos humanos que, no objeto da fé, manifesta a supremacia do amor recíproco de Deus e do próximo. Assim, podemos sustentar que Von Balthasar assume a mística como um prolongamento da vida iniciada no batismo, num ousado prolongar da experiência de fé, referenciada no emergir da consciência da transcendência do espírito, que sustém toda a imanência, de modo que se projeta face ao Deus incognoscível.¹⁴⁸

Karl Rahner será outro teólogo que, na aproximação aos seus conceitos fundamentais, permitirá intuir um pressuposto da mística. A coordenada da sua teologia está centrada na realidade do mistério absoluto, um teatro da graça que, na sua nudez, revela uma autocomunicação universal de Deus. Ora, neste âmbito, será necessário compreender a constituição antropológica-transcendental do sujeito (*a priori*), que se concretiza na sua referência *a posteriori*, na história, na efetiva manifestação do sentido absoluto do existir. Nessa ordem, a partir da análise das condições transcendentais do seu existir, afirma-se a sua radical realidade, que se encontra declinável na revelação de Deus enquanto evento histórico de Jesus, que se impõe a cada humano como possível lugar de resposta.¹⁴⁹

De facto, esta dinâmica concretiza o que pretendemos assinalar em primeira instância, a percepção da transcendentalidade como uma luminosidade do ser, na medida em que o ser se revela ao ente.¹⁵⁰ Deste modo, o sujeito apreende-se diante do horizonte da sua própria finitude, mas, juntamente, é dado a uma amplitude infinita, constituindo uma unidade em si, que não é propriamente uma identificação absoluta.¹⁵¹ Por isso, o sujeito conhece-se com uma abertura subjetiva, situada numa antecipação, que conseqüentemente se dirige ao mistério absoluto. Assim, a experiência de si será a experiência de Deus, fundamentada no sentido do recetor do ser, do qual a transcendentalidade é a raiz que permite a sua constituição agraciada.¹⁵²

No entanto, é por esta via que a meditação da palavra de Deus, que surge como elemento originário, é ligada à universalidade e ao fundamento, «a palavra na qual a linguagem – isto é, o estar-em-si [*Bei-sich-sein*] do mundo e do humano – enquanto se diz, se capta a si mesma no seu fundamento».¹⁵³ Aliás, esta palavra resulta da sua precedência e de uma interpelação,

¹⁴⁸ Cf. Von Balthasar, *La Gloire de La Croix*, vol. 1 Apparition, 253. Cf. Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 102-103.

¹⁴⁹ Cf. Sequeri, *A ideia da fé, tratado de teologia fundamental*, 136-138.

¹⁵⁰ Cf. Rahner, *Curso Fundamental sobre la fe*, 50-55.

¹⁵¹ Cf. Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, trad. Alejandro Ros (Barcelona: Herder Editorial, 1976), 55-68.

¹⁵² Cf. Rahner, *Curso Fundamental sobre la fe*, 67.

¹⁵³ Rahner, *Curso Fundamental sobre la fe*, 67.

constituindo um paradoxo que diz o indizível, pois a sua referência encontra-se numa inteligibilidade que anuncia algo que não está dependente de nós, mas que se radica num conceito, revelando o seu significado.¹⁵⁴

Deste modo, esta experiência surge com um carácter diferenciado, não tendo parentesco com os restantes objetos, destacando-se pelo seu carácter inabarcável, o que remete para sua excelssitude, dado que a sua condição de falar de Deus se dá sempre na situação de criatura que acede ao sentido da totalidade. Ao mesmo tempo, o percurso da relação diante do “donde” e “para-onde” será determinado pelo um mistério que nos sustém, que requerer o desenvolvimento de uma existência toda, sendo que esta comporta a possibilidade de viver na abertura ao horizonte absoluto.¹⁵⁵ Esta situação não se restringe ao momento, tendo o seu ponto de chegada no finito, mas expressa sucessivamente o potencial do infinito, permitindo, de facto, a sua abertura a todas as coisas, enquanto acesso ao fundamento do ser, no todo da sua existência.¹⁵⁶

Daí, constatamos o seu carácter histórico, que nos coloca diante de si mediante o encontro, na liberdade e no conhecimento, com a realidade. Assim, a humanidade está dirigida ao mistério absoluto, na possibilidade de uma revelação de Deus que, na sua abertura não accidental, lhe permite configurar naquilo que é e deve ser. Desta forma, a experiência transcendental é sempre um acontecimento na história, e está integrada na contextura de uma situação.¹⁵⁷

Todavia, a referência à transcendência predica-se numa dupla distinção entre a categorialidade e a transcendentalidade, expressa numa opção dessa imediatez da graça ou na vivência trágica dessa dimensão, sem a contradição do dom de Deus. A sua radicalidade reside na experiência da graça, como um constitutivo interno da sua humanidade, já que é capaz da doação, na profundidade deste amor «que Deus é mesmo [...], e que pode e tem de receber ao mesmo tempo [...] como um regalo e milagre inesperado»¹⁵⁸, na lógica de abertura ao mistério absoluto, abonando-se nele, e podendo a consciência da experiência ter uma gravidade distinta. Dado o dom real da graça, abre-se no espaço e no tempo a possibilidade de uma imediatez transcendental com Deus, no mistério oculto, como sintetiza o teólogo: «a experiência de Deus que está implícita na experiência da transcendência não se encontra em primeiro lugar [...] na

¹⁵⁴ João Manuel Duque, *A transparência do Conceito. Estudos para uma metafísica teológica* (Lisboa: Edições Didaskalia 2010), 64-65. Cf. Karl Rahner, *Curso Fundamental sobre la fe*, 67.

¹⁵⁵ Cf. Duque, *A transparência do Conceito. Estudos para uma metafísica teológica*, 64-65.

¹⁵⁶ Cf. Rahner, *Curso Fundamental sobre la fe*, 88-90.

¹⁵⁷ Cf. Rahner, *Curso Fundamental sobre la fe*, 85.

¹⁵⁸ Karl Rahner, «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», em *Escritos de teologia*, vol. 1, trad. J. Molina, L. Ortega, A. P. Sanchez Pascuala e E. Lator (Madrid: Taurus Ediciones, 1967), 313-315.

reflexão teológica, mas antes [...] nos atos diários de conhecimento e liberdade [...]. Uma pessoa deveria ser desafiada a descobrir esta experiência de Deus universalmente presente».¹⁵⁹

Nesta perspectiva, a realidade da mística permitirá alicerçar a teologia da graça no substrato experiencial, uma vez que o mundo surge referenciado ao próprio Deus, num espaço de autocomunicação, dado que é de onde ela vem e para onde ela vai. A sua essência reside na conexão entre transcendência e imanência, sendo que, no seu interior, Deus aponta para a sua realização transcendente como concretização da sua história espiritual e livre, única e real conclusão da imanência.¹⁶⁰

Karl Rahner assume-se no interior de uma interpretação do mundo no horizonte da graça, considerando, assim, que a experiência mística não se torna evidente a partir de uma consideração psicológica, de um conhecimento tematizado dos atos, em si mesmo. Ora, o evento de Cristo é a chave pela qual o teólogo lê a experiência mística, pois Nele é-nos comunicada a mediação da relação imediata com Deus. Nomeadamente, este abre a possibilidade de poderem ser encontradas experiências místicas tanto dentro como fora do cristianismo.¹⁶¹ Assim sendo, Rahner clareia a visão da mística como modo da graça na fé, dada conjuntamente no serviço aos irmãos, que se efetiva no acontecimento de Jesus de Nazaré, que é aberto a todos, com um confronto intensífico em cada um, dado que este se apresenta como mediador: «Cristo é o modelo frutífero *per se*»¹⁶², que nos imerge a conformação para uma confiança pulsante do mistério da nossa existência.

Aquilo que se denominam como “experiências de profundidades”, “estados alterados” ou “experiência de suspensão das faculdades”, são categorias que a psicologia empírica deve julgar. Uma vez que estas podem manifestar um desenvolvimento normal do sujeito nas profundezas da experiência, o sujeito é potenciado pela graça, ou não, de forma a predicar um amadurecimento normal do sujeito. Assim, o teólogo jesuíta invoca que, se estas considerações são avaliadas pela psicologia, então podem ser consideradas como experiências místicas, centrando-se sobretudo num sentido espacial, tematizado ou não, no qual se dá a integralidade da verdade humana e, por isso, cristã.¹⁶³

¹⁵⁹ Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith*, trad. William V. Dych (New Iorque: Seabury Press, 1978), 454.

¹⁶⁰ Cf. Karl Rahner, «Achèvement imanente et transcendant du Monde», em Karl Rahner, *Écrits Théologiques*, Vol. 10, trad. Hélène Bourboulon (Mame: Desclée De Brouwer, 1970), 129-132.

¹⁶¹ Cf. Karl Rahner, «Experience of Transcendence from the standpoint of Christian dogmatics», em *Theological Investigations*, Vol. 18, trad. Cornelius Ernst (New York: Crossroad, 1983), 174-176; Cf. Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 101.

¹⁶² Karl Rahner, *The practice of faith: a handbook of contemporary spirituality*, trad. de Praxis des Glaubens (New York: The Crossroad 1986), 61.

¹⁶³ Cf. Rahner, *The practice of faith: a handbook of contemporary spirituality*, 80-84.

Contudo, importa especificar que Rahner, apesar de admitir experiências místicas especiais, afirma que estas não devem ser vistas como elitistas, numa perfeição cristã. De facto, a sua consideração não inibe que a elevação da graça seja concebida através de factos não ordinários, deixando isso em aberto às considerações da psicologia. Todavia, considera que teologicamente isso é impossível.¹⁶⁴

Neste sentido, é-nos insinuado que a mística é marcada como um elemento quotidiano da fé. Na verdade, todos têm os elementos necessários para serem místicos, segundo o pensamento de Rahner, porque, no seu aceno, a fé necessita de estar enraizada na graça, o que permite descobrir a atuação do Espírito na humanidade, o que o leva, nessa esteira, a formular a célebre frase: «os crentes do futuro terão de ser místicos ou não serão crentes».¹⁶⁵ Por isso, o místico é o “pensador sapiencial da existência humana”, como afirma o pensador alemão: «o cristão não se pode colocar Deus como uma partida no cálculo da vida, mas deve aceitá-lo no silêncio e na oração como o mistério incompreensível, como início e fim da sua esperança e como própria salvação unicamente decisiva e omnicompreensiva».¹⁶⁶

Em suma, podemos chegar à conclusão daquilo que Maria Clara Bingemer afirma como sendo a experiência mística. A mística não é uma forma especial mais alta ou elitista da perfeição cristã, mas antes uma exigência da vida de fé em si mesma. No evento da mística, encontramos um acontecimento, ao qual está referido o intelecto que interpreta aquilo que se sente no ato de experimentar. Assim, desenrola-se não uma experiência coisificada, mas uma experiência que se desenvolve entre o humano e o Outro, que não encontra assimetria, mas apenas se impõe como um desejo do agápico. Na verdade, essa experiência possui o seu sentido na não-experiência, que se materializa numa relação com uma Alteridade que tem uma componente antropológica, já que o Deus experimentado se fez carne e se mostrou num rosto humano.¹⁶⁷

De tal forma que essa experiência se concretiza numa relação experiencial do mistério da graça, na qual o humano incarna a sua vulnerabilidade, sentindo a sua humanidade e mergulhando no mundo e experimentando esta relação com outros e com o Outro:¹⁶⁸ «por ser a fé uma atitude teologal que tem em Deus o seu termo, a experiência de fé é, no seu interior,

¹⁶⁴ Cf. Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 101. Cf. Rahner, «Experience of Transcendence from the standpoint of Christian dogmatics», 181-184.

¹⁶⁵ Frase atribuída a Karl Rahner, que tive acesso neste livro: Michel Paul Gallagher, *Mapas da fé*, trad. Deolinda Chã (Braga: Frente e Verso, 2015), 69.

¹⁶⁶ Karl Rahner e Karl-Heins Weger, *Problemi di fede della nuova generazione*, trad. D. Pezzetta (Bréscia: Queriniana, 1983), 199.

¹⁶⁷ Cf. Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 108-111.

¹⁶⁸ Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 111-138.

experiência de Deus. Porque a fé, como diz São Tomás, não termina nos enunciados, mas na finalidade a que remetem os mesmos». ¹⁶⁹

Por outro lado, há um maior alargamento que talvez possamos fazer, proposto pelo contributo da produção de Bingemer. Em certa medida, a mística será uma coleção de testemunhos, tornando-se, desta forma, a fonte primordial da própria mensagem. Por sua vez, esta constitui uma passagem da teologia especulativa para uma teologia narrativa, dando a conhecer a sua exigência de fé no seguimento de Jesus: «a biografia do crente, do místico, portanto, é a condição de possibilidade de uma leitura teológica sobre a experiência mística e a sua mensagem no mundo de hoje». ¹⁷⁰

Desta forma, o místico apresenta-se como a revelação de Deus em si, reinventando a sua mensagem dentro do conhecimento do seu quotidiano. Portanto, a mística é sobretudo a experiência da ação de Deus nos humanos, que «provoca respostas aos desafios históricos e conferindo a estas experiências e atos de sentido normativo para toda a comunidade crente». ¹⁷¹

Portanto, os místicos desenvolvem a sua presença no meio do mundo, abrindo a sua postura para além da instituição. Não podemos excluir terminantemente a sua relação com a instituição, mas, fruto das condições culturais, os místicos vivem na força e na evidência dos grandes desafios do nosso tempo. Tal princípio é dado na contradição que estes oferecem ao seu próprio quotidiano, na medida que lutam para ver retocado o mundo pelo seu acontecimento:

os homens e mulheres que viveram uma experiência profunda e visceral de Deus já não estão recolhidos fora do mundo ou no silêncio do claustro. Ao contrário, podem ser vistos nas ruas, “no coração das massas”, ativos e participando nos grandes desafios do nosso tempo, ocupados com questões muito seculares e inspirados pela sua experiência espiritual. ¹⁷²

Deste modo, o grande contributo dos místicos é que o seu conteúdo é identificado com a sua relação com a vida, «falando das coisas dos homens e do mundo nas suas trivialidades quotidianas falam sempre das coisas de Deus». ¹⁷³ Com efeito, concretiza-se uma mudança pertinente face a outros modos de leitura da mística. Oscila uma dissonância, já que associávamos os místicos há uma postura de santidade dentro de um contexto complexificado. ¹⁷⁴ Concomitantemente, os místicos retiram-se deste paradigma, já que a sua

¹⁶⁹ Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 135.

¹⁷⁰ Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 139.

¹⁷¹ Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 142.

¹⁷² Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 184.

¹⁷³ Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 142.

¹⁷⁴ Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 141. Para uma melhor compreensão: «(nem todos os místicos são santos, no sentido de que nem toda pessoa está consciente da

essência reside nesse mergulho no mundo, conscientes desse gesto louco do amor. Na realidade, são biografias existenciais que compreendem a ação amorosa de Deus, tornando-se testemunhas narrativas do amor gratuito do mistério que se apresenta indizível e inefável. No entanto, estes constroem conexões que narram o que é impossível de ser narrado.¹⁷⁵

Neste sentido, Simone Weil, que é considerada por Bingemer uma mística secular, apresenta-se como um exemplo revelante das características do conteúdo de uma mística no modo como desenvolve uma dimensão mística a partir da sua dimensão atencional, num reflexo ético que expande para essa captação dos vestígios de Deus, presente na realidade material da existência. Nesta ação, está presente uma vida operante, de compaixão e de percepção amorosa, que lhe permitiu acolher a vida circundante, acolhendo, assim, «aquilo que entre passos e passagens tudo transforma».¹⁷⁶ Como escreve Simone Weil:

Não é apenas o amor a Deus que tem por substância a atenção. O amor ao próximo, que sabemos ser o mesmo amor, é feito da mesma substância. Os infelizes não precisam de outra coisa neste mundo senão dos homens capazes de lhes prestarem atenção. A capacidade de prestar atenção a um infeliz é coisa muito rara, muito difícil; é quase um milagre; é milagre. Quase todos os que crêem ter esta capacidade não a têm. O calor, o ímpeto do coração, as piedades não são suficientes [...]. A plenitude do amor ao próximo é simplesmente ser capaz de lhe perguntar: “Qual é o teu tormento?”¹⁷⁷

2.3. Pressupostos da Compreensão

O nosso ponto de partida recai sobre o excerto de Georges Bataille: «O mundo é dado ao homem como um enigma a resolver»¹⁷⁸, o que torna claro o eixo particular com o qual pretendemos convergir. A realidade do mundo e da nossa existência está aí, antes de a pensarmos, ou mesmo de a experimentarmos. Assim sendo, o encontro com a realidade surge na forma de um evento. O filósofo Claude Romano elabora uma fenomenologia do evento que substancia o humano como «aquele a quem chega ou acontece algo, o único capaz de evento».¹⁷⁹ Deste modo, o humano não é apenas um “ser racional”, nem uma *res cogitans*, nem um *dasein*, mas alguém que é capaz de eventos, em que recebe algo que chega e que faz o seu ser devir.¹⁸⁰ Nomeadamente, nesta fenomenologia do evento - entre o acontecimento-revelação

sua vocação para a vida mística, ou nem todos os que estão conscientes respondem a esta vocação totalmente, mas apenas de uma maneira débil e parcial) [...]. A mística não é uma questão de moralidade, como Simone Weil sabiamente disse», em Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 141.

¹⁷⁵ Cf. Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 145.

¹⁷⁶ João Paulo Costa, *À sombra do Invisível* (Lisboa: Documenta, 2020), 71.

¹⁷⁷ Simone Weil, *Espera de Deus*, trad. Manuel Barreiros (Lisboa: Assírio & Alvim, 2009), 105.

¹⁷⁸ Georges Bataille, *A experiência interior*, trad. António Hall e Lurdes Júdice (Lisboa: Edições 70, 2021),

11.

¹⁷⁹ Claude Romano, *L'Événement et el monde* (Paris: PUF, 1999), 1.

¹⁸⁰ Cf. Costa, *À sombra do Invisível*, 61.

e a transformação do sujeito - nesta mútua afetação, o humano observa a realidade com uma mobilização para a receber.¹⁸¹

Neste processo, a receptividade do evento será acompanhada pelo exercício de reflexão, a qual não pode existir sem que seja articulada com um significado do papel da linguagem na mediação do sentido produzido. Assim, neste evento, o mundo é interpretado permanentemente e, por isso, é, permanentemente, linguagem. Curiosamente, quando pensamos, esta ação é sempre marcada pela linguagem, porque na experiência de algo há sempre o reconhecimento de uma interioridade que é determinada por uma hermenêutica.¹⁸²

Neste prisma, podemos situar-nos dentro de dois níveis de linguagem: o primeiro, com um caráter mais intuitivo ou imediato; e o segundo, com uma postura mais crítica, ocupando este segundo nível um lugar mais explícito na reflexão. O primeiro fixa-se no exame de todos os símbolos e os ritos, numa estreita relação entre ação e discurso, fazendo com que os acontecimentos apresentem algum sentido, não constituindo simples acontecimentos brutos. O segundo exige um trabalho que aprofunda o sentido de uma realidade, situando-se na fronteira entre a distância hermenêutica e a crítica em relação à realidade. No fundo, esta surge de uma incidência relativamente à primeira interpretação.¹⁸³

O processo de desenvolvimento do pensamento crítico permite a emergência do pensamento reflexivo. Ora, o pensamento crítico permite-nos colocar diante do mundo, num ambiente de contínua crítica e reflexão, e o resultado dessa atividade pensante permite um olhar distante da realidade, conduzindo a um questionamento do fundamento último das nossas interpretações. Deste modo, podemos considerar que esta zona é habitada por um sentido mais global e fundamental da realidade, espelhando uma certa especulação acerca do pensamento mesmo.¹⁸⁴

Neste sentido, este tipo de pensamento não se consumará sem possuir a sua articulação com a linguagem. No exercício do pensamento, a sua nitidez acontece na linguagem, porque o que é dado a pensar só tem reconhecimento através da mesma. Platão definia que «o pensamento era dia-logos»¹⁸⁵, salientando que todo o ato de pensamento possui uma linguagem anterior a qualquer tipo de comunicação. Na verdade, o pensamento é resultado da comunicação desse mesmo *logos* anterior.

¹⁸¹ Cf. Costa, *A sombra do Invisível*, 61.

¹⁸² Cf. João Manuel Duque, «La Teología: pensamiento sobre el Dios vivo y verdadero», em *Experiências do mundo. Mistério de Dios*, ed. G. Tejerina Arias (Salamanca: Editora Pontificia Universidade de Salamanca, 2015), 229.

¹⁸³ Cf. Duque, «La Teología: pensamiento sobre el Dios vivo y verdadero», 230.

¹⁸⁴ Cf. Duque, «La Teología: pensamiento sobre el Dios vivo y verdadero», 230.

¹⁸⁵ Duque, «La Teología: pensamiento sobre el Dios vivo y verdadero», 231.

Com efeito, o pensamento e a linguagem apropriam-se mutuamente e constituem um círculo hermenêutico: a linguagem é a condição para o pensamento, enquanto a linguagem é circunscrita pelo entendimento de algo, estando dependente da reflexão, traduzida numa interpretação que possa dar à realidade, ou como diz Ruy Belo: «A tua voz edifica-se sílaba e é árvore desde raízes aos ramos/ Cantas em mim a primavera».¹⁸⁶

Ora, na proximidade deste mecanismo, e sendo que aquilo que não se eleva a linguagem permanece confuso e incomunicável, o pensamento sobre Deus irá instalar-se numa nomeação da linguagem, como diz o filósofo francês Dominique Bourg: «a condição de possibilidade de toda a apreensão de Deus não é outra senão a linguagem».¹⁸⁷

2.3.1. Nomeação textual

A experiência de Deus encontra na linguagem um lugar concreto. Apesar de não ser totalizada na linguagem, nesta encontra a possibilidade de uma mediação indispensável para a experiência religiosa. Neste sentido, a experiência religiosa, enquanto resposta humana à revelação de Deus, encontra na mediação da palavra essa gratuita autocomunicação de Deus, esse apelo a transitar, que nos possibilita uma maior inteligência da fé¹⁸⁸, apesar da sua contingência ou do risco da sua perversão, como diz o poeta Carlos Poças Falcão: «Como sabes então que estou presente? / Senhor, a nuvem que te oculta é aquela que te assinala».¹⁸⁹

Deste modo, a experiência do texto comporta uma fundamental singularidade para a experiência de fé. Através dos textos, que possuem um acontecimento interno, isto é, a nomeação de Deus, é permitida a dialética entre a fé enquanto origem de toda interpretação,¹⁹⁰ e a linguagem, «o útero que recebe a presença divina no humano».¹⁹¹ De modo que a fé é «instruída - no sentido de formada, esclarecida e educada - na rede de textos que a pregação reconduz para a fala viva»¹⁹², sendo a textualidade o específico da tradição bíblica.

O processo de fixação do texto ganha contornos distintos daqueles que o definem apenas no seu estado virtual. A construção da identidade do texto é um processo em transformação, sendo que no seu meio são abolidas as diferenças que existiam na sua presença vocal. De tal forma que, na transposição, são superados vários elementos da comunicação.¹⁹³ Na sua

¹⁸⁶ Ruy Belo, *Todos os Poemas* (Braga: Círculo de Leitores, 2000), 56.

¹⁸⁷ Dominique Bourg, *Transcendance et Discours. Essai sur la nomination paradoxale de Dieu* (Paris: Cerf, 1985), 23.

¹⁸⁸ Cf. Paul Ricoeur, «Poética y Simbólica» em *Iniciación a la practica de la teologia*, dir. Bernard Lauret y Francois Refoulé (Paris: Les Editions du Cerf, 1982), 42-43.

¹⁸⁹ Carlos Poças Falcão, *A nuvem* (Guimarães: Opera Omnia, 2019), 9.

¹⁹⁰ Cf. Paul Ricoeur, «Entre philosophie et theologie II: nommer Dieu (1977)», em *Lectures 3. Aux frontieres de la philosophie* (Paris: Editions du Seuil, 1994), 283.

¹⁹¹ Pablo d'Ors, *Biografia do Silêncio*, trad. António Rocha (Prior Velho: Paulinas Editora, 2012), 146.

¹⁹² Ricoeur, «Entre philosophie et theologie II: nommer Dieu (1977)», 282-283.

¹⁹³ Cf. Ricoeur, «Entre philosophie et theologie II: nommer Dieu (1977)», 284-285.

inscrição, são entrecruzados, numa trama que reúne a linguagem, o autor e o leitor. Precisamente, o que é inscrito é a transformação do *sagen* (dizer), que se torna na *Aus-sage* (enunciação), realizada assim como discurso.¹⁹⁴

Neste sentido, o texto confere autonomia em relação à intenção do autor, que se equaciona numa tensão entre o seu vínculo subjetivo, que não é abolido, mas separado, manifestando o seu estado ausente, e uma nova significação do sujeito que fala e do discurso. Ora, o texto dilacera-se do locutor e do escritor, adquirindo uma identidade autónoma, que formula um outro em relação às subjetividades próprias do discurso.¹⁹⁵

No processo da sua exposição, o processo de leitura confere ao texto uma atualização. Ora, o texto, ao apresentar-se aí, pede uma nova compreensão, que é não apenas a repetição de um evento do discurso num evento semelhante, mas a geração de um novo acontecimento. Por sua vez, o seu sentido e a sua referência, enquanto vínculo da intenção do locutor, estão agora introduzidos numa nova dialética de evento e significação que, futuramente, oferecem um novo desenvolvimento na dialética do sentido e da referência.¹⁹⁶

Deste modo, estas dialéticas estão sujeitas ao que o locutor faz quando aplica a realidade às suas palavras. No fundo, o texto, que se apresenta como “um mundo” que não é exterior, mas sim interior, ao ser acolhido, transforma-se, em virtude da relação entre a linguagem e a sua condição ontológica do ser-no-mundo. Na verdade, estar diante do texto - que não contém uma hipótese absoluta nem uma referência «de modo descritivo e direto»¹⁹⁷, mas manifestada por alusões que são trazidas à nossa experiência da linguagem – significa ser marcado pelo pressuposto de que deve existir algo nas coisas que identificamos e pela postulação de existir algo que se possa identificar.¹⁹⁸

Deste modo, o texto, enquanto superfície, encontra-se aí com uma textualidade aberta que se dispõe à leitura, dirigindo-se a uma potencial universalidade. Nesta abertura a outros leitores, a coisa do texto será aquilo sobre o qual o processo da interpretação irá repousar, pois o leitor desconhecido encontra o seu mundo assumido no mundo do texto, facto modal que possibilita uma nova leitura.¹⁹⁹ Portanto, a prática da interpretação irá residir nesta procura da coisa do texto, que se apresenta estendida diante dele, tal como é referido no poema de Eugénio de Andrade: «Toda a poesia é luminosa, /até a mais obscura. /O leitor é que tem às vezes, / em

¹⁹⁴ Cf. Paul Ricoeur, *Teoria da Interpretação, o discurso e o excesso de significação*, trad. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 2018), 94.

¹⁹⁵ Cf. Ricoeur, «Entre philosophie et theologie II: nommer Dieu (1977)», 286-289.

¹⁹⁶ Ricoeur, *Teoria da Interpretação, o discurso e o excesso de significação*, 34. Para uma clarificação, definimos, “O que” do discurso, e a sua referência, “acerca de quê”, em Ricoeur, *Teoria da Interpretação, o discurso e o excesso de significação*, 34.

¹⁹⁷ Ricoeur, *Teoria da Interpretação, o discurso e o excesso de significação*, 54.

¹⁹⁸ Cf. Ricoeur, *Teoria da Interpretação, o discurso e o excesso de significação*, 52-56.

¹⁹⁹ Cf. Ricoeur, «Entre philosophie et theologie II: nommer Dieu (1977)», 286.

lugar de sol, nevoeiro dentro de si. / E o nevoeiro nunca deixa ver claro. / Se regressar/ outra vez e outra vez/ e outra vez/a essas sílabas acesas/ficará cego de tanta claridade. /Abençoado seja se lá chegar».²⁰⁰

Portanto, o texto é encontrado, segundo a modalidade de uma apropriação, sem que seja brutalmente possuído, e sempre atingido pela nossa marca interpretativa, na compreensão realizada. Sendo esse um processo universal, a inclusão dos textos bíblicos não é dispensada desta leitura. O modo de proceder será idêntico; aliás, como referíamos, a experiência religiosa sem a linguagem não existiria. Efetivamente, a Revelação manifesta-se como sendo um elemento presente na base da coisa do texto, mas sem o descodificar ou possuir, revelando modos possíveis da nomeação de Deus, embora estes nos escapem. Nesta perspectiva, é possível enquadrar uma referência específica à descrição da realidade: a poética, e, conseqüentemente, a linguagem religiosa não é descritiva, mas metafórica.²⁰¹

2.3.2. Poética e Linguagem religiosa

A linguagem poética, que pretende dar algo acerca do real, não coincide com a linguagem descritiva. Nesse sentido, poderia ser considerada como pura celebração da linguagem, numa autorreferencialidade de um ambiente de emoções: «utilizamos as palavras para transformá-las em instrumentos de atos úteis».²⁰² Especificamente, o poético visa expressar, com um caráter produtivo, que pretende oferecer ao discurso um momento de criação e de inovação. De tal modo que o seu princípio recai numa abstração que renuncia à referência do primeiro grau, para que se imponha a referência extralinguística, convertendo a sua leitura num momento progressivo desvelar do nosso existir.²⁰³

Contudo, a atividade poética pode considerar-se não apenas fechada na sua autorreferencialidade, mas aberta ao mundo, através do processo metafórico, porque este permite aceder a um modo mais originário do mundo da vida (*Lebenswelt*). Ora, a metáfora é então uma criação instantânea que não está estabelecida, e que, em virtude da sua inovação, oferece um predicado inabitual ou inesperado. Assim, o seu procedimento dá-se na suspensão da referência direta como condição negativa para que se possa oferecer um outro grau de referência, numa referencialidade mais originária ainda, porque não descritiva:

Se se pode considerar a função poética do discurso exclusiva de função referencial, foi porque, num primeiro momento, o poema [...] suspende uma função de referência de primeira ordem, quer se trate

²⁰⁰ Eugénio de Andrade, *Os sulcos da Sede* (Porto: Assírio & Alvim, 2019), 19.

²⁰¹ Cf. Ricoeur, «Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu (1977)», 289.

²⁰² Bataille, *A experiência interior*, 193.

²⁰³ Cf. Ricoeur, «Poética y Simbólica», 43-44.

da referência direta aos objetos familiares da percepção, quer de referência indireta às entidades físicas que a ciência reconstrói sobre os primeiros. Nesse sentido, é bem verdade que a poesia é a suspensão da função descritiva. Ela não aumenta o conhecimento dos objetos. Mas essa suspensão não é senão condição negativa para que seja libertada de uma função referencial mais originária, que só pode ser chamada de “segunda ordem”, porque o discurso de função descritiva inspirou a primeira ordem na vida quotidiana, substituído, sob esse ponto de vista, pela ciência.²⁰⁴

Desta forma, associa-se mais à resolução de um enigma do que a uma simples semelhança, pois a metáfora oferece uma nova informação acerca da realidade. A sua aplicação coabita com o desafio da “re-descrição” da realidade, que suspende o seu isomorfismo comum e, simultaneamente, a torna presente num novo campo, “re-configurando-a” na aplicação de outra realidade.

Por conseguinte, o seu modo de proceder está dirigido à relação de si mesma diante das coisas, sendo, portanto, um movimento que situa na forma como o sujeito habita o mundo, anterior à sua relação ordinária com o mundo dos objetos. Nesta experiência, assiste-se à relação carnal que liga o sujeito ao mundo. Não se reduz, portanto, à emoção ou à paixão, mas leva à descoberta e ao recurso que se utiliza na linguagem para se mostrar a sua relação com o mundo.²⁰⁵ Assim sendo, a poética é revelação daquilo que permanecia oculto antes deste pertencimento do objeto-sujeito, que deixa de ser o que era, mas que revela mundos possíveis que escapam à sua leitura.²⁰⁶

Com efeito, já que a poética é reveladora de mundo, na medida em que o manifesta e nos abre à sua possibilidade, a nomeação de Deus revela-nos um mundo próprio. De tal forma que o corolário da poética e da linguagem religiosa assinalar-se-á nesta abertura de mundos, contudo, com uma referência distinta, o que vai originar uma predicatividade diferente.

Essa nomeação, enquanto arqui-referente, é potenciada com uma abordagem impossível, porque a forma como Deus se dá é sempre entre a inquietante estranheza do “sim” e do “não”, que se reconhece na sua aproximação e, ao mesmo tempo, é vivida pela sua suspensão, ou seja, caminhando rumo ao não dito.²⁰⁷ É originada pelo recurso ao paradoxo e à hipérbole, como sinal de uma expressão limite que, pela via do negativo, decifra o enredo do extraordinário e excessivo. Assim, o auxílio a este tipo de recursos é algo que qualifica a linguagem religiosa, pois esta não se configura como um conceito, realçando a ineficácia da linguagem especulativa. Desta forma, apresenta-se na forma de vários géneros literários, leis,

²⁰⁴ Ricoeur, «Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu (1977)», 287.

²⁰⁵ Cf. Ricoeur, «Poética y Simbólica», 61.

²⁰⁶ Cf. Ricoeur, «Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu (1977)», 288-289.

²⁰⁷ Cf. Karl Rahner, *Sobre la inefabilidad de Dios*, trad. Constantino Garrido (Barcelona: Helder, 2005),

profecias, palavras de sabedoria, hinos e cartas, o que possibilita a formação de “esquemas” e “modelos” que pretendem oferecer imagens acerca do Nome de Deus. Em particular, estes géneros literários situam-se no plano pré-conceitual, que permite não construir um sistema, mas dinamizar e inverter, numa imagem oposta àquela que levaria à representação antropomórfica, superando, portanto, o ídolo numa dialética ídolo-Nome.²⁰⁸

Por fim, observamos estes elementos que presentificam a junção entre a poesia e discurso religioso, que não é poético, mas que se especifica no poético. Ora, o discurso religioso lança-se na não manipulação do objeto pelo sujeito, mas pertence à sua forma não descritiva do mundo. Todavia, na sua exposição, a nomeação de Deus escapa-nos, permanecendo numa expressão-limite, dando origem à transferência metafórica e à formulação narrativa.²⁰⁹ Assim, a poesia é a manifestação que, perante o mundo do texto, nos possibilita uma compreensão de si mesmo num funcionamento inovativo desse “frémite longínquo” que visa o mundo. Seguramente, é pela experiência da linguagem que se encontra a via original que, no seu fraco timbre, pretende demonstrar a sua presença no quiasmo do quotidiano sem o possuir idolatricamente, mas nomeando-o como um discurso inacabado.

Neste sentido, a experiência de Deus é uma relação àquilo que nos transcende, numa exposição totalmente nua que, perante a sua *deidade*, nos mostra a existência de um abismo que, mesmo nos espaços mais altos da contemplação²¹⁰, ninguém corrompe, mas que contém um vínculo afetivo que nos penetra para o seu conhecimento ou um querer concreto.

2.4. Michel de Certeau

O regresso a Michel de Certeau revela-se necessário, pois o conceito apresentado acerca da mística revela a importância do discurso, da cultura e do seu reconhecimento social. Ora, se observamos muitas vezes a mística no sentido interior, quase impossível de dizer, agora, em Certeau, mostra-se possível dizer a sua experiência.

2.4.1. A mística

Segundo Michel de Certeau, a mística constitui-se como um modo de proceder. Por outras palavras, a mística concretiza-se num ambiente de contínua pulsão que, na sua existência, expressa o seu *modus loquendi* ou o seu *modus agendi*.²¹¹ Com efeito, não é possível construir

²⁰⁸ Cf. Ricoeur, «Entre philosophie et theologie II: nommer Dieu (1977)», 301-302.

²⁰⁹ Cf. Ricoeur, «Entre philosophie et theologie II: nommer Dieu (1977)», 296-298.

²¹⁰ Cf. Adolphe Gesché, *O paradoxo do Cristianismo, Deus entre parêntesis*, 113.

²¹¹ Cf. Michel de Certeau, *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, vol. 1 (Paris: Éditions Gallimard, 1982), 26-30.

um discurso universal sobre a mística, dado que a sua sedução arqueológica é capaz de interferir na sua própria significação.²¹²

Na verdade, a contextualidade é fundamental na construção dos textos místicos. Nenhuma leitura se faz com exatidão, mas num movimento que se constrói pela diferença e que nos permite a dupla distinção: da criação ativa-contemplativa que a funda; e a leitura segundo um contexto existencial e biográfico, sendo que não se possui um acesso direto ao mundo do texto. Portanto, os contextos assumem amplamente um carácter meditativo²¹³, como retrata Marcel Proust:

Mas, talvez as lembranças que, um após outro, me deram, terão em si próprias despertado no leitor, e tê-lo-ão levado, pouco a pouco, embora demorando-se nestes caminhos floridos e desviados, a recriar no seu espírito o ato psicológico original chamado Leitura, com a força suficiente para poder seguir, agora dentro de si mesmo, algumas das reflexões que me resta apresentar.²¹⁴

Ora, porque somos ligados ao texto, a sua compreensão só se pode determinar numa quiástica do mundo, cujo horizonte da segunda leitura nos permite conseguir uma apreensão da primeira leitura. A receção da experiência acontece quando é possível compreender a fusão de ambos os contextos, experimentando, simultaneamente, a força da produção imaginativa que, na sua identificação, nos oferece algo como uma experiência de algo e em algo.²¹⁵

Precisamente, a linguagem do místico procura esse envolvimento com o absoluto, e ela só se pode afirmar mediante a metáfora instável do inacessível. De tal forma que a mística se posiciona, assim, nessa transgressão para o seu caminho histórico, no qual o mundo é proposto como aquele pelo qual somos transformados. Efetivamente, os contextos vão ser importantes para a sua compreensão, pois os místicos procuram inventar um lugar diferente, não o tornando num lugar formado ou completo, mas num itinerário histórico e social.

Nesta linha, avançamos com o exemplo de Dante, na sua obra canónica *A divina comédia*.²¹⁶ Na verdade, com a necessidade dos contextos para que se possa modelar a interpretação, o recurso a Dante mostra a sua utilização para a compreensão na sua reprodução literária. Na secção que retrata o Paraíso, e mais proximamente do ambiente místico, temos a presença da experiência de Beatriz. Ora, na experiência de Dante, a contradição da imobilidade do Paraíso encontra agora um fundamento que, na sua luminosidade, cria um sentido que

²¹² Cf. Michel de Certeau, «Mystique», em *Encyclopaedia Universalis*, dir. Claude Grégory, Vol. 11 (Paris: Encyclopaedia Universalis, 1968), 525.

²¹³ Cf. Alois Haas, «Mística en contexto», em *Mística y creación en el siglo xx*, ed. Victoria Cirlot y Amador Veja (Barcelona: Herder, 2013), 35-38.

²¹⁴ Marcel Proust, *Sobre a leitura*, trad. José Mourão (Lisboa: Nova Veja, 2019), 38.

²¹⁵ Cf. Haas, «Mística en contexto», 40.

²¹⁶ Cf. Dante Alighieri, *A Divina Comédia*, trad. Vasco Moura (Lisboa: Quetzal, 2013), 574; 585-587.

acentua o próprio agir da hermenêutica, permitindo trazer a sua experiência diante do excesso emocional:

essa aproximação do olhar que, partindo da visão cósmica do exórdio astronómico, se aproxima da indescritível bela figura de Beatriz, que domina o fogo das estrelas que desaparece à luz do dia nascente com o desvanecimento dos círculos angélicos e a ilusão cósmica de que com ela é neutralizada. Indicam, de uma forma absolutamente clara, uma transformação da percepção: em vez de uma visão cósmica, uma visão mística domina agora, na qual a inefabilidade da vida pode ser posta em movimento após o seu excesso emocional. A ineficácia da beleza de Beatriz empurra Dante para o silêncio: A beleza que vi não só está acima de nós, mas eu tenho certamente que só o seu criador pode apreciá-la.²¹⁷

No seu contexto medieval, a sua compreensão poética da indizibilidade supera a pura apofática, e permite-nos pensar o visível, que, na sua simbólica, nos oferece um ato novo de interpretar. Assim, as experiências místicas só se põem em marcha segundo uma dinâmica de interpretação e de sentido, ao nível da criação (*poiesis*), da receção (*aisthesis*) e da comunicação (*cartarsis*), que são ativas porque nos remetem para o nosso mundo com uma parcialidade histórica.²¹⁸

De facto, a este nível, podemos definir a mística como uma convivência dentro da cultura, que está disponível nas próprias coisas do mundo em que ela se encontra. «Desde o início, o que se questiona é a formalidade do discurso e um trazer (um caminhar, *Wandern*) e um traço da escrita [...]; o primeiro circunscreve um lugar; o segundo mostra um estilo ou andar, no sentido em que, segundo Vergílio, “a deusa se reconhece pelo seu andar”».²¹⁹

Na verdade, a sua emulação está lançada numa alternativa, surgindo num novo espaço que edifica um modo diferente da linguagem que, teoricamente, possui uma significatividade própria do *pati divina*.²²⁰ Nomeadamente, é eloquente a forma como se encontra inserida, que anuvia a espessura de uma “sabedoria elevada”, mas encontra o seu labor e a sua forma na experiência e no sentido vivido dos factos observáveis. Trata-se, por isso, de uma experiência que não permite um acesso claro, mas a sua proveniência está no discurso: «Esta proposição é o cume, mas deve ser entendida assim: desnuda, logo eu vejo aquilo que o saber ocultava até

²¹⁷ Haas, «Mística en contexto», 44-45.

²¹⁸ Cf. Haas, «Mística en contexto», 47.

²¹⁹ Certeau, *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, vol. 1, 28.

²²⁰ Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, II-III, q. 45. Para compreendermos: a expressão *pati divina* é citada inúmeras vezes por S. Tomás de Aquino como sendo a sabedoria para se experimentar o divino. Todavia, esta expressão já está presente em Pseudo-Dionísio, que afirmava que «não só sabia, mas que também padecia das coisas divinas». Tal expressão é inspirada na definição que Aristóteles apresenta acerca dos Mistérios: «Os iniciados não devem aprender algo, mas sim experimentar algo». *S.T* II-III, q. 45; também se pode ver Ysabel de Anadia, *Mística*, trad. Mercedes Huarte (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2019), 239.

então, mas se vejo, eu sei. E sei, com efeito, mas o não-saber desnuda, novamente, o que eu soube».²²¹

Portanto, a localização da mística terá a sua autenticidade no mistério da carne, a «charneira da salvação»²²² que nos permite a vivência das ambiguidades da nossa existência e também daquilo que nos excede.²²³ Desta maneira, é pela própria linguagem corporal que se encontra a nova *episteme* que descobre a dimensão aberta do absoluto e que, na linguagem, põe a sua verdade. Portanto, a sua realidade está no léxico corporal, que detém a referencialidade do lugar onde encontra a iluminação que recebe:

a descrição da experiência é mais de Deus, é o relato que narra uma manifestação que só recebe as suas razões do exterior. A verdade que sai é a luz que não tem outra justificação senão um “reconhecimento” que, todavia, é a sua falta. De alguma maneira, o que sai é a adesão mesma que provoca. “Quanto certo é!”: o baixo golpe que, ao mesmo tempo, ergue e faz feliz o místico que não tem outra coisas que dizer. O inaudito e o evidente coincidem. É uma alteração e uma revelação. Impossibilidade de identificação do acontecimento com um instante, a causa que desperta na memória e toda a vivência que emerge nesse mesmo momento particular.²²⁴

Com efeito, a mística será sempre radicada no possível paradoxo do fenómeno extraordinário e do oculto²²⁵, isto é, do fenómeno enquanto fator psicológico, e da sua realidade mística (mistério)²²⁶; radicam a sua relação, sem anulação ou superação dos extremos, mas no jogo que enlaça à linguagem como a chave de leitura da “divindade perdida”.²²⁷

2.4.2. A linguagem

Assim, a mística terá origem num processo da desontologização da linguagem. Na verdade, o seu processo está ligado ao occamismo, o que permite que nasça uma linguística baseada numa ação que procura manifestar o real que se encontra agora separado. Deste modo, este é um fio condutor que se articulava com a rutura epistemológica em relação ao que sustentava o simbolismo medieval, identificado numa ontologia que fixava o seu conteúdo de uma forma estável; rutura que não permitia mais vincular as palavras e coisas, mas «dissociava

²²¹ Bataille, *A experiência Interior*, 78.

²²² Tertuliano, *Acerca Da Ressurreição da Carne*, PL 2, 806.

²²³ Cf. Costa, *Indícios, à escuta dos traços de Deus*, 13.

²²⁴ Certeau, «Mystique», 524.

²²⁵ Cf. Certeau, «Mystique», 523. Para compreendermos melhor: este é, em certa medida, o paradoxo que faz com que a experiência mística não se possa reduzir aos fenómenos ditos extraordinários. Eles têm o seu papel, mas a mística articula-se de uma outra forma, que Michel de Certeau potencia.

²²⁶ Cf. Michel de Certeau, «Mystique», 524.

²²⁷ Cf. Costa, *Indícios, à escuta dos traços de Deus*, 14.

os seres, todos singulares, e a universalidade que as palavras recebem de uma atividade mental». ²²⁸

Ora, este processo encontra-se ligado à transição da alegoria *in factis* para a alegoria *in verbis*, nas ciências humanas e sociais que estabelece o cristianismo, privado da sua capacidade de assegurar a verdade como tese de historiografia e de epistemologia. ²²⁹

Nomeadamente, o nominalismo é responsável por salientar a primícia da experiência, embora manifeste o exílio do sobrenatural da linguagem ²³⁰, o que articula a impossibilidade da dizibilidade do absoluto. Não obstante, o nominalismo «sustenta que a linguagem revelada é certa, porque é revelada, mas tem a possibilidade de negar uma confirmação certa e pessoal da sua verdade». ²³¹ De modo que assinala a incapacidade de encarar uma ideia de absoluto, mas coloca diante do excesso, que permite o destaque da experiência, sendo que esta é base para o seu conteúdo enquanto mística.

Neste sentido, o desmoronamento da teoria simbólica medieval estará na origem da dissonância que, a partir de agora, desenvolverá o nascimento de uma nova retórica que, através do discurso, pretende oferecer um *ratio* e reformar esse modelo, num elo que crie um corpo teórico e um corpo histórico. ²³²

Desta forma, concede-se o parentesco que assinala o seu conhecimento por inteiro, dentro de um sinal descoberto, desmontando o que era afirmado ou secretamente transmitido. No entanto, há um maior alargamento, uma vez que nos encontramos no não reconhecimento de uma linguagem prévia e distribuída por Deus, identificada na tarefa do seu levantamento. Em certa medida, consagra a possibilidade, no interior do seu conhecimento, de que se obtenha uma nova significação. ²³³

De facto, abre-se a porta para obter um conhecimento através da nossa natureza, instalado segundo os nossos nexos e conhecimentos, em que Deus instaura no nosso espírito uma relação de significação. «Esta supõe que deve haver uma analogia real entre os procedimentos (lógicos e retóricos) que organizam o significado e a sucessão ou disposição de fatos (numa história da salvação ou no cosmos da revelação)». ²³⁴

Portanto, a linguagem já não está dirigida à tentativa de unificação pós-babélica, traço marcado pela mística, visto que agora se encontra numa natureza fragmentada e dividida, e

²²⁸ Certeau, *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, vol. 1, 173.

²²⁹ Cf. Certeau, *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, vol. 1, 124-125.

²³⁰ Cf. Michel de Certeau, *La Fable mystique, XVIe-XVIIe*, vol. 2 (Paris: Gallimard, 2013), 192.

²³¹ Michel de Certeau, «Mystique au XVIIe siècle» em *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac II* (Paris: Aubier, 1963), 287.

²³² Cf. Certeau, *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, vol. 1, 165-171.

²³³ Cf. Michel Foucault, *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências*, trad. António Rosa (Lisboa: Edições 70, 2018), 138.

²³⁴ Certeau, *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, vol. 1, 170.

sofre com o desvanecimento da semelhança da coisa, contendo marcas decifráveis daquilo que pretende significar. A mística será posta numa revelação subterrânea, já que se sujeita ao paradigma de um começo, dentro de um processo linguístico que pretende ser lugar da revelação e fazer parte do espaço em que, simultaneamente, a verdade se manifesta e se enuncia.²³⁵

Portanto, a reviravolta mística formaliza a sua nova forma epistemológica, que terá a sua base no pressuposto «o Verbo se fez carne» (Jo 1,14), mesmo diante de toda a consciência explícita. Descendo mais proximamente a esta relação, a mística tornar-se-á então objeto de um substantivo. Com efeito, em contraposição à sua nomenclatura adjetiva, aparecerá como objetivo de uma ciência particular, como elaboração de um conhecimento.²³⁶

Deste modo, vai tomando relevância a forma como a mística se vai originar. O que permitirá, assim, reconhecer-se agora que a produção do seu discurso parte, não de uma relação de causa e efeito, mas apenas de um indício e de um sinal relativo à coisa significada. Deste modo, caracteriza-se pela arte de nomear, de dispor em termos decorativos, de encerrar ou de encobrir, a experiência mística. E, por isso, de a designar por sua, o que será a sua presença, segundo o seu aparato humano.²³⁷

A via mística assume-se como um “desejo hiperbolizado” que evoca a impossibilidade da concordância entre a coisa e a palavra que a designa: «esta separação entre uma linguagem deítica (que mostra e organiza) e a experiência referencial (que escapa a essa linguagem) é a estrutura da ciência moderna, incluindo da ciência mística».²³⁸ Com efeito, existe uma certa distância, possui uma certa opacidade necessária, o que permite torná-la mais humana. Assim, a distância hiperbólica é responsável por esta autenticidade. De facto, o movimento da experiência mística encontra a sua impossibilidade na violência do ato que tenta cercar a sua totalidade perante a sua exposição. Assim, encontramos-nos diante da experiência da linguagem que, mediante o excesso, oferece a possibilidade de dizer o que reflete para si, sendo que esta significação não é identificável com a estrutura histórica, da qual depende a sua forma e a sua possibilidade.²³⁹

Efetivamente, a marca da diferença conduz para a totalidade de sentido que, na ênfase da sua necessidade, reconhece a sua especificidade histórica ou contingencial: «o horizonte do saber absoluto é o apagamento da escritura no logos, a reasunção do rastro da parusia, a reapropriação da diferença, a consumação que denominamos, em outro lugar, a

²³⁵ Cf. Foucault, *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências*, 103.

²³⁶ Cf. Certeau, *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, vol. 1, 138-154.

²³⁷ Cf. Foucault, *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências*, 113.

²³⁸ Certeau, *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, vol. 1, 171.

²³⁹ Cf. Certeau, «Mystique», 525.

metafísica do próprio».²⁴⁰ Portanto, esta opacidade contém um rastro, que é resultado da percepção do sujeito que a vive e experimenta, uma vez que esta também é passível de ser universal, já que o espaço social é a condição para a dizer, ao mesmo tempo que permite que seja vivenciada por outros sujeitos.²⁴¹

Assim, podemos chegar a este ponto de partida quanto ao sentido da nova ciência mística. A mística será agora apresentada no ato da palavra, o sussurro que cifra o quiasmo do mundo, e que nos mostra a manifestação na fonte do tempo da sua relação experiencial, «[...] Es Gibt, [...] que não significa apenas "existe", mas "[isto] dá": existe um dado que também é doador».²⁴²

Na verdade, a sua experiência concede-nos a constatação da indizibilidade que, na diferença, faz repousar a sua presença na linguagem, levando aos poetas do excesso.²⁴³ Assim, o místico que, na corporeidade da sua experiência e sem a ela se reduzir, vincula a “epifania como refração”, que agita a sua maneira de falar num discurso que «*Amor ipse notitia est*»,²⁴⁴ formando essa mesma realidade vivida e lida nos outros.

2.4.3. O discurso

A mística desenvolverá o poder de um discurso que inaugura um conhecimento no exercício de outros saberes e com outro modo de saber.²⁴⁵ Na verdade, o seu campo de visão não estará numa detenção de uma experiência exata e distinta, mas no conhecimento existencial e interpretado. «Todos esses discursos contam uma paixão do que é, do mundo como “é”, ou a própria coisa (das Ding) [...]».²⁴⁶ Na verdade, a mística não se entrega apenas a uma exigência interna, mas ativa-se nas relações, a camada que conquista a consciência, o espírito, num registo da linguagem, da ação, da memória e da criação.

²⁴⁰ Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1967), 41.

²⁴¹ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Éditions du Seuil, 1979), 91. Para uma compreensão: «Por conseguinte, o ato de cogito, no momento hiperbólico em que é medido com loucura, ou melhor, que se permite medir por ela, esse ato deve ser repetido e distinguido da linguagem ou do sistema dedutivo em que Descartes tem de o inscrever, a partir do momento em que o propõe à inteligibilidade e comunicação, isto é, uma vez que reflete para o outro o que significa para si mesmo», em Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Éditions du Seuil, 1979), 91.; Cf. João Manuel Duque, «Dios (im)posible - sobre Teología y Filosofía en la postmodernidad», em *Plenitud Veritatis. Homenaje a Mons. Pose de Romero* (Santiago de Compostela: ITC, 2008), 303-317.

²⁴² Certeau, «Mystique», 525.

²⁴³ Para uma melhor descortinação do tema, ver: Amador Vega, *Tres poetas del Exceso* (Barcelona: Fragmenta, 2011).

²⁴⁴ Esta frase é atribuída a Gregório Magno, em Alois Hass, *Visión en Azul, Estudios de mística*, trad. Victoria Cirlot y Amador Vega (Madrid: Ediciones Siruela, 1999), 98.

²⁴⁵ Cf. Certeau, «Mystique», 525.

²⁴⁶ Michel de Certeau, «L'énonciation mystique», *Recherches de Science Religieuse*, vol. 64, n. 2 (1976), 185.

Assim, a sua gênese está na capacidade de nos oferecer algo que é acentuado na organização que está destinada “a representar o Outro”. Por isso, a sua referencialidade permite que, na sua exposição, ocorra a aparição de um ausente necessário como condição de possibilidade do discurso, sem que seja dominado no seu conteúdo, e não a localize como um enunciado, mas sim numa produção semântica.²⁴⁷

Ora, o discurso místico nasce desta constatação de um indizível, que as palavras de Herberto Helder sintetizam: «Estamos inclinados um para o outro, por dentro, e eu sinto uma vertigem leve, como se soubesse que o chão poderia não ser completamente seguro, e o abismo sempre prometido se fosse revelar».²⁴⁸

Daí que a dimensão vivente da mística se consuma na edificação da rutura que é instalada e que, no recurso à linguagem, procura introduzir o desconhecido que é formado no seu próprio espírito. Nesta perspectiva, torna-se claro o sentido espiritual que está na vivência autêntica dessa relação consigo mesmo e com os outros. Descreve-se, portanto, a particularidade do sentido místico: a comunicação de um acontecimento no detrimento da unidade que se estabelece a partir da experiência. Ora, trata-se, portanto, de *coincidentia oppositorum*, desse ponto de tensão que cria uma linguagem com uma estrutura remissiva, cujo espaço do significado estará na distância que a experiência indica, o que Diego de Jesús salienta como «ciência de circuncisão ou como “couteau tranchant”».²⁴⁹ Opera o que consiste na sua revolução, e que permite à linguagem substituir a tradicional relação da palavra, articulando antinomias e paradoxos que fazem referência à realidade mística. Assim, é reconfigurada num encadeamento entre a coisa verbalmente expressa na palavra, numa epistemologia, e a realidade mencionada como mística.²⁵⁰

Portanto, o assinalável no seu discurso é que esta comporta uma especialização da relação, o funcionamento que dá claridade à sua linguagem, pensando a sua razoabilidade segundo uma conexão desse momento com outros, como uma palavra entre as outras palavras.²⁵¹

2.5. O acesso ao ponto da questão

O ponto da questão leva-nos para o seguinte: a mística tem a origem a partir da experiência somática do corpo. Não obstante, essa experiência não se fixa propriamente aí, mas antes no noema que a reenvia à sua condição essencial,

²⁴⁷ Cf. Certeau, *Le lieu de l'autre, Histoire religieuse et mystique*, 50.

²⁴⁸ Herberto Helder, *Apresentação do Rosto* (Porto: Porto Editora, 2020), 116.

²⁴⁹ Certeau, *Le lieu de l'autre, Histoire religieuse et mystique*, 52.

²⁵⁰ Cf. Certeau, *Le lieu de l'autre, Histoire religieuse et mystique*, 52.

²⁵¹ Cf. Certeau, «Mystique», 525.

a capacidade presente de falar (o ato de palavra aqui e agora); um eu que se direciona a um tu (a relação ilocucionária); as convenções a serem estabelecidas entre locutor e alocutário (pressupostos e contratos de discurso); a manifestação linguística da atividade ilocucionária (daí o privilégio concedido pelos textos místicos ao «índice», isto é, elementos pragmáticos ou subjetivos da língua. [...] características essenciais de uma parte do ego, que é precisamente “o centro da enunciação”, de uma outra parte o presente, “fonte do tempo”, “presença ao mundo que somente o ato de enunciação torna possível”.²⁵²

De tal forma que nos coloca diante do excesso atuante de Deus, a experiência de Deus no mundo, uma vez que “Deus é capaz do humano”, possibilitando o dom de si mesmo, perante a sua reverberação, que se concretiza num parentesco radical com a humanidade.²⁵³ Ora, a experiência mística não se pode distrair ou abstrair daquilo que constitui a humanidade. De fato, essa experiência articula-se no interior de uma realidade na sua temporalidade, articulando com os diversos sentidos na aproximação da intercorporeidade da vivência carnal.²⁵⁴ Como diz Henri Lubac: «A mística interioriza constantemente o Mistério, deve-lhe a sua vida e fá-lo vivo».²⁵⁵ Assim sendo, o narrar desta experiência acontece sempre na hermenêutica da carne, não só como uma expressão-limite, mas como uma experiência vivida, que repousa na topologia da carne e na voz, sendo humana e, por isso, autêntica. Quanto mais humana, mais divina.

A posição da teologia, em particular da experiência mística, encontra-se sedimentada no mundo com significado, transformando-se na contestação²⁵⁶ que se reconhece «nas extensões da vida pessoal e que, na vida social, nada mais são do que um retorno às fontes. Não são apenas gestos que manifestam a verdade do êxtase. Eles abriram mão do que o precedeu e o tornou possível: uma situação sociocultural».²⁵⁷

Por isso mesmo, a mística terá a sua origem no mundo que somos, revelando-se e velando-se, e, simultaneamente, convidando-nos para essa presença da voz do Espírito na Carne, fazendo existir numa relação reescrita de imaginação e memória no habitar corpo a corpo, isto é, na possível manifestação poética do humano que nos é comum.²⁵⁸ Por sinal, o místico não apresenta um fenómeno linguístico apenas presente na voz da linguagem, bastando-lhe apenas a ampliação do seu existir e a posse do seu significado; mas tende para essa fronteira

²⁵² Certeau, «L’ enonciation mystique», 198-199.

²⁵³ Cf. Gesché, *Jesucristo*, 252-254.

²⁵⁴ Cf. Emmanuel Falque, *Pasar el Rubicicon. Filosofía e Teología: ensayo sobre las fronteras*, trad. Mercedes Huarte e Miguek García-Baro (Madrid: Universidade Pontifca Comillas, 2016), 61-64.

²⁵⁵ Citado por Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 136.

²⁵⁶ Cf. Falque, *Pasar el Rubicicon. Filosofía e Teología: ensayo sobre las fronteras*, 59.

²⁵⁷ Certeau, «Mystique», 525.

²⁵⁸ Cf. Costa, *Indícios, à escuta dos traços de Deus*, 45-49.

da carne, já que, na intercorporiedade, lhe permite, por sinal, tornar-se verdadeiramente um fenómeno presente no nosso mundo.²⁵⁹

Assim, olharmos para o místico é registar-nos nessa hermenêutica da «voz corpórea»²⁶⁰ que, na nossa comum humanidade, na semelhança a todos e a cada um, isto é, comunitários com Jesus, nos revela essa presença de Deus. Como nos demonstra o príncipezinho no seu encontro com a raposa: «Se queres ter um amigo, cativa-me! – Como posso fazê-lo? - perguntou o príncipezinho. Tens de ter muita paciência- respondeu a raposa. - Primeiro sentas-te aí, na relva, um pouco afastado de mim. Eu olho para ti de soslaio e tu não dizes nada. A linguagem é uma fonte de mal-entendidos. Mas, de dia para dia, podes vir sentar-te cada vez mais perto».²⁶¹

Portanto, o místico aprofunda-se na prosa do mundo, com o desejo de criar o excesso, o que leva Michel de Certeau a defini-lo: «o místico é aquele ou aquela que não pode deixar de caminhar, e que, com a certeza do que lhe falta, sabe que cada lugar e cada objeto não é isso, e que não pode viver aqui e contentar-se com isso».²⁶²

Em suma, podemos dizer que a nossa pretensão é interpretar a mística segundo um discurso que pondera o mundo. Na verdade, este paradigma é fundado segundo a sua dimensão humana, que não exclui a sua dimensão do mistério (mística), pois nela se funda a sua descrição e compreensão, mas nunca caindo no debate dialético, mas segundo o humano de carne e osso.

²⁵⁹ Cf. Falque, *Pasar el Rubicicon. Filosofía e Teología: ensayo sobre las fronteras*, 75-83.

²⁶⁰ Falque, *Pasar el Rubicicon. Filosofía e Teología: ensayo sobre las fronteras*, 83-85.

²⁶¹ Antonine de Saint-Exupéry, *Príncipezinho*, trad. Alexandra Guimarães (Porto: Assírio & Alvim, 2016), 70.

²⁶² Certeau, *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, vol. 1, 403.



Figura 2: Quadro de Pieter Brueghel, o Velho: A Procissão ao Calvário.

CAPÍTULO 3 - NO ALÉM DA INVENÇÃO DO QUOTIDIANO

«Eu só podia acreditar num Deus que soubesse dançar [...];
vede, um Deus dança em mim». ²⁶³

3.1. “A invenção do quotidiano”

Na sua abordagem, Michel de Certeau, apesar de inicialmente privilegiar o século XVI como base do seu pensamento, desenvolveu um conjunto de estudos em volta das ciências sociais que nos permitem aprofundar o significado do quotidiano e da respetiva consciência, na perspectiva de uma análise antropológica. Devido ao contacto com os Estados Unidos e com a América do Sul e a sua diversidade, a sua obra permite-nos a busca de “como pensar o estranho”, como esmiuçar o quotidiano e as práticas de sobrevivência que se configuram como fontes de resistência.

A presença, na sua obra, da reflexão sobre os discursos místicos, a possessão e a bruxaria, anunciava esses discursos como verdadeiras “metáforas da arte de fazer”.²⁶⁴ Na verdade, assim podemos entender as astúcias do homem comum que, perante o sistema, poderá agora, com pudor, encontrar uma base para a sua existência.

Na realidade, foi neste labirinto de interrogação que observamos a sua hermenêutica profunda, que procura a epistemologia das diversas formas sub-reptícias que assume a criatividade dentro de uma sociedade, dispersas em mil táticas de sobrevivência. Assim, aqui está subjacente uma certa mística que tenta fundar a sua “comunhão com a dor humana” e com os “olhos abertos”, procura, nesses mesmos territórios da diferença a compreensibilidade mesma do Outro.²⁶⁵ Assim sendo, e em detrimento de outras formas²⁶⁶, colocamos a nossa questão à mística, centrando-a na hermenêutica do quotidiano.

Com efeito, iniciaremos pela exploração do pensamento de Michel de Certeau que, na profundidade da desordem dos atos humanos e das palavras, compõe um cenário com inteligibilidade para ser observado. Partindo daí, iremos destacar o espectro visível do mundo quotidiano que o autor nos aponta, situado entre o mundo das falas, dos gestos, dos movimentos e das coisas que abrigam as táticas de fazer, e o mundo das invenções anónimas que poderão corresponder à presença da mística como uma expressão do homem comum.

²⁶³ Friedrich Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*, trad. Alfredo Margarido (Lisboa: Guimarães, 2015), 46-47.

²⁶⁴ Cf. Certeau, *Le lieu de l'autre, Histoire religieuse et mystique*, 316.

²⁶⁵ Cf. Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 214.

²⁶⁶ Cf. Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 175-176.

3.1.1. O quotidiano

Na verdade, é neste ponto de charneira do pensamento de Certeau que nos defrontamos com um duplo apontamento, colocado como um acesso ao quotidiano. Por isso, importa destacar o acesso ao mundo, pelo qual a via mística assume o seu desenvolvimento. De acordo com Michel de Certeau, a forma de proceder da mística tem o seu condicionamento social e histórico. De tal forma que o seu acontecimento diz algo do presente, e o acesso à sua relevância está na adequação que os factos concretizam. Por isso, o anonimato da sua manifestação está em analisá-la segundo os gestos, a linguagem, levada a cabo nestes dois exemplos.

O primeiro apontamento encontra-se no filme *Le Festin de Babette* (1987), inspirado num romance belíssimo de Karen Blixen. O filme retoma a tensão histórica de uma comunidade protestante, entre, por um lado, a memória e a autoridade cega e, por outro, a interpelação do modo de ser igreja na comunhão e na transfiguração em participar no único Espírito em Cristo. Neste sentido, é eloquente o desenrolar da narrativa, que se estabelece um paralelismo entre o tempo do pastor protestante e o tempo de Babette. Assim, Babette, na situação quotidiana da cozinha, consegue a personificação da presença crística, na qual reflete a sua autodoação livre ao serviço da comunidade. Todo o festim, que se concretiza com a oferta do melhor da cozinha francesa, recorda a memória pascal de Cristo e o elemento de comunhão entre os discípulos.²⁶⁷

Ou seja, o destaque da preparação do jantar representa o novo apelo da novidade que Babette introduz, e que permite dar a aprender a saborear e a degustar a vida que vem de Deus. Na realidade, na cena principal do filme, a protagonista passa completamente despercebida, mas, no entanto, há algo que Babette possui, o mistério que é capaz de transformar discretamente as próprias relações, dando, no ato da refeição, a comer o melhor que possui, e, presente à mesa, esta comunidade rejuvenesce.²⁶⁸

Recorrendo ao mundo da literatura russa, pretendemos também destacar outro apontamento que se junta a este elemento quotidiano, o qual possui uma condição prévia para a compreensão das relações de poder. Efetivamente, em *Humilhados e ofendidos*,²⁶⁹ Fiodor Dostoievski narra-nos uma história que desenvolve os grandes contrastes delineados na sociedade: entre a oportunidade e o desastre; a felicidade e a tristeza; o poder e a opressão.

Ivan, uma das personagens principais, entrega-nos o grande clique do drama narrativo. Vivendo em si um passado que nos capta grande atenção, permite-nos compreender o seu movimento perante as situações de despojo do infortúnio. Assim, os paralelos criados entre as personagens de Nelly e de Natacha, embora advenham de situações sociais diferentes, retratam-

²⁶⁷ Cf. Costa, *Indícios, à escuta dos traços de Deus*, 136.

²⁶⁸ Cf. Costa, *Indícios, à escuta dos traços de Deus*, 137.

²⁶⁹ Cf. Fiodor Dostoievski, *Humilhados e ofendidos*, trad. Carlos Leite (Lisboa: Relógio De Água, 2020).

nos o masoquismo da alta sociedade, que se nutre de uma ambição desmedida. Porém, a hospitalidade destas misérias, que Ivan estabelece com as mesmas, permite-nos entender o grande desejo da compaixão dos místicos, deixando, desta feita, perceber o papel decisivo do poder que se estabelece na sociedade que, perante a hierarquia dominadora dos ditos “pobres”, se inventa com o objetivo da sua sobrevivência. Ora, a partir deste elemento, podemos compreender como se desenrola o quotidiano, e como a experiência da mística se situa nesse mesmo acesso.

3.2. Da vigilância à sobrevivência

Michel de Certeau convoca-nos a reposicionarmo-nos no acolhimento do desafio que as obras de Michel Foucault e de Pierre Bourdieu nos lançam, no que concerne ao campo do quotidiano.²⁷⁰

A noção de poder que o filósofo francês Foucault formula não se situa dentro de uma tradicional definição. É lançada num espetro que estabelece o poder dentro de uma forma de estratégia que não conserva a sua realidade segundo uma propriedade e apropriação. Decorre, antes, com a tarefa de ser exercido através das disposições de manobra, de táticas e técnicas de funcionamento.²⁷¹ Assim, o poder não é privilégio de uma classe, mas apresenta-se numa microrelação social, que se define segundo os pontos singulares por que passa. De tal forma que o poder não se encontra apenas localizado num aparelho, mas é resultado de uma multiplicidade de mecanismos e de focos que se situam a níveis diferentes, e que constituem uma «microfísica do poder».²⁷²

Esta conceção redireciona-nos para uma economia do poder, que sucede na relação com o saber, numa mútua subordinação e captura. Por sua vez, o conceito de uma hierarquia vigilante que é capaz de integrar a própria sociedade é, primeiramente, a descrição que se articula com o panoptismo: «o dispositivo panóptico não é simplesmente uma charneira, uma mudança entre um mecanismo de poder e uma função, é uma maneira de fazer funcionar por meio das relações de poder».²⁷³ Assim, o panóptico é o diagrama que atravessa as formas, e surge como uma universalização que se aplica a todos e às substâncias, estabelecendo-se a conceção de um sujeito obediente, e que supõe a disciplina como tática que procede à fabricação que modula a rede das instituições sociais. De facto, coloca-nos numa tecnologia que atravessa

²⁷⁰ Cf. Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, 75-97.

²⁷¹ Cf. Gilles Deleuze, *Foucault*, trad. Pedro Duarte (Lisboa: Edições 70, 2020), 36.

²⁷² Michel Foucault, *Microfísica do Poder*, trad. Roberto Machado (Rio de Janeiro: Graal, 1982),

²⁷³ Michel Foucault, *Vigiar e Punir. Nascimento da Prisão*, trad. Pedro Duarte (Lisboa: Edições 70, 2021),

todo o género de aparelhos e instituições, com uma marca que, conseqüentemente, produz um movimento de plastificação que exerce e faz convergir, anunciado segundo um novo modo.²⁷⁴

Desta forma, acaba por conferir uma constituição instrumental, que disciplina e se exerce entre os indivíduos e que atua tanto nos dominantes como nos dominados,

a disciplina fabrica assim corpos submetidos e exercitados, “corpos dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos económicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em suma: dissocia o poder do corpo e faz dele, por um lado, uma aptidão, uma capacidade, que procura aumentar e, por outro, inverte a energia, a força que daí poderia resultar.²⁷⁵

A disciplinação é responsável, então, pelo processo de subjetivação, nos corpos dóceis dos indivíduos, que são firmados à intenção de normalização e regularização da sociedade dentro de uma clareira objetiva. Tal perspectiva obriga-nos a reponderar a pretensão do poder, que orienta a nossa argumentação para o contexto de sobrevivência. Neste sentido, a sobrevivência enuncia-se como o princípio que se conserva perante o objetivo do sistema, para, com isso, afirmar a oposição que se manifesta como procura de chaves ou de critérios que se desviam e se manifestam perante a invenção das estratégias do poder.²⁷⁶

Na verdade, a sobrevivência terá o seu movimento na suspensão, que advém da disciplina. A sua quarentena suspende a narrativa global do poder e propõe os resquícios da adequação individual perante as suas barreiras maciças. A sobrevivência penetra com a contranarrativa, que, na histeria da dominação, desacelera a produção e reproduz uma variante viral.²⁷⁷

Esta sobrevivência estará agora elaborada na construção dos seus lugares e na fundação dos espaços articuladores, detentores de um sentido contrário à estruturação. Por sinal, é neste ponto que encontramos a teoria de Bourdieu. Este considera as estratégias como elementos que possuem uma «politética, uma substituibilidade, e uma eufemização»²⁷⁸ e que, por meio da analogia, fundam as metáforas e as transgressões que compõem as sobrevivências.²⁷⁹ Ora, estas

²⁷⁴ Cf. Deleuze, *Foucault*, 78.

²⁷⁵ Foucault, *Vigiar e Punir. Nascimento da Prisão*, 160.

²⁷⁶ Cf. Michel de Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, 85.

²⁷⁷ Cf. Byung-Chul Han, *A sociedade Paliativa - A Dor nos nossos Dias*, trad. Ana Bastos (Lisboa: Relógio De Água, 2020), 25-29.

²⁷⁸ Michel de Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, 88. Para uma melhor compreensão: «a) polítetia: a mesma coisa tem usos e propriedades que variam segundo as combinações em que entra; b) a substituibilidade: uma coisa é sempre substituível por outra, pelo facto da afinidade de cada uma com as outras na totalidade que representa; c) eufemização: é preciso esconder o facto de que as ações transgridem as dicotomias e antinomias representadas pelo sistema dos símbolos. As ações rituais forneceriam o modelo dessa “eufemização” reunido os contrários», em Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, 88.

²⁷⁹ Cf. Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, 88.

acentuam a génese das práticas como um agir criativo que, mediante a interiorização das estruturas, se volta para uma exteriorização, num *habitus*, que funda as estratégias do seu jogo dogmático, potenciando os mecanismos de um novo uso. Contudo, estas operações mantêm o modo de proceder científico, mas compreendido mediante o seu estilo virtuoso.²⁸⁰ Ou seja, trata-se do recetáculo que tem na prática e na referência toda a sua metáfora, e que permite manter a suas características, mas indicando o que é concebido pela sua ilegalidade.²⁸¹

Assim sendo, assumindo este acesso franco e original, esta expressão é aqui entendida como uma antecipação da vontade de poder, que constitui para nós a vontade de criação. Por conseguinte, e como consequência desta semântica, abre o horizonte da sobrevivência, o processo de criação, uma vontade de ação perante a significação do seu sentido e do seu valor. O poder é o elemento genético que determina a vontade, que a fascina, como criadora e diferencial. «Aquilo que quer dizer a vontade de poder no sentido de Nietzsche, nunca o compreenderemos como recurso a uma qualquer representação popular sobre querer e poder, mas apenas no caminho de uma meditação sobre o pensar metafísico».²⁸² Assim, a vontade não aspira, não deseja, e nem deseja o poder. Pelo contrário, a sua essência está na procura de se expressar, abeirando-se do valor que enfrenta, e começando por aí a sua reconfiguração. Portanto, a sobrevivência é concebida pela utilidade que está na origem da ação, diante do manejo do poder.²⁸³

Ora, neste ponto, as categorias elaboradas permitem um encontro com Michel de Certeau, que assume a sua originalidade na análise da massificação e propõe, similarmente, o limar das estratégias de “sobrevivência”. Ora, este enfoque encontramos-lo admitido no conto de Kafka, na súplica do artista da fome que, através do jejum, rejeita a sua anulação, mas, no consumo do “poder”, apresenta a sua capacidade de viver:

“Ainda estás a jejuar?” - perguntou o guarda: “afinal quando é que paras?” “Perdoem-me todos” murmurou o artista da fome; só o guarda, que tinha a orelha junto às grades, o conseguiu ouvir. [...] “Porque eu tenho de passar fome, não o posso evitar”, disse o artista da fome. “Olha esta! - disse o guarda”, “e por que razão não podes evitar?” “Porque eu”, disse o artista da fome. Levantou um pouco a cabeça mirrada e, com os lábios arrebitados como se fosse dar um beijo, falou muito perto da orelha do guarda para que nenhuma palavra se perdesse, “porque eu não consegui encontrar a comida que me sabe bem. Se a tivesse encontrado, acreditem, não teria feito alarido e teria comido como tu e como todos até bem ficar cheio”.²⁸⁴

²⁸⁰ Cf. Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, 89-92.

²⁸¹ Cf. Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, 84.

²⁸² Martin Heidegger, *Caminhos de Floresta*, trad. Irene Duarte, Filipe Pedroso, Alexandre Sá, Hélder Lourenço, Bernardo Sylaa, Vítor Moura e João Constâncio (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002), 268.

²⁸³ Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, trad. António Magalhães (Porto: Rés-Editora, 1978), 67.

²⁸⁴ Franz Kafka, *Contos*, trad. Isabel Silva (Lisboa: Relógio De Água, 2005), 30.

3.2.1. Originalidade

Neste sentido, a obra de Michel de Certeau assenta num princípio que se aproxima da noção de “resistência”, infiltrada na prática de Foucault e de Bourdieu. A conversão desta metodologia permitirá, nesta linha, afirmar a vivência profunda, na qual se estabelecerá a análise do que compõe o quotidiano de uma determinada população. Na verdade, o seu propósito é acompanhar as formas que estão por dentro dos minúsculos espaços, orientados para as criações pedestres, perceptíveis ao rés do chão, em «que procedimentos populares [...] jogam com os mecanismos da disciplina e não se confrontam com ela a não ser para alterá-los; enfim, que maneiras de fazer formam a contrapartida [...] dos processos mudos que organizam a ordenação sociopolítica».²⁸⁵

Por conseguinte, a marca de Michel de Certeau abre o rasgo da esfera da autoridade normativa, que controla os padrões e os valores homogeneizadores da vida. Nesta perspetiva, decorrente do sistema dominante, detemo-nos, com uma atitude iluminista, sobre o que Michel de Certeau analisa e explora a partir da referência à inabitabilidade do processo padronizador. Desta forma, tal perspetiva pode ser fundamentada na questão que é firmada por Certeau, na maneira como é imposta pelo processo de leitura do livro, «a convicção de que com mais ou menos resistência, o público é moldado pelo escrito (verbal ou icônico), torna-se semelhante ao que recebe, enfim, deixa-se imprimir pelo texto e como o texto que lhe é imposto».²⁸⁶ Assim, este modo é também imposto às outras formas de produções culturais.

A sua análise concebe-se dentro de um contexto de pluralidade cultural, que traz alterações pela sua produção, aflorando assim o assalto das astúcias das artes de fazer. Deste modo, o antropólogo francês dá expressão a uma hermenêutica de uma lógica operatória, expressa na camuflagem e no disfarce que densifica as relações, pelo facto de que estas práticas se dão num anonimato e crescem como criações que nos levam a assistir ao mundo da resistência, «o quotidiano se inventa de mil maneiras».²⁸⁷

Sob este prisma, a cultura comum e quotidiana revela a apropriação do consumo que autentifica as marcas da sua originalidade, e que se reproduzem numa lógica de fazer, em reportórios coletivos. Neste sentido, Certeau coloca a base do seu pensamento na procura dos termos do *ethos* criativo²⁸⁸, percebido na relação entre a produção e o consumo. Apesar de uma aparente passividade do consumo, formas de resistência dão eco a um conjunto de criações que, mediante o seu fundo, são retocadas num uso que forma o horizonte do próprio sujeito. Por este

²⁸⁵ Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, XL.

²⁸⁶ Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, 242.

²⁸⁷ Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, XXXVI.

²⁸⁸ Cf. Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, 52-57.

ponto, o consumo, que está na base da massificação da sociedade, vive tocado pelo sobressalto de não conseguir uma univocidade.²⁸⁹

Segundo o paradigma de produção, o seu foco, apresentado numa rudeza vertical, isto é, marcado pelas suas imposições, encontra, porém, um enfoque de um estilo próprio e uma distorção prévia. Efetivamente, as análises dos efeitos de produção-consumo não são aparentemente lineares, mas apresentam-se como sincrónicas e diacrónicas de diferenças. Portanto, inicialmente, enuncia-se então o princípio de que estes nascimentos estão na chave que manifesta o aporte transcendental, apontando para uma ideia de liberdade vincada na responsabilidade da ação.²⁹⁰ De facto, o procedimento destas formas encontra-se na maneira de atuar, que possui uma capacidade extraordinária de gerar condições prévias e emancipadoras:

Há bastante tempo que tenho estudado por dentro o equívoco dos colonizadores espanhóis nas etnias indígenas: submetidos, e mesmo consentindo na dominação, muitas vezes os indígenas faziam das ações rituais, representações ou leis que lhes eram impostas, outra coisa que não aquela que o conquistador julgava obter através delas. Os indígenas subvertiam-nas, não as rejeitando diretamente, ou modificavam-nas, mas pela maneira como as usaram para os seus fins, e em função de referências estranhas ao sistema do qual não podiam fugir.²⁹¹

As artes de fazer trazem essas recriações, que estão impressas, com efeito, na relação que estabelecem com aquilo que recebem. Deste modo, a sua proeminência nasce, em particular, do “desvio do uso”, que traz em si a condição mediante a qual o preexistente passa a edificar um outro sentido. Nesta perspetiva, o “desvio do uso” funda uma estridente figuração das formas de resistência e nunca se estabelece como adquirido.²⁹² De tal forma que conserva a essência do que recebe, mas dá-lhe uma criação segundo a sua prática: «põe em jogo a experiência concreta de um princípio universal de harmonia entre a imaginação e o entendimento. [...] Pode-se sustentar a esse propósito que este tato reúne em um só tato ou ato uma liberdade (moral), uma criação (estética) e um ato (prático)».²⁹³

Ora, é com este ponto que se relaciona a economia do dom, que preferencialmente permite que uma estética particular e uma ética da tenacidade se desenrole e admita os seus modos de transgredir as leis e o sistema.²⁹⁴ Trata-se, com efeito, de táticas que assumem um

²⁸⁹ Cf. Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, 52-57.

²⁹⁰ Cf. Michel de Certeau, *La toma de la palabra y otros escritos politicos*, trad. Alejandro Pescador (México: Universidad Iberoamericana, 1995), 4-5.

²⁹¹ Cf. Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, XXXVII-XXXVIII.

²⁹² Cf. Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, 84.

²⁹³ Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, 114-115.

²⁹⁴ Cf. Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, 43-49 ; 114.

modo peculiar, e que oferecem a outra face das práticas e das teorias que conquistam, em rigor, o cotidiano.

De facto, voltando para as estratégias, surgem como um cálculo que dá forças às relações e que torna, a partir de um momento, o sujeito possuidor de um querer e de um poder que é isolável de um ambiente. De forma que as estratégias se tornam numa produção, inscritas num lugar, que organizam e distribuem uma relação de coexistência, e propõem uma configuração instantânea. Assim sendo, são uma espécie de cálculo da transgressão das organizações funcionalistas que, na construção visual das panólicas, impõem uma capacidade de transcender os limites geométricos e geográficos da planificação instrumental que se impõe.²⁹⁵

Neste sentido, dão compatibilidade às táticas que advêm da capacidade de reconhecer o ponto de tensão que se desenvolve no próprio consumo. Estas revestem-se de uma inteligência subjetiva que constitui um modo de operar, que tira o proveito das forças que lhe são estranhas.²⁹⁶ Na verdade, o jogo das táticas incorpora-se na manipulação das forças impostas que, na imaginação, ressignificam as verdades e os princípios que são pré-estabelecidos: «Estas táticas manifestam igualmente até que ponto a inteligência é indissociável dos combates e dos prazeres quotidianos que articula; ao passo que as estratégias escondem, sob cálculos objetivos, a sua relação com o poder que os sustenta, guardado pelo seu lugar próprio ou pela instituição».²⁹⁷

Deste modo, são constituídas as microresistências que fundam as microliberdades, que dão método ao horizonte da nossa questão. E que nos permitem acompanhar os grandes espaços silenciosos do quotidiano, desenvolvendo a clandestinidade como o objeto solene da sua arte, e fabricando no seu enigma a capacidade de viver: «Toda uma micropolítica das fronteiras contra a macropolítica dos grandes conjuntos. Sabe-se ao menos que é aí que as coisas se passam, na fronteira entre as imagens e os sons, aí onde as imagens se tornam demasiadas e os sons fortes demais».²⁹⁸

3.2.2. *As práticas, os discursos e a memória*

Ora, o assalto das táticas e estratégias irá originar as práticas e os discursos que contêm um modo de exprimir a própria execução da resistência. De facto, a acentuação das proliferações de táticas e estratégias segue desirmanada no politeísmo de práticas, que apresenta

²⁹⁵ Cf. Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, 57-59 ; 75-81.

²⁹⁶ Cf. Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, XLVII ; 60-63.

²⁹⁷ Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, XLVII.

²⁹⁸ Gilles Deleuze, *Conversações*, trad. Peter Pelbart (São Paulo: Editora 34, 1992), 61.

uma sabedoria, e que expressa outra forma de possuir os ritos, os costumes e os reflexos de um conhecimento.²⁹⁹

Nomeadamente, estas práticas são as astúcias que reaproveitam com perfeição os próprios resíduos que existem na sociedade. Tais movimentos são meios que se distinguem como recursos de inteligência, que toma a forma do que não fala, no entanto, anunciando que é capaz de fazer viver: «Na determinação [Be-Stimmung] ele é atingido e chamado por uma voz [Stimme] que retine através do ruído com um som tanto mais puro quanto silencioso».³⁰⁰ Assim, não manifestando uma separabilidade entre a maneira de fazer e os modos de dizer, as práticas e os discursos possuem uma trajetória, uma historicidade e uma linguagem.

No entanto, dizer que esta possui uma trajetória é conceber que a prática se enuncia como sendo uma transcrição. Torna-se numa “grafia” que é capaz de substituir uma operação para conferir a ação necessária que, no seu senso-comum, confessa a sua maneira de estar no mundo. Conseqüentemente, este modo é uma maneira que torna possíveis os procedimentos dos esquecidos que, ao metamorfosear a sua geografia, são capazes de resistir. Por outro lado, estes ajustes também se ampliam mediante uma linguagem. No fundo, este princípio permite que a trajetória assuma uma identidade, dado que a práticas sociais não são apenas o estatuto pelo qual se traz a clareira da resistência.³⁰¹ Nomeadamente, a “enunciação proverbial” é uma conceção que permite observar, nesta linha, a forma como as trajetórias se atualizam na linguagem, visto que também se apropriam dela.³⁰² A linguagem impõe a arte formal do tecido das práticas sociais, pois o seu protocolo está articulado com o seu procedimento.

Por sua vez, o vestígio dos atos orienta para a necessidade de estudarmos a sua historicidade porque, na associação lógica de uma prática, permite fundamentar a forma como a construção dos seus fenómenos acontece. Partindo da sua marca, esta encontra-se ligada à práxis social, pois é naquele lugar que se envolve a existência da manipulação dos quadros normativos, nas figurações dos seus sistemas representativos.³⁰³ Deste modo, é aqui que se determina e esclarece aquilo que se pode observar: por um lado, da prática linguística do quotidiano; e, por outro, do espaço das suas táticas, que revela o que pode ser transposto. E a recomposição deste léxico é algo essencial, porque, neste jogo, os sujeitos são os atores e autores das suas práticas e permitem-nos a sua interpretação. Ora, a profundidade desta historicidade permite levar-nos ao interior de uma capacidade de um grupo, dado que este

²⁹⁹ Cf. Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, 82-84.

³⁰⁰ Citando Martin Heidegger em *Der Satz vom Grund*, na qual acedi por Byung-Chul Han, *A sociedade Paliativa - A Dor nos nossos Dias*, 57.

³⁰¹ Cf. Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, XLIX.

³⁰² Cf. Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, 36-41.

³⁰³ Cf. Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, XXXVI ; 42.

possui a maneira de se transformar como sendo uma coletividade humana, que não é apenas um produto das suas pressões, mas sujeito da sua história.³⁰⁴

Estas práticas possuem fragmentos de memória, apresentando um modelo cultural diferente. Surgem, então, como uma espécie de origem que procura exprimir a sua responsabilidade com o presente. Determinam-se igualmente como uma potência que se encontra dispersa no interior do seu património, com o objetivo de revelar a forma de impor as suas irrupções. Ora, o seu conceito de memória é entregue ao seu modo peculiar de agir. Efetivamente, o seu enlaço, por um lado, reside na afirmação subjetiva e plural da sua pertença ao património e, por outro lado, existe como face das ações que produzem o seu significado.³⁰⁵ Assim, as memórias refletem-se como um ato de prenúncio, estando concretamente deslocadas dos costumes e não possuem uma linguagem que beneficia a sua simbolização. «Estão como que dormidas, no seu sonho, embora seja aparente. Não se tocam, e não desatam em violências imprevisíveis».³⁰⁶

Nesta sequência, sucede que este modo de vivência do quotidiano está submetido ao homem “comum”. Ora, esta expressão deve indicar-nos que o conceito do homem comum é entendido como uma configuração. Na verdade, pretende apontar a forma como os humanos descobrem e reconhecem o funcionamento do qual dependem as suas “formas de vida” segundo os modos do quotidiano.³⁰⁷ É por isso que, neste mesmo conceito, se pode submeter o “filósofo”, o “perito”, “alguém” ou até mesmo “ninguém”.

Na verdade, tal dependência é formulada porque o humano se descobre envolvido na linguagem comum, na qual está incluída a morfologia de cada dia: «muito raramente a realidade da linguagem tem sido tão rigorosamente levada a sério, isto é, o facto de definir a nossa historicidade, que nos domina e nos envolve no modo do ordinário, que nenhum discurso pode então "sair" e afastar-se para observá-la e expressar o seu significado».³⁰⁸ Portanto, aqui é entendida segundo o paradigma dos limites e dos desbordamentos que não conseguimos converter, pois esta não tem um lugar próprio e não se trata como objeto de um discurso, mas apenas no reconhecimento que tende a mostrar, sem se poder decifrar: «Estamos sujeitos à linguagem ordinária, embora não identificados com ela».³⁰⁹

³⁰⁴ Cf. Certeau, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, 211.

³⁰⁵ Cf. Certeau, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, 211 ; 222 ; 223.

³⁰⁶ Certeau, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, 223.

³⁰⁷ Cf. Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, XVI.

³⁰⁸ Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, XVI.

³⁰⁹ Certeau, *L'invention du quotidien, l'arte de faire*, XVI.

3.3. A fábula como estética do mundo

Do pensador George Steiner, surge-nos uma interrogação: «À exceção dos fundamentalistas, quem espera hoje o advento concreto de um Messias?».³¹⁰ A escritura crente é uma fábula que faz crer, e essa é a condição essencial para lermos o evento singular da revelação de Deus que torna perceptível ao humano a verdade existencial que nele se joga. Ora, esta fábula pode identificar-se com a mística, porque ambas estabelecem um diálogo que marca o regresso do conto de Cristo, presente no discreto lugar quotidiano da nossa carnalidade.

Aqui recupera-se a particularidade já abordada, de não ser vista apenas como uma “sabedoria elevada”, mas a «nossa relação com Deus não é uma relação “religiosa” com o Ser mais alto, mais poderoso e melhor que podemos imaginar - o qual é a genuína transcendência, mas, sim, a nossa relação com Deus é uma nova vida no “ser para os demais” e na participação no ser de Jesus».³¹¹ Nesta linha, poderemos afirmar que a mística acarreta uma característica: contém uma palavra que faz falar, torna-se neste discurso poético que gera e inaugura os seus efeitos num início de uma existência: «se tu falares comigo, eu nasço, ou ainda: se tu falares comigo, eu existo».³¹²

A originalidade de Michel de Certeau direciona-nos para o quotidiano, dado que a mística, enquanto fábula que faz falar, interpreta o quotidiano, sendo que a sua fundamentação não é a procura de novos conhecimentos, mas gerar esse desejo de habitar poeticamente os lugares do quotidiano.

O cristianismo, na sua dimensão mais profunda, é o seguimento quotidiano do Evangelho de Cristo: «em primeiro plano está a vivência vibrante que a comunidade teve junto da pessoa de Jesus de Nazaré, o qual se designava a si mesmo o Cristo, isto é, o Messias Ungido de Deus».³¹³ O pensador sul-coreano Byung-Chul Han afirmava que uma «vida contemplativa sem ação é cega, e a vida ativa sem contemplação é vazia»³¹⁴, daí que a habitação do místico edifique a sua resposta ao mundo exercitando um pensamento crente, sapiencial e contemplativo.

Notoriamente, as táticas e as estratégias serão a porta pela qual o “homem comum” assume a sua habitação, o que permite ao místico e, conseqüentemente, à mística, abrir-se como possibilidade de sentido à nossa presença no mundo. De tal modo que esta dominação de habitar aproxima-nos do pensamento heideggeriano, já que este o refere em dois momentos. O primeiro

³¹⁰ Steiner, *Gramáticas da criação*, 20.

³¹¹ Dietrich Bonhoffer, *Resistencia y sumisión*, trad. Constantino Ruiz-Garrido (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2018), 220.

³¹² Michel de Certeau, *Mystique et psychanalyse* (Paris: Editions du Centre Pompidou, 1987), 184.

³¹³ Bonhoffer, *Resistencia y sumisión*, 44.

³¹⁴ Byung-Chul Han, *Aroma do tempo*, trad. Miguel Pereira (Lisboa: Relógio De Água, 2016), 133.

descreve a forma sob a qual nós somos na terra, uma vez que está intimamente ligada à forma como habitamos. Tal perspetiva é sustentada por Heidegger na epistemologia utilizada, nomeadamente pelos vocábulos *bauen* e *bin* da língua germânica; contudo, e juntamente com o auxílio de outros dois termos, um gótico, *wuian*, e outro proveniente do antigo saxão, *wuon*, configura o habitar como uma dimensão de demora e apaziguamento. Tal dimensão pode ser entendida como resguardar ou perseverar.³¹⁵ Noutra prisma, refere-se ao habitar noutra dimensão, já que *bauen* oferece o seu sentido ao movimento de construir. Porém, o sentido utilizado aponta para a produção ou para a criação, já que habitar é deixar-aparecer, o que permite que este trabalhe a sua edificação, dando outro sentido à realidade. Mediante este facto, construir não será tanto a estruturação com vista a um fim, mas edificar lugares e espaços articulados com o sentido de possibilidade que não põe limites à sua arrumação, já que edificar é sobretudo estender-se e antecipar.³¹⁶

Assim, a primeira forma de habitar coloca a mística perante o mundo e, com a utilização de táticas e estratégias, permite a perceção do mundo tal como é. De tal modo que essas táticas e estratégias, apesar da sua ocultação, são simultaneamente a forma como se permite o acontecer da mística, precisamente o seu revelar.

Na verdade, os místicos situados na fé encontram nas táticas e estratégias o que permite a sua exposição à vida, nomeadamente na «última tentativa [...] de encontrar Deus através do que o nega, e reconhecê-lo, não segundo as nossas categorias de bondade e de beleza, mas por detrás dos rostos vazios e horríveis da sua indiferença, da sua injustiça e do seu ódio».³¹⁷ Por sinal, esta categoria permite-nos o encontro com a categoria avançada pelo próprio Johann Baptist Metz.

Com efeito, os místicos estão carregados com a *memoria passionis*³¹⁸, que ocupa um lugar central, como nos relata José Saramago a propósito da memória: «Fisicamente, habitamos um espaço, mas, sentimentalmente, somos habitados por uma memória. Memória que é a de um espaço e de um tempo, memória no interior da qual vivemos, como uma ilha entre dois mares: um que dizemos passado, outro que dizemos futuro».³¹⁹ Na verdade, a compreensão da *memoria passionis* vincula-os a uma compreensão de Deus que, na crucificação, a mediação de Deus na carne humana, tem uma atividade e ação importante na experiência da fé.³²⁰

³¹⁵ Cf. Martin Heidegger, «Batir, Habiter, Penser», em *Essais et Conférences*, trad. André Préau (Domont: Éditions Gallimard, 2016), 172-175.

³¹⁶ Cf. Heidegger, «Batir, Habiter, Penser», 187.

³¹⁷ Albert Camus, *O mito de Sísifo. Ensaio sobre o absurdo*, trad. Urbano Rodrigues (Lisboa: Livros do Brasil, 2018), 12.

³¹⁸ Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una -sociedad pluralista*, 248.

³¹⁹ José Saramago, *O Caderno* (Porto: Porto Editora, 2018), 28.

³²⁰ Cf. João Manuel Duque, *No Corpo do Tempo, teologia breve I* (Braga: Frente e Verso, 2021), 69.

Por isso, a *memoria passionis* salienta a importância da humanidade, isto é, a vulnerabilidade da carne, constituída como lugar da mediação humana de Deus, pois a loucura da cruz revela que, sem vulnerabilidade, não é possível o Deus de Jesus, o Cristo. A vulnerabilidade aqui exposta não é colocada apenas numa perplexa visão material ou mecanista. A visão da *kenose* da carne é também feita pela proximidade, pelas uniões vivas que ocorrem na exposição inter-relacional, permitindo-nos sentir o outro como se nos sentíssemos a nós próprios³²¹, ou, como nos diz Daniel Faria: «Creio que o mais egoísta dos homens é aquele que recusa dar aos outros a sua fragilidade e as suas limitações. Quem recusa aos outros a sua pequenez comete um dos mais infelizes gestos de prepotência».³²²

Daí que desta exposição resulte a possibilidade de salvação. Mesmo correndo o risco da sua perversão, a possibilidade do amor é diferenciadora, o que nos conduz à solidariedade evangélica³²³, aquela que potencia a vida na sua amplitude espiritual e comunitária. Ao mesmo tempo, a revelação de Jesus Cristo une a natureza humana a Deus, fazendo da história de todos os humanos a história do próprio Deus na humanidade que, no seu ser, possui uma valência soteriológica.³²⁴ De facto, Jesus realiza historicamente o mistério de Deus, que adota o seu desígnio eterno pela vulnerabilidade humana como um sacramento de uma presença real que assume para nós um carácter vocativo.³²⁵ O que aproxima a mística da ética numa quase inseparabilidade que remonta para uma atmosfera imemorial, construída pela erupção do outro diante de mim, que me abre para uma responsabilidade incessante. Ou seja, a responsabilidade de estar diante do outro com a exigência de assumir a sua vulnerabilidade num cuidado permanente.³²⁶

Consequentemente, o lugar do Deus Crucificado funda uma manifestação original da realidade, associando, assim, com mais precisão, o papel da própria identidade e vivência da verdade da fé. Neste sentido, ocorre aqui a possibilidade de aprofundarmos a maneira de estar do místico, que nos viabiliza o encontro que podemos realizar como sendo uma estética do mundo.

Efetivamente, o que reside no místico é o aquém e o além do seu momento, que o leva a procurar construir no lugar dos outros o lugar do Outro.³²⁷ Por sinal, esta ação assume-se

³²¹ Cf. João Manuel Duque, «Do sepulcro vazio ao Olimpo revisitado: o “regresso dos deuses” depois da “morte de Deus”», *ATeo*, v. 23, n. 61, jan./abr.2019, 116. <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.37762>.

³²² Daniel Faria, *Livro do Joaquim* (Porto: Assírio & Alvim, 2019), 64.

³²³ Cf. Eduardo Lourenço, *O esplendor do Caos* (Lisboa: Gradiva, 1998), 61.

³²⁴ Cf. Eberhard Jüngel, *El ser sacramental*, trad. Ruiz-Garrido (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007), 70-71.

³²⁵ Cf. José Augusto Mourão, *Quem vigia o vento não semeia* (Lisboa: Pedra Angular, 2011), 105.

³²⁶ Cf. Bingemer, *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*, 155-173; Cf. Duque, «Do sepulcro vazio ao Olimpo revisitado: o “regresso dos deuses” depois da “morte de Deus”», 116; Cf. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Sígueme, 1997), 196.

³²⁷ Cf. Certeau, «Mystique», 524.

como um ponto de tensão. Seguramente, pela recomposição do seu encontro com a realidade, e por meio de uma porosa evidência, é criado o sentimento de contactar com o mundo dissipado de todas as aparências, tendo lugar a sua tragédia.³²⁸

Na verdade, a tragédia vai-se fundar como uma revelação do mundo. Apesar da sua revelação, no entanto, esta mantém o enigma do mistério; porém, dá-nos a conhecer o mundo por dentro de uma devastação que se mostra nua e crua, sendo definida pelo seu lado trágico.³²⁹ Todavia, o que reside na sua essência não é a compreensão do que mostra, mas do que exprime: «o que escapa à “compreensão”, à visibilidade humana, é *o domínio dos deuses*, quer dizer, *de outra-coisa-que-o-homem*. Mas o trágico, quando apreendido e expresso (e isto é, antes de tudo, a tragédia grega), é por natureza des-fragificação [...]. Assim, há na essência mesma da tragédia um combate em que ela se oculta, contando-o».³³⁰

Neste sentido, ao refletimos sobre o conto de Herman Melville, *Bartleby, o Escrivão* surge como uma expressão de observar o mundo dentro da sua verdade, levando-nos ao contato com a tragédia. Ora, Bartleby, o escrivão, toma a sua vida dentro de uma melancolia e nostalgia que concerta o inverso de uma sociedade, que seria livre e espontânea, para poder sentir o mundo. Mas, pelo contrário, Bartleby assume-a dentro de uma sombria desilusão que se consubstancia na frase “preferia não o fazer”, demonstrando o seu contacto com a vida no mundo, naquela incapacidade composta por assumir o drama terrestre com um pensamento sem amanhã.³³¹ Portanto, a essência da tragédia é demonstrada no quadro do quotidiano, pelo seu lado lógico e natural, no qual se resume a sua anunciação.

Nesta linha, coloca-se o debate da fé, que encontra um olhar por dentro dos horrores da existência³³², pois a tragédia mostra a verdade do mundo, e a sua manifestação e interpelação é a verdade que a fé não ignora³³³, coabitando, assim, entre os espaços da tragédia e da comédia.³³⁴ Na realidade, estes dois paralelos convivem dentro numa revelação, como nos explica Romano Guardini: «a beleza deveria estar reservada só ao que é válido, bom e verdadeiro, e, em certo sentido, é precisamente assim, mas também é inegável e inquietante o outro aspeto da beleza, segundo o qual não é inteiramente assim, e ela pode resplandecer também no mal, na desordem, na indiferença e, inclusivamente, na estupidez».³³⁵

³²⁸ Cf. Friedrich Nietzsche, *O nascimento da tragédia e Acerca da verdade e da mentira*, trad. Teresa R. Cadete e Helga Quadrado (Lisboa: Relógio De Água, 1997), 7; Cf. Bataille, *A experiência interior*, 207.

³²⁹ Cf. Eduardo Lourenço, *O Canto de Singo - Existência e Literatura* (1957-1993) (Lisboa: Gradiva, 2017), 38.

³³⁰ Lourenço, *O Canto de Singo - Existência e Literatura* (1957-1993), 42.

³³¹ Cf. Herman Melville, *Bartleby, o Escrivão*, trad. José Miguel Silva (Lisboa: Relógio De Água, 2015).

³³² Cf. Nietzsche, *O nascimento da tragédia e Acerca da verdade e da mentira*, 118.

³³³ Cf. João Duque, «Dar razões da beleza da fé no coração do mundo», acessido a 8 de julho de 2022, https://www.academia.edu/14310568/Teologia_da_Beleza_-_a_partir_de_Dostoevsky.

³³⁴ Camus, *O mito de Sísifo. Ensaio sobre o absurdo*, 34-79 ; 119-129.

³³⁵ Romano Guardini, *Dostojevski. Il mondo religioso* (Brescia: Morcelliana, 1954), 289.

O místico que vive em redor de nós faz sentir o Deus de Jesus Cristo entre nós como um sinal que rodopia.³³⁶ Ora, o místico acolhe a realidade na imagética do Deus da carne, «pois nele vivemos e nos movemos e existimos, como também o disseram alguns dos vossos poetas [...]» (Act 17,28) pois é Nele que reside a loucura (do amor), a verdadeira encarnação que permite a transfiguração que salva. É em tal loucura que encontra resposta a pergunta de Hipólito ao príncipe: «É verdade que o príncipe disse uma vez que a beleza salvaria o mundo? Meus senhores - gritou bem alto - o príncipe afirma que a beleza salvará o mundo! Que beleza salvará o mundo? O príncipe fez silêncio».³³⁷ De facto, a beleza que o príncipe afirmava é aquela que reconhece a possibilidade do divino, a partir do substrato do inesperado, pois é essa a beleza assumida por Jesus o Cristo, que reabilita um novo apelo a imaginar o comum da nossa humanidade, na qual negrura um novo espaço de significação do divino.

Na verdade, as táticas e as estratégias fazem o místico viver uma relação pulsional com o mundo, no horizonte da carne, procurando exprimir nessa “alva do cosmo” a beleza, que assume um apelo originário e que está direccionado para a particularidade do acontecimento sensível e histórico. Assim, podemos dizer que os místicos são “artistas” da carne crucificada, que vivem das próprias feridas abertas de Cristo, procurando sentir a “lógica da sensação” do incarnado.³³⁸

Esta é a comunhão com a estética que posiciona a mística, porventura, no elmo da arte. Com base na sua essência, a obra de arte nasce desse brotamento inesperado da realidade, num encontro que contém um vínculo afetivo que nos permite receber o mundo.³³⁹ Por isso mesmo, a arte articula uma emoção que nos dá a conhecer a realidade, mediante um além da sua possibilidade, como um espaço que vem de longe. Deste modo, a arte articula-se com a realidade, procurando ultrapassar a sua tensão inebriadora na constatação e remodelação que penetra e reproduz uma antecipação da sua inaudível nascente.³⁴⁰ De tal forma que a arte designa algo, traz algo na sua linguagem do mundo, num espaço totalmente novo que lhe permite, desta forma, a sua reestruturação do mundo.³⁴¹ Como nos descreve Honoré de Balzac, «a missão da arte não é copiar a natureza e sim exprimi-la! [...]. Temos de apreender o espírito, a alma, a fisionomia das coisas e dos seres. [...] Os pintores que triunfam não se deixam enganar

³³⁶ Cf. João Paulo Costa, «Francis Bacon, o anateísta da carne crucificada», acessado a 9 de julho de 2022, https://www.snpcultura.org/francis_bacon_o_anateista_da_carne_crucificada.html.

³³⁷ Fiodor Dostoievski, *O Idiota*, trad. Nina Guerra e Felipe Guerra (Lisboa: Presença, 2001), 396.

³³⁸ Cf. Costa, «Francis Bacon, o anateísta da carne crucificada».

³³⁹ Cf. Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo*, 152-153.

³⁴⁰ Cf. Carlos Poças Falcão, *Sombra silêncio* (Guimarães: Opera Omnia, 2018), 14.

³⁴¹ Cf. Paul Ricouer, *A Crítica e a Convicção*, trad. António Hall (Lisboa: Edições 70, 2009), 272.

por todas essas manigâncias furta-cores, teimam até que a natureza se veja obrigada a mostrar-se completamente nua e no seu verdadeiro espírito».³⁴²

Assim, a arte vai conter um traço profético porque, na sua essência, permite uma figuração que a determina.³⁴³ Essa figuração é a manifestação da verdade universal, ou, como diz Albert Camus:

A arte não é, aos meus olhos, regozijo solitário. Ela é um meio de comover o maioríssimo número de homens, oferecendo-lhes uma imagem privilegiada dos sofrimentos e das alegrias comuns. Ela obriga, então, o artista a não se isolar; ela submete-o à verdade mais humilde e mais universal [...]. O artista forja-se dentro desse ir e vir perpétuo de si aos outros, a meio caminho da beleza que ele não pode dispensar da comunidade, e da qual ele não se pode afastar.³⁴⁴

Assim, a arte vive do mistério trivial da verdade, numa contestação da sua «presença real»³⁴⁵; procura, por meio dela, reunir-nos no seu sentimento de comunicação, «um meio indispensável para a vida e para o progresso em direção ao bem de um indivíduo e da humanidade, unindo-os nos mesmos sentimentos»³⁴⁶, e denunciando, por sinal, tudo aquilo que a contraria.

Neste plano, a obra de arte possui uma via aberta no caminho do real, permitindo-nos aprender a ver o mundo. Essa atividade funda a sua criação, *poiesis*, que, simultaneamente, se anuncia renovada. Em certa medida, a arte permite uma transfiguração plena que nos confronta com o mundo, que nos permite a sua experiência nua, dizendo de outro modo o que nela se diz³⁴⁷, como diz Oscar Wilde: «a vida imita a arte muito mais do que a arte imita a vida. Isto resulta não apenas do instinto imitativo da Vida, mas do facto de o fim confesso da Vida ser o de encontrar expressão».³⁴⁸

Ora, este é o desafio que se coloca à mística. Na verdade, a mística é concretamente um discurso na sombra, que possui o seu acontecer nas táticas e estratégias que a desenrolam e admitem. A sua compatibilidade consiste no facto de a sua presença na sombra ser uma presença feita pela memória afetiva; «Tu nos fizeste para ti, e o nosso coração está inquieto enquanto

³⁴² Honoré de Balzac, *Uma paixão no deserto*, trad. Lúcia Nogueira (Porto: Book Cover, 2021), 28-29.

³⁴³ Cf. João Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo*, 153.

³⁴⁴ Albert Camus, «Discurso ao aceitar o Prémio Nobel da Leitura em 1957», acedido a 11 de junho de 2022, <https://www.ersilias.com/discurso-de-albert-camus-aceptando-el-premio-nobel-de-literatura-del-ano-1957-pronunciado-en-estocolmo-el-10-de-diciembre-de-1957/>.

³⁴⁵ George Steiner, *Paixões Intactas*, trad. Margarida Periquito e Victor Antunes (Lisboa: Relógio De Água, 2003), 48.

³⁴⁶ Lev Tolstói, *O que é a arte?*, trad. Ekaterina Kucheruk (Lisboa: Gravida, 2020), 82.

³⁴⁷ Cf. Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo*, 153-154.

³⁴⁸ Oscar Wilde, *Intenções. Quatros ensaios sobre estética* (Lisboa: Livros Cotovia, 2006), 52.

não repousar em ti. Senhor, faz com que eu saiba e compreenda se devo invocar-te primeiro ou louvar-te, se primeiro devo conhecer-te ou invocar-te».³⁴⁹

Com efeito, esta pronuncia-se pelo próprio desejo de Deus. Não se exprime como intuição, ou satisfação, mas pela capacidade de encontro com o seu desejo, com o desejo de Deus, manifestando-se na forma de apelo do outro, de anseio e de relação de pertença³⁵⁰ ou, como nos afirma Fiodor Dostoievski : « quando à ideia se junta um desejo forte e apaixonado, então é possível tomá-la por algo de fatal, necessário, predestinado, por algo que não pode deixar de acontecer! ».³⁵¹

Neste sentido, os místicos falam e procuram essa presença, que se revela numa claridade discreta, feita na comunhão da voz e das mãos com os demais, como o diz Blaise Pascal: «o Deus dos cristãos é um Deus que faz a alma sentir que é ele o seu único bem, que todo o repouso está nele, que ela só terá alegria amando-o, e que ele a faz, ao mesmo tempo, aborrecer os obstáculos que a retêm».³⁵² Por sinal, o seu discurso possui um rastro da ausência do excesso, no qual as palavras ficam aquém da sua manifestação, pois guarda em si mesma a presença do mistério que, na sua ausência, se faz presente.³⁵³ Como retrata o escritor Junichirō Tanizaki: «comprazemo-nos nessa claridade ténue, feita de luz exterior de aparência incerta, retida na superfície das paredes de cor crepuscular, e que conserva com dificuldade uma última réstia de vida. Para nós, essa claridade numa parede, ou antes, essa penumbra, vale por todos os ornamentos do mundo, e vê-la não nos cansa nunca».³⁵⁴

Desta forma, esta paradoxalidade é a constatação de que «o presente não é o tempo da ausência de Deus [...]. Mas se há transcendentalmente presença aqui e agora, trata-se de uma espécie de presença que a deixa em suspenso para aceder à mais-que-presença da manifestação definitiva do Absoluto no reino da contingência».³⁵⁵

Recuperando as categorias do pensamento de Heidegger, os místicos vivem no mundo com uma chave poética. Na realidade, esta visão permite a constatação da permanência do místico sobre esta terra que, na quadratura cósmica, à qual todo o mortal se confia e sabe exposto, vive criando essa proximidade diante da relação tensional do ser-aí.³⁵⁶

³⁴⁹ Agostinho, *Confissões*, PL 32, 661.

³⁵⁰ Cf. Certeau, *Le lieu de l'autre, Histoire religieuse et mystique*, 247.

³⁵¹ Fiodor Dostoievski, *O Jogador*, trad. Nina Guerra e Felipe Guerra (Lisboa: Presença, 2001), 127.

³⁵² Blaise Pascal, *Pensamentos*, trad. Miguel Serras Pereira (Lisboa: Relógio De Água, 2019), 218.

³⁵³ Cf. Costa, *A sombra do Invisível*, 269-276.

³⁵⁴ Junichirō Tanizaki, *Elogio da sombra*, trad. Margarida Morreira (Lisboa: Relógio De Água, 2016), 33.

³⁵⁵ Jean-Yves Lacoste, *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance* (Paris: PUF, 1990), 146.

³⁵⁶ Cf. Marting Heidegger, *A origem da obra de arte*, trad. Maria da Conceição Costa (Lisboa: Edições 70, 1999), 55-61; Cf. João Duque, «A arte e o divino - Leitura de M. Heidegger», acedido 11 de julho de 2022, https://www.academia.edu/14171162/A_arte_e_o_divino_Leitura_de_M_Heidegger.

Assim, a sua relação com a arte manifesta-se na medida em que a poética é essa criação que nos «redobra a atenção para podermos ouvir nas telas brancas o rumor da graça».³⁵⁷ Por sinal, os místicos, tal como os pintores, vivem essa via heurística do mundo. Porém, os místicos, marcados pelo “puro dom incondicional”, vivem nessa procura do mistério inefável que, no movimento do Espírito, se faz presente no rosto da carne do outro e do mundo.³⁵⁸ Primordialmente, o gesto do místico é criar arquétipo de toda a profundidade, que rasga uma exaurição excessiva do real e que, numa produção, procura dar esse acontecimento do *opus* crístico.

É aí que reside a essência da via mística, pois os místicos instauram a sua proximidade sob um olhar que abre para o futuro de Deus na possibilidade dos homens. Assim, os místicos não procuram uma presença idolátrica, como Mestre Eckhart afirma: «Deus meu, livra-me do meu Deus»³⁵⁹, mas buscam fazer dele, quotidianamente, a experiência poética na complexidade do mundo que habitam poeticamente³⁶⁰, e que, poeticamente, é transformado pelos humanos, tornando Deus presente no gesto criativo do invisível no visível.³⁶¹

³⁵⁷ Eugénio de Andrade, *À sombra da memória* (Porto: Assírio & Alvim, 2018), 96.

³⁵⁸ Cf. João Paulo Costa, «“À Sombra do Silêncio – Elogio ao poeta do pensar emocionado”» acessido 11 de julho de 2022, <https://setemargens.com/asombradosilencio/>.

³⁵⁹ Mestre Eckhart, «Sermão acerca dos pobres de espírito», em Mestre Eckhart, *El fruto de la nada*, trad. Amador Veja Esquerria (Madrid: Alianza Editorial, 2018), 111.

³⁶⁰ Cf. Martin Heidegger, «“L’Homme habite en poète”», em *Essais et conférences*, trad. André Preau (Paris: Éditions Gallimard, 2020), 224-225.

³⁶¹ Cf. Paul Klee, *Escritos sobre a arte*, trad. Catarina Pires e Marta Manuel (Lisboa: Edições Cotovia, 2001), 61.

CONCLUSÃO

Não será desapropriado voltarmos ao nosso trabalho para percebermos os seus limites e, preferencialmente, para compreendermos o consumo da pergunta colocada. Na verdade, é certo que este exercício não procurou fazer apenas um resumo das obras em questão, mas, sobretudo, por seu intermédio, encontrar a operacionalidade dos seus temas-chave e construir um diálogo que saliente a sua reflexão.

Destacamos como ponto de partida do horizonte da nossa reflexão a resposta à pergunta presente no Livro de Lev Tolstói, no conto *Onde há Amor, há Deus*³⁶²: «E o velho respondeu: - Deve-se viver para Deus, Martin. Ele dá-te a vida, é para ele que deves viver. Quando começares a viver para ele, nada te afligirá e tudo te parecerá fácil. Martin ficou calado por um momento, depois perguntou: - Mas como viver para Deus? – E disse o velho: Cristo mostrou-nos como viver para Deus».³⁶³

Assim, o desenvolvimento deste trabalho procura identificar a forma como o místico, que padece do desejo do excesso, habita o mundo e a humanidade. Na verdade, este constrói não apenas um discurso de Deus, mas também essa presença discreta e singela que, no concreto da vida e do quotidiano, é o ponto de encontro e de diálogo dessa epifania do desejo divino.

No capítulo um, pensar esta questão levou-nos ao reconhecimento de que todo o ato de crer dá início a um processo de desvelamento da identidade do humano e possibilita-nos o reconhecimento da sua autenticidade. Na verdade, na particularidade religiosa, o ato de fé surge no reconhecimento de uma Origem e de que tudo está dependente da sua existência. Com o concretizar deste trabalho, percebemos o estatuto da autoridade, responsável por garantir os meios para fundamentar, cada vez mais, o ato do crer. Esta possibilita a realização de crenças, já que, no reconhecimento religioso, a autoridade é mediadora do dom que capacita os humanos. Daí que o ato de crer em Deus nos seja sempre apresentado com performatividade crística, que gera em nós uma nova imaginação e que nos leva à instauração de novos moldes para revitalizar as instâncias do nosso presente.

Fica notório que o processo de “folclorização” submete o poder da autoridade à sua superação, conduzindo-nos a um novo estatuto. Michel de Certeau abre-nos para o âmbito interpelador da autoridade como sinal de uma nova dizibilidade do cristianismo. E, assumindo esta questão, admitimos a sua nova via, a partir da fábula de Cristo. Na verdade, recuperar esta mesma categoria será, antes de mais, recuperar o conto de Cristo, que está para além do domínio de uma estrutura e invoca, simultaneamente, a capacidade poética do seguimento que adquirimos por meio da escrita, como afirma Heidegger: «perante este Deus, o homem não

³⁶² Lev Tolstói, *Os últimos escritos*, trad. António pescada (Lisboa: Relógio De Água, 2018), 21.

³⁶³ Tolstói, *Os últimos escritos*, 22.

pode cair de joelhos reverencialmente, nem tocar instrumentos nem dançar. Assim, o pensamento sem-deus, que se sente constrangido a abandonar o Deus dos filósofos, o Deus como *causa sui*, é porventura o mais próximo do Deus divino». ³⁶⁴ Graças a esta ligação, a experiência da fábula canaliza a experiência religiosa, que inclui uma união na diferença, onde figura a união entre o significante e o significado, isto é, converge para esse ponto em que se materializa o encontro central do humano com Deus.

Neste sentido, no capítulo dois, procuramos entender a profundidade do conceito: como se concebe a Mística? Daí a referência às obras de Maria Clara Bingemer e de Michel de Certeau. Na verdade, contextualizar esse conceito é referir que a sua explanação surge em detrimento de outro tipo de referencialidade. Por sinal, o nosso estudo não pretende focar-se na experiência mística enquanto dimensão mais interior, na percepção da sua expressão psicológica. Porém, é algo que optámos por não abordar, podendo ser objeto de reflexão noutra estudo. Na verdade, este trabalho pretende, através da mística, apresentar a forma como esta interpreta o mundo. O cristianismo, na sua dimensão profunda, tem como base o seguimento quotidiano de Cristo, sendo a nossa carnalidade, quotidiano e cultura, a base para o despontar da sua presença: «o Logos transparece na sua corporeidade, sem a ela se reduzir, porque se autotranscende. *Transparecer é transcender-se*. Uma presença transparente na Voz do Espírito feita carne em Jesus Cristo: “este homem [...]. Deus o ressuscitou dos mortos e disto nós somos testemunhas” (Act 11,12-15)». ³⁶⁵

A relevância da abordagem de Maria Clara Bingemer conduz a uma leitura em que se evidencia a mística como uma exigência da fé. Na verdade, materializa-se como sendo uma experiência na qual está envolvido o humano com Deus. Ora, negando e superando uma absoluta assimetria entre os envolvidos, esta experiência impõe-se como um desejo agápico, numa relação com uma Alteridade que comporta uma dimensão antropológica, porque o Deus experimentado se fez carne e mostrou um rosto humano. Não obstante, há também uma maior dilatação que podemos fazer do seu conceito. Assim, os místicos irão ser testemunhos biográficos da presença de Deus no mundo. Efetivamente, no seu quotidiano, os místicos permitem-nos um maior aprofundamento da sua ação. Na verdade, é nesse quadro concreto que o místico transforma o seu mundo, transparecendo o futuro na história presente. A invenção genial dos místicos é comportada pela percepção amorosa de Deus no mundo, manifestada numa vida operatória que pretende criar uma relação originária com os outros e com as coisas criadas.

³⁶⁴ Martin Heidegger, «Indentité et différence: La constitution onto-théo-logique de la métaphysique», em *Question I* (Paris: Gallimard, 1968), 306.

³⁶⁵ Costa, *Indícios, à escuta dos traços de Deus*, 31.

Por outro lado, em Michel de Certeau a experiência mística vai conter outros elementos essenciais que remetem para uma ligação a Paul Ricoeur. Ao refletirmos sobre Paul Ricoeur, frisamos a sua relação com o texto, nomeadamente com o texto religioso. A experiência do texto religioso comporta um movimento interno, que é a nomeação de Deus. Por sinal, a leitura do texto é sempre uma leitura com uma nova possibilidade, pois o horizonte do possível leitor abre a uma nova imaginação e criação, entrando-se, assim, na poética. Perante a procura da metáfora viva do seguimento de Jesus, vemo-la, por sinal, entrelaçada na leitura da poética religiosa, que vai para além da medida das palavras, uma vez que o horizonte da leitura encontra um limite, porquanto a forma como Deus se dá é sempre na inquietante estranheza do “sim” e do “não”.

A abordagem do filósofo e antropólogo francês Michel de Certeau abre a porta a uma nova forma de pensar a mística. Na verdade, esta é agora vista num contexto social e cultural, influenciando, assim, um *modus loquendi* e/ou um *modus agendi*. A nossa leitura leva-nos a concluir que a mística é percecionada como uma ciência que possibilita um discurso, uma linguagem que subverte a nossa forma de estar no mundo. Efetivamente, esta perspetiva possibilita que a mística não seja reduzida a uma visão dogmática, mas identificada com a tarefa de ser esta procura do inacessível, que origina no místico a sua decifração e criatividade.

No terceiro capítulo, entramos, mais uma vez, na obra de Michel Certeau, nas pesquisas relativas ao quotidiano. Para situarmos a sua importância, convém estarmos conscientes de que a sua análise se inicia num contexto cultural que promove o consumo. Face à sua interpretação, a plausibilidade da sua sequência explicativa decorre da forma de pensar a partir da operatividade, que consegue desenhar o seu alinhamento perante uma atitude estruturalista da normatividade. Tal perspetiva ocorre porque, na verticalidade da estruturação, existe uma forma de quebrar essa mesma construção, dado que as táticas e as estratégias são os meios de racionalidade que permitem o reconhecimento da forma de habitar o mundo perante esta ordem. Como consequência, ocorre a meditação que incorpora o homem comum, e que permite a sua afloração no quotidiano.

Assim sendo, podemos dizer que é neste ponto que Michel de Certeau impõe a reflexão de uma mística que procura, de olhos abertos, a presença de Deus que se realiza nos outros, dando lugar ao Outro. Nessa nebulosa procura, podemos fazer a ligação com a fábula, pois esta identifica-se com a mística mediante a linguagem e o seu discurso e procura, por meio de táticas e estratégias, a racionalidade instrumental da sua presença no mundo. Uma vez que a linguagem do místico é sinal da sua presença do mundo, esta encontra uma expressão-limite na capacidade da sua dizibilidade, pois a sua linguagem é sinal de experiência numa metáfora inacessível.

Resumindo, podemos destacar a problemática inicial em quatro pontos. Primeiramente, o novo ato de fé, que acontece num contexto de “folclorização” e, nesta fronteira, evidencia-se uma nova geografia teológica, iniciada pela fábula. Em seguida, toma relevância o conceito da mística que, de acordo com Michel de Certeau, permite vivenciar o discurso de um evento, que tem o seu lugar na carne e na voz. Por sinal, uma experiência de mística vai ter às suas próprias fundações no facto social, tendo como base o mundo, o que nos faculta uma linguagem depurada. Depois, a importância da hermenêutica, a chave que explora o mundo, dando azo a uma nova forma de pensar uma possibilidade da mística. E, por último, o enfrentar da realidade sob uma forma que a retoca e assume a história e o mundo.

Tendo-nos proposto a, no início deste trabalho, explorar a presença de Deus no mundo, através da sua interpretação mística, cresce, porém, a pertinência da sua expressão no debate social. O presente trabalho poderá abrir a um novo estudo, nomeadamente abordando o seu impacto na visibilidade política. A partir das referências, o estudo em causa permite perceber que o discurso místico tem sempre uma relação com a realidade social, ao invés de se tratar apenas de um ato interior e pessoal. Com efeito, a sua novidade é, de facto, a capacidade de trazer novas possibilidades de discurso e de instaurar ativamente a viabilidade de uma nova imaginação. Notoriamente, este êxodo da sua experiência, e marcados com *memoria passionis*, leva-os, a partir das táticas e estratégias, à transmutação do quotidiano.

Na verdade, os místicos são mobilizados para uma ética atencional e vigilante, na qual a poesia e a profecia têm a capacidade de os reorganizar e também de nos exercitar para a abertura dos olhos à sua incidência do mundo³⁶⁶, posto que o cristianismo nos molda numa universalidade que se reparte pela moral, pela sociedade e pela política. Assim, há um ampliamiento da sua comunhão, que se adensa na procura da compaixão perante as consequências perturbadoras dos “pobres da terra”. Estes procuram, tal como Emmanuel Levinas o descreve: «a relação com Deus atravessa a relação com os homens e coincide com a justiça social, eis aqui todo o espírito da Bíblia judaica. Moisés e os profetas não se preocupam com a imortalidade da alma, mas da viúva, do pobre, do órfão ou do estrangeiro».³⁶⁷ Tal permite a resistência aos poderes instaurados e às suas causas, pois a mística tem o seu enfoque no quotidiano, habitando nessas ruínas como o memorial de uma vida a reconstruir para a corporificar de outro modo.

Dessa forma, como refere Michel de Certeau, os místicos são provenientes de famílias marginalizadas, influenciados pelas suas situações sociais. Por isso, procuram a forma de habitar esses lugares para aí iniciarem essa procura que marca a sua vida, sendo um ponto de

³⁶⁶ Cf. Costa, *À sombra do Invisível*, 67.

³⁶⁷ Emmanuel Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (Paris: Albin Michel, 1963), 36.

destaque uma procura da solidariedade com a miséria, com o sofrimento e o mal-estar social,³⁶⁸ tal como Von Balthasar descreve:

nunca se porá suficientemente em destaque que esta exegese de Deus não tem absolutamente nenhum parâmetro em nenhuma das outras religiões humanas. Aqui, Deus expõe à vista humana o ser mais profundo no sofrimento – um sofrimento que, além do mais, assume livremente uma culpa alheia - enquanto os restantes caminhos que conduzem do homem a Deus são caminhos de superação da dor, da busca da “vida bem-aventurada”, do desejo de nunca mais se ver exposto à contingência e à tribulação.³⁶⁹

Em suma, podemos dizer que a mística é sempre uma experiência exodal que, dada a sua realidade, nos convida a um caminho na vida quotidiana, encontrando a raiz da sua particularidade representada nesse nascer da fé no caminho com os outros e com o Outro.

No final deste trabalho, deixo duas interpelações que podem, de forma ardilosa, levar-nos a refletir: será possível construirmos uma teologia que, no anonimato do quotidiano, se relacione, de forma franca, com um modo de narrar a presença de Deus, tanto na vida como noutras formas heurísticas da vida? Não será a mística uma nova forma apofática que procura uma nova etimologia para poder ler a presença de Deus?

³⁶⁸ Cf. Certeau, «L'enonciation mystique», 196-197.

³⁶⁹ Bingemer, *El Misterio y el Mundo*, 441. Citado a partir de Von Balthasar, «Gott ist seine eigener Exeget», *IkaZ* 15 (1986) 11.

BIBLIOGRAFIA

1. Sagrada Escritura e Tradição

Bíblia Sagrada. Lisboa e Fátima: Difusora Bíblica, 2013.

Daniélou Jean, Claude Mondésert e Henri de Lubac (Ed.). *Sources Chrétiennes*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1941-.

Migne, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*.

Migne, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*.

2. Teologia

Agostinho. *Confissões*. PL 32, 659-868.

Anónimo Do séc. XIV. *A nuvem do não-saber*. Traduzido por Lino Moreira. Lisboa: Documenta, 2018.

Balthasar, Hans Urs von. «Dios habla com hombre». *Ensayos Teologicos. Verbum Caro*. Traduzido por Andres-Pedro Sanchez Pascual, 95-125. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964.

_____. *La Gloire de La Croix, I Apparition*. Traduzido por Robert Gibord. Alençon: Desclée de Brouwer, 1990.

_____. *Só o amor é digno de fé*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Assírio e Alvim, 2008.

_____. *Teologia da história*. Traduzido por Maria Dias Carvalho. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010.

Bingemer, Maria Clara. *El Misterio y el Mundo*. Madrid: San Pablo, 2013.

_____. *Viver como crentes no mundo em mudança*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2014.

_____. *Experiência de Deus na Contemporaneidade, entre o viver e o contar*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2018.

_____. *Simone Weill. Mística de fronteira*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2019.

Bonhoffer, Dietrich. *Resistencia y sumisión*. Traduzido por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2018.

D'Ors, Pablo. *Biografía do Silêncio*. Traduzido por António Rocha. Prior Velho: Paulinas Editora, 2012.

De Anadia, Ysabel. *Mística*. Traduzido por Mercedes Huart. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2019.

De Certeau, Michel e Jean-Marie Domenach. *Il cristianesimo in Frantum*. Traduzido por Stella Morra. Torono: Effatà, 2010.

De Certeau, Michel. *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, vol. 1, Paris: Éditions Gallimard, 1982.

_____. *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, vol. 2, Paris: Éditions Gallimard, 2013.

_____. «La parole du croyant dans de langage de l'homme». *Espirt*, n.º 364 (10) (outubro 1967): 455-473.

_____. «Le croyable, ou l'institution du croire». *Semiotica* 54, n.º 1-2 (1985): 251-266. <https://doi.org/10.1515/semi.1985.54.1-2.251>.

_____. «Mystique». Em *EncycloPaedia Universalis*, dir. Claude Grégory, vol. 11: 521-526. Paris: Encyclopaedia Universalis, 1968.

_____. «Mystique au XVIIe siècle». En *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac II*, 267-291. Paris: Aubier, 1963.

_____. «Une pratique sociale de la différence: croire». Em *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de table ronde de Rome*, 363-383. Rome: Publications de l'École française de Rome, 1979. <https://www.jstor.org/stable/24260532>.

_____. *L'invention du quotidien, l'arte de faire*. Paris: Gallimard, 1990.

_____. *La faiblesse de croire*. Paris: Éditions de Seuil, 1984.

_____. *La toma de la palabra y otros escritos politicos*. Traduzido por Alejandro Pescador. México: : Universidad Iberoamericana, 1995.

_____. *Le lieu de l'autre, Histoire religieuse et mystique*. Paris: Gallimard/Seuil, 2005.

_____. *Mystique et psychanalyse*. Paris: Editions du Centre Pompidou, 1987.

Duque, João. *Cultura contemporânea e cristianismo*. Lisboa: Editora Universidade Católica, 2004.

_____. «Crença». Em *Dicionário de ciência da religião*, editado por João Décio Passos, Frank Usarski, Alfredo Teixeira. São Paulo: Edições Paulinas, 2022.

_____. «Dar razões da beleza da fé no coração do mundo». Acedido a 8 de julho de 2022. https://www.academia.edu/14310568/Teologia_da_Beleza_-_a_partir_de_Dostoievsky.

_____. «Dios (im)posible-sobre Teología y Filosofía en la postmodernidad». Em *Plenitudo Veritatis. Homenaje a Mons. Pose de Romero*, 303-317. Santiago de Compostela: ITC, 2008.

_____. «La Teología: pensamiento sobre el Dios vivo y verdadero». Em *Experiências do mundo. Mistério de Dio*. Editado por G. Tejerina Arias, 229-236. Salamanca: Editora Pontificia Universidade de Salamaca, 2015.

_____. *A transparência do Conceito. Estudos para uma metafísica teológica*. Lisboa: Edições Didaskalia 2010.

- _____. *Dizer Deus na Pós-Modernidade*. Lisboa: Alcala, 2003.
- _____. *No Corpo do Tempo, teologia breve I*. Braga: Frente e Verso, 2021
- _____. «A arte e o divino - Leitura de M. Heidegger». Acedido a 11 de julho de 2022. https://www.academia.edu/14171162/A_arte_e_o_divino_Leitura_de_M_Heidegger.
- _____. «Do sepulcro vazio ao Olimpo revisitado: o “regresso dos deuses” depois da “morte de Deus”». *ATeo*, v. 23, n.º 61 (jan./abr.2019): 105-121. <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.37762>.
- Forte, Bruno. *En el umbral de la belleza, Por una estética teológica*. Traduzido por Adolfo Carbonell. Valencia: EDICEP C.B, 2004.
- Gesche, Adolphe. *JesuCristo*. Traduzido por José Manuel Bernal. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- _____. *O paradoxo do Cristianismo, Deus entre parêntesis*. Traduzido por José Pereira. Braga: Edições Franciscanas, 2019.
- Gallagher, Michel Paul. *Mapas da fé*. Traduzido por Deolinda Chã. Braga: Frente e Verso, 2015.
- Greffré, Claude. «Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau». Em *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*. Dir. Claude Greffré. Paris: Cerf, 1991.
- Guardini, Romano. *Dostojevski. Il mondo religioso*. Brescia: Morcelliana, 1954.
- Hass, Alois. «Mística en contexto». Em *Mística y creación en el siglo xx*, editado por Victoria Cirlot e Amador Veja, 35-47. Barcelona: Herder, 2013.
- _____. *Visión en Azul, Estudios de mística*. Traduzido por Victoria Cirlot e Amador Veja. Madrid: Ediciones Siruela, 1999.
- Jungel, Eberhard. *Dios como misterio del mundo*. Traduzido por Fernando Carlos Vevia. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984.
- _____. *El ser sacramental*. Traduzido por Ruiz-Garrido. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.
- Kehl, Medard. «*Et Dieu vit que cela était bon*». Traduzido por Joseph Hoffmann. Paris: Les Editons du Cerf, 2008.
- Metz, Johann Baptis. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una -sociedad Pluralista*. Traduzido por José Gotor. Santander: Sal Terra, 2007.
- Mendonça, José Tolentino. «O que Resta de Deus». *Didaskalia* XLIII, n. 1-2 (janeiro 2013): 285-293.
- Mourão, José Augusto. *Quem vigia o vento não semeia*. Lisboa: Pedra Angular, 2011.
- Orígenes. «Homiliae in Ezechielem». VI. In SC 352.

Panier, Louis. «Pour une anthropologia du croire». Em *Michel de Certeau ou la difference chrétienne*. Dir. Claude Greffré. Paris: Cerf, 1991.

Pascal, Blaise. *Pensamentos*. Traduzido por Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio De Água, 2019.

Proust, Marcel. *Sobre a leitura*. Traduzido por José Mourão. Lisboa: Nova Veja, 2019.

Rahner, Karl e Karl-Heins Weger. *Problemi di fede della nuova generazione*. Traduzido por D. Pezzetta. Bréscia: Queriniana, 1983.

Rahner, Karl. «Achevement imanente et transcendant du Monde». Em Karl Rahner, *Écrits Théologiques*. Vol. 10. Traduzido por Helene Bourboulon. 123-140. Mame: Desclee De Brouwer, 1970.

_____. «Naturaleza y la gracia». Em Karl Rahner, *Escritos de Teología*. Vol. VI. Traduzido por J. Molina, L. Ortega, A. P. Sanchez Pascual, E. Lator. 215-243. Madrid: Taurus Ediciones, 1967.

_____. «Sobre la relacion entre la naturaleza y la gracia». Em Karl Rahner, *Escritos de Teología*. Vol. I. Traduzido por J. Molina, L. Ortega, A. P. Sanchez Pascual, E. Lator. 299-321. Madrid: Taurus Ediciones, 1967.

_____. «Experience of Transcendence from the Standpoint of Christian Dogmatics». *Theological Investigations*, vol. 18, 173-188. Traduzido por Cornelius Ernst. New York: Crossroad, 1983.

_____. *Foundations of Christian Faith*. Traduzido por William V. Dych. New Iorque: Seabury Press, 1978.

_____. *Oyente de la palabra*. Traduzido por Alejandro Ros. Barcelona: Herder Editorial, 1976.

_____. *Sobre la inefabilidad de Dios*. Traduzido por Constantino Garrido. Barcelona: Helder Editorial, 2005.

_____. *The practice of faith: a handbook of contemporary spirituality*. Traduzido por Praxis des Glaubens. New York: Crossroad 1986.

_____. *Curso fundamental sobre la fe*. 2ª edição. Traduzido por Raul Gabas. Barcelona: Herder Editorial, 2007.

Rahner, Karl. J. Moltmann, J.B. Metz e Alvarez Bolado. *Dios y la ciudad*. Trad. Instituto Fe y Secularidad. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.

Sequeri, Pierangel. *A ideia da fé, tratado de teologia fundamental*. Traduzido por Autor Morão. Braga: Frente e Verso, 2013.

Teixeira, Alfredo. *Entre a Exigência e Ternura, uma antropologia do Habitar institucional Católica*. Águeda: Paulinas, 2005.

_____. «“Os índios do interior”: a instituição do crer e a folclorização do religioso segundo Michel de Certeau». *Didaskalia*. 36, 2 (junho 2006): 165-193. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2006.1739>.

Tertuliano. *Acerca Da Ressurreição da Carne*. PL 2, 792-886.

Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. 4.^a ed. Vol. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

Varrilon, François. *La Humildad De Dios*. Traduzido por Lázaro Velázquez. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2018.

Vega, Amador. *Tres poetas del Exceso*. Barcelona: Fragmenta, 2011.

3. Filosofia, Antropologia e Arte

Álvarez, Carlos. «La mística como síntoma de la modernidad. Una lectura del proyecto epistemológico de Michel de Certeau». *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 76, nº4 (2020): 1451-1486. https://doi.org/10.17990/RPF/2020_76_4_1451.

Arendt, Hannah. *La vie de l'esprit, La pensée I*. Traduzido por Lucienne Lotringer. Paris: PUF, 2013.

Bataille, Georges. *A experiência interior*. Traduzido por António Hall e Lurdes Júdice. Lisboa: Edições 70, 2021.

Bergson, Henri. *Les deux sources de la morale et la religion*. Paris: PUB, 2013.

Blondel, Maurice. *L'Action: essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris: PUF, 1950.

Bourg, Dominique. *Transcendance et Discours. Essai sur la nomination paradoxale de Dieu*. Paris: Cerf, 1985.

Causa, Nicolau de. *De pace fidei Cum epistula ad Ioannem de Segobia*. Hamburg: Felix Meineir, 1970.

Costa, João Paulo. *À sombra do Invisível, fragmentos de um crer sapiencial*. Lisboa: Documenta, 2020.

_____. «“À Sombra do Silêncio – Elogio ao poeta do pensar emocionado”». Acedido a 11 de julho de 2022. <https://setemargens.com/asombradosilencio/>.

_____. *Indícios, à escuta dos traços de Deus*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016.

_____. «Francis Bacon, o anateísta da carne crucificada». Acedido 9 de julho de 2022. https://www.snpcultura.org/francis_bacon_o_anateista_da_carne_crucificada.html.

Deleuze, Gilles. *Conversações*. Traduzido por Peter Pelbart. São Paulo : Editora 34, 1992.

- _____. *Foucault*. Traduzido por Pedro Duarte. Lisboa: Edições 70, 2020.
- _____. *Nietzsche e a filosofia*. Traduzido por António Magalhães. Porto: Rés-Editora, 1978.
- Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.
- _____. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1979.
- Falque, Emmanuel. *Pasar el Rubicicon. Filosofía e Teología: ensayo sobre las fronteras*. Traduzido por Mercedes Huarte e Miguek García-Baro. Madrid: Universidade Pontificia Comillas, 2016.
- Foucault, Michel. *Vigiar e Punir. Nascimento da Prisão*. Traduzido por Pedro Duarte. Lisboa: Edições 70, 2021.
- _____. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências*. Traduzido por António Rosa. Lisboa: Edições 70, 2018.
- _____. *Microfísica do Poder*. Traduzido por Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- Habermas, Jürgen. *Critica da Razão volume V*. Traduzido por Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2020.
- Han, Byung-Chul. *Aroma do tempo, Um Ensaio Filosófico sobre a Arte da Demora*. Traduzido por Miguel Pereira. Lisboa: Relógio De Água, 2016.
- _____. *A sociedade Paliativa - A Dor nos nossos Dias*. Traduzido por Ana Bastos. Lisboa: Relógio De Água, 2020.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Traduzido por Jorge Uscatescu. Madrid: Siruela, 2005.
- _____. «...L'homme habite en poete...». Em Martin Heidegger. *Essais et conférences*. Traduzido por Andre Preau. 224-245. Domont: Editions Gallimard, 2016.
- _____. «Batir, Habiter, Penser». Em Martin Heidegger. *Essais et Conférences*. Traduzido por Andre Preau. 170-193. Domont: Editions Gallimard, 2016.
- _____. *A origem da obra de arte*. Traduzido por Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1999.
- _____. *Caminhos de Floresta*. Traduzido por Irene Duarte, Filipe Pedroso, Alexandre Sá, Hélder Lourenço, Bernardo Sylaa, Vítor Moura e João Constâncio. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- _____. *Ontologia. Hermenéutica de la facticidad*. Traduzido por Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- _____. *Ser y Tiempo*. Traduzido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta, 2018.

- _____. «Indentité et différence: La constitution onto-théo-logique de la métaphysique». Em *Question I*. Tradução por Kostas Axelos e Outros autores. Paris: Gallimard, 1968.
- Hervieu-Legèr, Daniele. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993.
- Gisel, Pierre. *L'excès du croire*. Paris: Desclée de Brower, 1990.
- James, William. *The varieties of religious experience*. Nova Iorque: The Modern Library, 1929.
- Klee, Paul. *Escritos sobre arte*. Traduzido por Catarina Pires e Marta Manuel. Lisboa: Cotovia, 2001.
- Lacoste, Jean-Yves. *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*. Paris: PUF, 1990.
- Levinas, Emmanuel. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963.
- _____. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridade*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Lourenço, Eduardo. *O Canto de Singo - Existência e Literatura (1957-1993)*. Lisboa: Gradiva, 2017.
- _____. *O esplendor do Caos*. Lisboa. Gradiva, 1998.
- Marechal, Joseph. *Études sur la psychologie des mystiques*, vol.2. Paris: DDB, 1938.
- Maritain, Jacques. «L'expérience mystique naturelle et le vide». Em *CEuvres complètes*, 1125-1158. Paris: Desclée, 1975.
- _____. *Distinguer pour unir our Les degrés du savoir*. Paris: Desclée de Brower, 1932.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Lagrasse: Verdier, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *Assim Falava Zarathustra*. Traduzido por Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães, 2015.
- _____. *O crepúsculo dos ídolos*. Traduzido por Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2017.
- _____. *O nascimento da tragédia e Acerca da verdade e da mentira*. Traduzido por Teresa R. Cadete e Helga Quadrado. Lisboa: Relógio De Água, 1997.
- Ricoeur, Paul. «Entre philosophie et theologie II: nommer Dieu (1977)». Em Paul Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontieres de la philosophie*, 281-305. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- _____. «Poetica y Simbolica». Em *Iniciación a la practica de la teologia I*. Direção por Bernard Lauret y Francois Refoulé, 43-67. Paris: Les Editions du Cerf, 1982.
- _____. *La métaphore vive*. Paris: Editions Points, 1975.
- _____. *Temps et recit III*. Paris: Seuil, 1985.
- _____. *Teoria da Interpretação, o discurso e o excesso de significação*. Traduzido por Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2018.

- _____. *A Crítica e a Convicção*. Traduzido por António Hall. Lisboa: Edições 70, 2009.
- Romano, Claude. *El acontecimiento Y el Mundo*. Traduzido por Fernando Rampérez. Salamanca: Seguime, 2012.
- Romano, Claude. *L' Événement et el monde*. Paris: PUF, 1999.
- Royannais, Patrick. «Michel de Certeau: l'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire». *Recherches de Science Religieuse* 91, no. 4 (2003): 499-533. <https://doi.org/10.3917/rsr.034.0499>.

4. Literatura

- Alighieri, Dante. *A Divina Comédia*. Traduzido por Vasco Moura. Lisboa: Quetzal, 2013.
- Andresen, Sophia Mello Breyner. *Obra Poética*. Porto: Assírio & Alvim, 2015.
- Atkinson, Kate. *Um Deus em Ruínas*. Traduzido por Mara Neves. Lisboa: Relógio De Água, 2017.
- Balzac, Honoré de. *Uma paixão no deserto*. Traduzido por Lúcia Nogueira. Porto: Book Cover, 2021.
- Belo, Ruy. *Todos os Poemas*. Braga: Círculo de Leitores, 2000.
- Camus, Albert. *Conférences et discours 1936-1958*. Paris: Gallimard, 2020.
- _____. «Discurso ao aceitar o Prémio Nobel da Leitura em 1957». Acedido a 11 de junho de 2022. <https://www.ersilias.com/discurso-de-albert-camus-aceptando-el-premio-nobel-de-literatura-del-ano-1957-pronunciado-en-estocolmo-el-10-de-diciembre-de-1957/>.
- _____. *O mito de Sísifo. Ensaio sobre o absurdo*. Traduzido por Urbano Rodrigues. Lisboa: Livros do Brasil, 2018.
- David Thoreau, Henry. *Caminhada*. Traduzido por Maria Afonso. Lisboa: Antígona, 2018.
- De Andrade, Eugénio. *À sombra da memória*. Porto: Assírio & Alvim, 2018.
- _____. *Os sulcos da Sede*. Porto: Assírio & Alvim, 2019.
- De Saint-Exupery, Antoine. *O Príncipezinho*. Traduzido por Alexandra Guimarães. Porto: Assírio & Alvim, 2016.
- Dostoievski, Fiodor. *O Idiota*. Traduzido por Nina Guerra e Felipe Guerra. Lisboa: Presença, 2001.
- _____. *O Jogador*. Traduzido por Nina Guerra e Felipe Guerra. Lisboa: Presença, 2001.
- _____. *Humilhados e ofendidos*. Traduzido por Carlos Leite. Lisboa: Relógio De Água, 2020.
- Falcão, Carlos Poças. *A nuvem*. Guimarães: Opera Omnia, 2019.

- _____. *Sombra silêncio*. Guimarães: Opera Omnia, 2018.
- Faria, Daniel. *Livro do Joaquim*. Porto: Assírio & Alvim, 2019.
- Helder, Herberto. *Apresentação do Rosto*. Porto: Porto Editora, 2020.
- Joyce, James. *Ulisses*. Traduzido por Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Relógio De Água, 2013.
- Kafka, Franz. *Contos*. Traduzido por Isabel Silva. Lisboa: Relógio De Água, 2005.
- Melville, Herman. *Bartleby, o Escrivão*. Traduzido por José Miguel Silva. Lisboa: Relógio De Água, 2015.
- Steiner, George. *Gramáticas da criação*. Traduzido por Miguel Serras Perreia. Lisboa: Relógio De Água, 2002.
- _____. *Nostalgia do Absoluto*. Traduzido por José Flores. Lisboa: Relógio De Água, 2003.
- _____. *Paixões Intactas*. Traduzido Margarida Periquito e Victor Antunes. Lisboa: Relógio De Água, 2003.
- Saramago, José. *O Caderno*. Porto: Porto Editora, 2018.
- Tanizaki, Junichirō. *Elogio da sombra*. Traduzido por Margarida Morreira. Lisboa: Relógio De Água, 2016.
- Tolstói, Lev. *O que é a arte?*. Traduzido por Ekaterina Kucheruk. Lisboa: Gravida, 2020.
- _____. *Os últimos escritos*. Traduzido por António Pescada. Lisboa: Relógio De Água, 2018.
- Weil, Simone. *Espera de Deus*. Traduzido por Manuel Barreiros. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009.
- Wilde, Oscar. *Intenções. Quatros ensaios sobre estética*. Lisboa: Livros Cotovia, 2006.
- Yeats, W. B. *Poemas Escolhidos*. Traduzido por Frederico Pedreira. Lisboa: Relógio De Água, 2017.