

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO E DOUTORADO EM
TEOLOGIA – PPGT - PUCPR**

RODRIGO FAVERO CELESTE

**A PERCEPÇÃO MÍSTICA DE LIBERDADE NOS SERMÕES DE SANTO
ANTÔNIO DE LISBOA/PÁDUA: UMA TEOLOGIA PÚBLICA A PARTIR DOS
CLÁSSICOS EM DAVID TRACY**

CURITIBA

2024

RODRIGO FAVERO CELESTE

**A PERCEPÇÃO MÍSTICA DE LIBERDADE NOS SERMÕES DE SANTO
ANTÔNIO DE LISBOA/PÁDUA: UMA TEOLOGIA PÚBLICA A PARTIR DOS
CLÁSSICOS EM DAVID TRACY**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia, na Área de Concentração em Teologia Sistemático-Pastoral, Linha de Pesquisa de Teologia, Evangelização e Diversidade Religiosa, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Alex Villas Boas

**CURITIBA
2024**

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Edilene de Oliveira dos Santos CRB 9 / 1636

C392p
2024 Celeste, Rodrigo Favero
A percepção mística de liberdade nos sermões de Santo Antônio de Lisboa /
Pádua : uma teologia pública a partir dos clássicos em David Tracy / Rodrigo
Favero Celeste ; orientador: Alex Villas Boas. -- 2024
185 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba,
2024
Bibliografia: f.173 -185

1. Teologia pública. 2. Antonio, de Pádua, Santo, 1195-1231. 2. Sermões. 3.
Pluralismo. 4. Liberdade. 5. Misticismo. 6. Tracy, David, 1939-.
I. Villas Boas, Alex. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de
Pós-Graduação em Teologia. III. Título

CDD 20. ed. – 230



Programa de
**PÓS-GRADUAÇÃO
EM TEOLOGIA
PUCPR**

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO N.º 003.2024
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

Aos vinte e oito dias de fevereiro de dois mil e vinte e quatro, reuniu-se às oito horas, a Banca Examinadora constituída pelos docentes: Prof. Dr. Alex Vicentim Villas Boas, Prof. Dr. Jefferson Zeferino, Prof. Dr. Vicente Artuso, para examinar a Dissertação do mestrando **Rodrigo Favero Celeste**, ano de ingresso 2022, aluno do Programa de Pós-Graduação em Teologia, Área de concentração: Teologia Sistemática - Pastoral - Linha de Pesquisa: "Teologia, Evangelização e Diversidade Religiosa". O mestrando apresentou a dissertação intitulada **"A PERCEPÇÃO MÍSTICA DE LIBERDADE NOS SERMÕES DE SANTO ANTÔNIO DE LISBOA/PÁDUA: UMA TEOLOGIA PÚBLICA A PARTIR DOS GLÁSSICOS EM DAVID TRACY"**. O candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos Membros da Banca e, após a defesa, foi **APROVADA** pela Banca Examinadora, com indicação de continuação para o estudos do doutorado. A sessão encerrou-se às 10:00. Para constar, lavrou-se a presente Ata, que segue assinada pelo presidente da Banca Examinadora e pela coordenação do Programa. Os avaliadores participaram da banca de Defesa de Dissertação por videoconferência e estão de acordo com termos acima.

Prof. Dr. Alex Vicentim Villas Boas, Presidente/Orientador

Prof. Dr. Jefferson Zeferino - Convidado Externo

Prof. Dr. Vicente Artuso - Convidado Interno



Waldir Souza
Prof. Dr. Waldir Souza

Coordenador Interino do Programa de Pós-Graduação em Teologia
Stricto Sensu

Aos Frades da Província São Francisco de Assis do Brasil,
da Ordem dos Frade Menores Conventuais.

AGRADECIMENTOS

Aos meus familiares e amigos;

Agradeço ao meu Bispo, Dom Geremias Steinmetz, que me fez o convite para fazer o mestrado e me proporcionou as condições para tal, através dos meios que a Arquidiocese de Londrina dispõe;

Agradecimento especial aos membros do CPP, aos funcionários e toda a comunidade da Paróquia São Francisco Xavier, em Cambé-PR, por compreenderem as minhas ausências, bem como minha fraternidade no Seminário Propedêutico São José, na pessoa do reitor, o Pe. Oscar Londoño;

Ao meu orientador, o Professor Dr. Alex Villas Boas, que conduziu todo o processo com serenidade e espírito de amizade, assim também aos membros da Banca Avaliadora, os Professores Drs. Jefferson Zeferino e Frei Vicente Artuso, OFMCap;

Aos funcionários, docentes e discentes do PPGT, da PUCPR, em Curitiba;

Agradeço às religiosas do Instituto Irmãs da Reparação, especialmente as de Cambé-PR e de Milão-IT; e ao aspirante ao Diaconato Permanente, o Professor Paulo Sérgio Negri (UEL).

Deus seja louvado, por tudo e por todos!

E donde lhe vinha a Santo Antônio esta tão extraordinária eficácia? Vinha-lhe do que dizia, e da voz e ação com que dizia. O que dizia eram tudo verdades, tiradas e cavadas das minas das Sagradas Escrituras, e particularmente do Evangelho
(Vieira, 1997, p. 223).

RESUMO

A obra sermônica de Santo Antônio de Lisboa/Pádua (1190-1231), Doutor da Igreja, manifesta um docente de teologia profundamente envolvido com as questões que poderiam ser pensadas como “públicas” em seu tempo e que, a partir da dimensão religiosa como seu ponto de partida, se mostra não apenas religiosamente inquieto, mas também existencialmente ansioso por contribuir para a renovação da Igreja e da sociedade do seu tempo. Seguindo a perspectiva teórica de David Tracy em que assegura a imaginação analógica como estratégia complexa para situar a religião no contexto das questões presentes, pretende-se analisar como Santo Antônio faz uso com “excessividade” e maestria do recurso da analogia, a fim de explorar sentidos novos da Sagrada Escritura. A analogia é um recurso muito presente nos escritos de Santo Antônio, tendo em vista que Tracy fundamenta a imaginação analógica como recurso para dar sentido ao diálogo pluralista. Santo Antônio busca não apenas na Sagrada Escritura e nos Santos Padres a base fundamental para suas exposições teológicas, mas também recorre à história, às ciências naturais e, constantemente, à filologia e aos recursos da filosofia não-cristã. Dessa forma, busca-se nesta dissertação a percepção mística de liberdade nos sermões de Santo Antônio de Lisboa/Pádua para extrair elementos que auxiliem no trabalho de produção de uma teologia pública em convergência com a noção tracyana dos clássicos como resposta às questões fundamentais ao que torna a teologia relevante ao tempo histórico em seu aspecto de um discurso público. O objetivo geral será averiguar de que forma se pode extrair uma gnosiologia mística de sua obra clássica religiosa, os Sermões de Santo Antônio de Lisboa/Pádua. Nesse sentido, o presente trabalho assume que a teologia antoniana tem elementos para se pensar uma teologia pública no imaginário contemporâneo desde as estratégias estilísticas adotadas em seus sermões.

Palavras-chave: Santo Antônio de Lisboa/Pádua; Teologia pública; imaginação analógica; sermões; liberdade e mística; David Tracy

ABSTRACT

The sermonic work of Saint Anthony of Lisbon/Pádua (1190-1231), Doctor of the Church, shows a theology teacher deeply involved with issues that could be thought of as “public” in his time and which, from the religious dimension as his starting point, is not only religiously restless, but also existentially eager to contribute to the renewal of the Church and society of his time. Following David Tracy's theoretical perspective in which he ensures analogical imagination as a complex strategy to situate religion in the context of present issues, we intend to analyze how Saint Anthony makes “excessive” and masterful use of the resource of analogy, in order to explore new meanings of Sacred Scripture. Analogy is a resource very present in Saint Anthony's writings, considering that Tracy bases analogical imagination as a resource to give meaning to pluralistic dialogue. Saint Anthony seeks not only the Holy Scripture and the Holy Fathers as the fundamental basis for his theological expositions, but also resorts to history, natural sciences and, constantly, philology and the resources of non-Christian philosophy. In this way, this dissertation seeks the mystical perception of freedom in the sermons of Saint Anthony of Lisbon/Pádua to extract elements that help in the work of producing a public theology in convergence with the Tracyn notion of the classics as an answer to the fundamental questions to which makes theology relevant to historical time in its aspect of public discourse. The general objective will be to find out how a mystical gnosiology can be extracted from his classic religious work, the Sermons of Saint Anthony of Lisbon/Pádua. In this sense, the present work assumes that Antonian theology has elements to think about a public theology in the contemporary imagination, from the stylistic strategies adopted in his sermons.

Keywords: Saint Anthony of Lisbon/Padua; Public theology; analogical imagination; sermons; freedom and mystique; David Tracy

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 A TEOLOGIA PÚBLICA, OS CLÁSSICOS E A IMAGINAÇÃO ANALÓGICA:	22
UMA OPÇÃO METODOLÓGICA.....	22
2.1 APROXIMAÇÃO A UMA COMPREENSÃO DE TEOLOGIA PÚBLICA	23
2.2 O CLÁSSICO E A PUBLICIDADE DA TEOLOGIA EM DAVID TRACY	34
2.3 A IMAGINAÇÃO ANALÓGICA.....	45
2.4 A CONSCIÊNCIA MÍSTICA E A ESFERA PÚBLICA: A EMERGÊNCIA DA <i>PUBLICNESS</i> TRÊS.....	50
3 FERNANDO DE BULHÕES OU FERNANDO MARTINS?: APRECIÇÃO CRÍTICA DO CONTEXTO E AMBIENTE TEOLÓGICO PRÉ-FRANCISCANO DE ANTÔNIO DE LISBOA/PÁDUA	56
3.1 O AMBIENTE DA EDUCAÇÃO FAMILIAR DE FERNANDO DE BULHÕES.....	57
3.2 A FORMAÇÃO INTELECTUAL DE FERNANDO DE BULHÕES NOS CÔNEGOS REGULARES DE SANTO AGOSTINHO	65
3.3 RELEVÂNCIA TEOLÓGICA INFLUENCIADORA DO PENSAMENTO DE FERNANDO DE BULHÕES	68
3.3.1 O sermão medieval como recurso literário e sua estrutura	74
3.3.2 A abordagem bíblica medieval.....	78
3.3.3 A Patrística como fundamento e a Teologia Escolástica de época.....	84
4 O PENSAMENTO FRANCISCANO E SANTO ANTÔNIO DE LISBOA/PÁDUA	88
4.1 “FREI FRANCISCO A FREI ANTÔNIO, MEU BISPO”: ESTRANHAMENTO A RESPEITO DE UM FRADE MENOR COMO PROFESSOR, O PRIMEIRO DA ORDEM...	89
4.2 A POBREZA PARA LIBERTAR A VERDADE	97
4.3 A FORÇA TRANSFIGURANTE DO BEM E A GRATUIDADE DO REAL: A RAZÃO COMO SABEDORIA PARA LIBERTAR A CRIATIVIDADE	106
4.4 ASPECTOS FUNDAMENTAIS DO PENSAMENTO FRANCISCANO: TEOLOGIA E FILOSOFIA FRANCISCANAS?	115
5 A GNOSIOLOGIA MÍSTICA DOS SERMÕES DE SANTO ANTÔNIO	122
5.1 A RETÓRICA DE ARISTÓTELES PARA ANÁLISE DOS SERMÕES.....	124
5.1.1 Uma breve explanação teo-antropológica dos Sermões de Santo Antônio de Lisboa/Pádua como ontognosiologia místico-profética.....	132
5.1.2 Estrutura geral dos Sermões antonianos: o <i>Opus Evangeliorum</i> como mística transformadora.....	139
5.2 A MÍSTICA QUADRIGA ANTONIANA E A LEI DA LIBERDADE E DA PAZ ...	148

5.3 A MÍSTICA QUADRIGA ANTONIANA: A RIQUEZA E A POBREZA QUE SÃO OPOSTAS À LEI DA LIBERDADE E DA PAZ	156
6 CONCLUSÃO.....	167
REFERÊNCIAS.....	173

1 INTRODUÇÃO

No último século, para além do aspecto devocional, o interesse pela figura intelectual de Santo Antônio de Lisboa/Pádua (1190-1231)¹ cresceu de forma assaz importante no contexto europeu, marcadamente em Portugal e na Itália. A primeira edição crítica da totalidade dos sermões é concretizada por Antonio Maria Locatelli, impressa em Pádua entre 1895 a 1913, editada em treze fascículos, reunidos em três volumes. A edição crítica definitiva foi realizada no âmbito do "Centro Studi Antoniani", em 1979, em Pádua: *St. Antonii Patavini, O. Min., Doctoris Evangelici, Sermones Dominicales, et festivi*.

Após doze anos de manuseio da edição crítica, aconteceu o célebre Congresso Internacional de Estudo sobre os Sermões de Santo Antônio, realizado entre os dias 5 e 10 de outubro de 1981, em Pádua. Os anais, sob os cuidados editoriais de Antonio Poppi, publicado em 1982 pela editora Messaggero, trouxeram significativas contribuições, a partir dos trabalhos ali reunidos². O Congresso não foi a fonte nem o auge dos estudos antonianos, no entanto, contribuiu sobremaneira para despertar o interesse para o surgimento de novas pesquisas que despontaram, fruto da organização das obras completas do santo e referentes ao santo, isto é, as *Legendas* sobre sua vida. Destacam-se, do mesmo modo, as instâncias promotoras dos estudos antonianos, tais como a Editorial Franciscana, dos Frades Observantes, em Braga e o Centro Studi Antoniani, dos Frades Conventuais, em Pádua.

Não é possível esquecer as comemorações jubilares do 7º centenário do nascimento (1895), incrementados com as celebrações da sua morte, em 1931, atingindo o auge, em 1946, com a proclamação de Santo Antônio Doutor da Igreja Universal. Foram significativas, igualmente, as comemorações antonianas de 1982 (Colóquio Antoniano na Comemoração do 750º Aniversário da Morte de Santo António de Lisboa) e de 1995 (Congresso Internacional Pensamento e Testemunho - 8º Centenário do Nascimento de Santo Antônio), entre outros eventos.

Maria Cândida Pacheco (1986, p. 8) se juntou ao movimento intelectual lusitano, daqueles que trabalharam para voltar ao passado a fim de interrogar a respeito das razões e dos sentidos que seu povo português abandonou e de seus grandes vultos “sem abusos

¹ A informação mais comum dá conta do nascimento de Fernando em 1195, contudo, as Fontes Franciscanas da Editorial Franciscana (2017, p. 09), sediada em Braga, fornece na cronologia da vida do Santo o ano de 1190.

² Não foi possível acessar esses Anais para essa pesquisa, por não se encontrar no Brasil uma edição dessa obra, como tantas outras fontes bibliografias que foi possível saber que existem, mas que não se pôde contar aqui como referencia por estarem com edições esgotadas, mesmo em seus países de publicação, Portugal ou Itália. Muitas delas podem ser pesquisadas, mas apenas no próprio local, nesses países.

manipuladores das diversas ideologias”. Assim, encontrou Santo Antônio de Lisboa nas roupagens de um paduano, sem as características do povo que o formou:

Esquecida a sua estatura intelectual, os dons magníficos da sua inteligência, a profundidade de seu saber filosófico e teológico, a forma como a sua acção imprimiu novos rumos ao Franciscanismo – ficou reduzido Sto. Antônio a dimensão quase lendária dum ‘santo popular’[...] Mas a cultura erudita, essa, ignorou Sto. Antônio durante séculos, esqueceu a riqueza e a complexidade do seu pensamento, os fundamentos doutrinários filosóficos, teológicos e místicos da sua acção apostólica (Pacheco, 1986, p. 8-9).

Há poucos anos, como se vê, começou a busca pelo lado erudito do Santo Taumaturgo. Marco dessa preocupação, como já mencionado acima, sem dúvida, foi a sua proclamação como Doutor da Igreja, em 1946.

No Brasil, recebemos o lado popular da devoção ao Santo como um “milagreiro” e, por isso, é grande o interesse devocional por Antônio, sendo mais intensa a procura popular por ele do que pelo fundador da Ordem a que pertenceu, outra figura de grande relevância devocional. A peregrinação com as relíquias do Santo pelas dioceses brasileiras, com presença em quase todos os Estados do País, promovida pelos frades conventuais da Província São Francisco de Assis do Brasil, de abril a novembro de 1999, demonstrou a dimensão da importância dele para o imaginário popular³. Contudo, o olhar histórico para a figura de Antônio também ganhou

³ As relíquias que foram apresentadas aqui no Brasil consistiam em uma cartilagem da garganta e uma parte da costela. Segue uma breve síntese dos relatos escritos sobre essa peregrinação, registrada na série “Vinte Anos da Visita das Relíquias de Santo Antônio ao Brasil”, publicadas em 2019 pela Revista Mensageiro de Santo Antônio, entre os meses de abril e agosto. O organizador da peregrinação foi o Frei João Mamede Filho, atual bispo de Umuarama, no Paraná. Os frades que custodiaram as relíquias nas visitas, durante os meses da peregrinação, foram os presbíteros Freis Bruno Manzoni e Geraldo Monteiro e os professores, Freis Rogério Xavier, Gilson Nunes e Alexandre Mogentale. A Província São Francisco de Assis, de São Paulo, tem sua origem a partir de 1949, quando da chegada de dois missionários da Ordem dos Frades Menores Conventuais (OFMConv) advindos da Província de Pádua, na Itália. A OFMConv conta com mais três jurisdições brasileiras: a de Brasília, de origem polonesa, a do Maranhão, de origem romana e a do Rio de Janeiro, fundada por missionários dos EUA e atualmente está em processo de unificação com a Província de São Paulo. A presença das relíquias do Santo se deu em vista da comemoração do Jubileu de Ouro fundacional da Província São Francisco, no Brasil (1949-1999). A princípio, teriam sido enviadas pela Província-Mãe para ficar nove dias, porém, permaneceram quase nove meses no País, com pedidos dos Bispos, junto ao representante na CNBB, o então bispo de Formosa-GO, o polonês Dom João Wilk, também conventual, da Província de Brasília. Segundo o relato do Frei Geraldo, a peregrinação começou no dia 15 de abril de 1999, na Cidade dos Meninos Maria Imaculada, no Parque Novo Oratório, em Santo André-SP, com a recepção por parte do Bispo diocesano, Dom Décio Pereira e terminou no dia 09 de dezembro de 1999, quando as relíquias foram levadas para Pádua, na Itália. Pádua é o lugar onde a veneração ao Santo ainda hoje é pujante, com peregrinações que procedem de todas as partes do mundo. Um dado histórico importante a ser mencionado aqui: em 1263, o corpo de Antônio foi transferido para o novo Santuário construído em sua honra. São Boaventura se fazia presente, pois era o Ministro Geral à época. Quando o sarcófago foi aberto, a língua do santo foi encontrada em excelentes condições, mesmo após os trinta e dois anos de sua morte, o que levou Boaventura a dizer, com admiração: “Ó língua bendita, que sempre glorificaste o Senhor e levaste os outros a

relevância com a produção de trabalhos de pós-graduação, especificamente nos programas de História e Letras.

Esta dissertação, que se insere nesse âmbito do interesse eclesial e acadêmico por Santo Antônio, visa contribuir a partir da dimensão tracyana da teologia sistemática com o intuito de interpretar os sermões como um clássico religioso e, por tal motivo, carrega consigo significativo acúmulo de sentido, fundamental para auxiliar na compreensão do presente, a partir da religião: “[...] Em termos intrateológicos, toda teologia cristã é, em algum sentido expressivo, teologia da igreja” (Tracy, 2006, p. 54). Contudo, é complexo e arriscado fazer uma escolha nessa direção, pois os três públicos e disciplinas tracyanos não são excludentes entre si, mas implicam-se mutuamente na reflexão. Pretende-se que tal dimensão fique nítida ao longo da pesquisa, pois em muitos momentos vê-se ora o acento sobre uma disciplina ora sobre outra.

O sentido de *theologia* nos sermões antonianos, como será exposto ao longo da dissertação, não vai à direção da “racionalização e logicização da fé” (Meirinhos, 2007, p. 121). Em sua essência é comentário bíblico e doutrinário da fé, como fundamentação soteriológica a partir de uma noção antropológica, toda envolvida pela cosmovisão medieval do ser humano-peccador-necessitado-de-redenção. Por isso, o “horizonte doutrinal antoniano é prático e não epistemológico” (Meirinhos, 2020, p. 119), ou seja, apto para a interpretação nos moldes teóricos da teologia sistemática tracyana, por serem eminentemente voltados para a teologia prática, e portanto, atento ao espaço “público” que envolve o cotidiano de seus concidadãos. Os sermões de Antônio podem ser vistos como abertos para a reflexão em torno do sentido eclesial da prática.

Segundo os modelos de identificação elencados por Eneida Jacobsen, esta pesquisa situa-se na categoria “modelo de fundamentação” (2011, p. 12) privilegiando a perspectiva universal (2011, p. 15-17), sem excluir as outras duas perspectivas (divulgação e factual), que são aqui contempladas de forma consequencial. A conjugação da contextualidade e da universalidade (Jacobsen, 2011, p. 28) serão encaradas, nesta ocasião, como necessidade metodológica e base para a reflexão.

Contudo, esta dissertação não será alocada no público *sociedade* (teologia prática) pelos motivos apresentados no parágrafo anterior e pelo fato do acento metodológico aqui elencado procurar manter diálogo interno, a partir da noção de liberdade, interpretando o fato religioso

glorificá-lo, agora nos é permitido avaliar como foram grandes os teus méritos perante Deus!” (Peckham, 2017, p. 219).

em Antônio. Entende-se, inclusive, que apesar da natureza do gênero literário sermão se alocar também na esfera pública da sociedade, visando à prática, a ação, entretanto, também aplica-se como um discurso eclesial interno, mas com ressonâncias extra eclesiais, de alguma forma. Existe, aqui, uma via de mão dupla no sentido da compreensão, pois, o público igreja, em Tracy, constitui um “fenômeno sociológico” teo-antropológico, até pelo fato de que “a igreja em sua tradição mais íntima serve à causa da publicidade” (Tracy, 2006, p. 66). E ainda, pelo fato de que a escolha por um público precípuo é inevitável, cada disciplina e cada público tem correlação de um com o outro (Tracy, 2006, p. 72), ou seja, um público não é considerado em detrimento do outro, mas são, sim, incluídos.

A obra sermônica de Santo Antônio, um Doutor da Igreja, faz acreditar que sua pessoa, através de sua obra clássica, se apresenta como um docente de teologia profundamente envolvido com as questões públicas de seu tempo, o medieval, e que, a partir de seu ponto de partida, a religião, se mostra não apenas religiosamente provocado e inquieto, mas também existencialmente insatisfeito, a fim de se mover na tentativa de contribuir para a renovação da Igreja e da sociedade do seu tempo.

É aqui que a obra de Santo Antônio se cruza com a proposta de David Tracy em apresentar a sua concepção da imaginação analógica como estratégia complexa para situar a religião no contexto das questões presentes. Em labor literário de intensidade teológica expressiva, Santo Antônio usa com “excessividade” e maestria o recurso da analogia, a fim de explorar sentidos novos da Sagrada Escritura, de acordo como imaginário social e cultural de seu tempo e sociedade.

A publicidade da teologia se dá através da exposição de seus pressupostos para um público que ouça e dialogue, que seja interlocutor mais que apenas ouvinte. No entanto, a teologia como discurso precisa ter a disposição para olhar para a própria tradição a fim de encontrar nela os sentidos e significados que forjam a sua linguagem em direção ao público. Santo Antônio, não obstante a sua “medievalidade” poderia contribuir para a interiorização da análise da tradição cristã a fim de publicizar a teologia com o intuito de se envolver nas questões referentes a condição da tessitura social no espaço público da sociedade civil?

Nesta pesquisa a problemática é: existe a possibilidade de uma teologia pública⁴ que torne possível uma dada intersecção com a espiritualidade? Nesse sentido, em que medida a

⁴ Ao longo da dissertação, será utilizado o artigo indefinido indicativo do feminino singular para se referir à teologia pública. Justifica-se pelo fato do termo “teologia pública” ser aberto em sua conceituação, intencionalmente, mantendo-se, dessa forma, uma definição não fechada e inconclusa.

mística⁵ se torna discurso público a partir de Santo Antônio com a finalidade de uma práxis voltada para uma pastoral centrada no aspecto *ad extra* no contexto atual, a fim de compreender a noção de liberdade nos sermões de Santo Antônio? Em outras palavras: o exame do substrato da tradição religiosa que Antônio reflete, oferece uma possibilidade de análise à dinâmica social relativa às comunidades, instituições e indivíduos religiosa e culturalmente situados, historicamente e hoje, no contexto brasileiro, tendo a liberdade como paradigma sócio-eclesial?

O desafio da teologia como ciência não está na elaboração de conceitos, mas sim na capacidade de tornar acessível a um público, para si estranho, quiçá avesso, os seus entendimentos sobre o mundo e a realidade em sentido geral. Pode-se afirmar que a preocupação pela acessibilidade popular, ou pelo menos, a viabilidade de acesso do maior número de pessoas à linguagem científica, tem sido recorrente no campo da ciência, a fim de que a relevância das ciências cresça no âmbito social. Por exemplo: no campo jurídico se fala muito do problema do “juridiquês”, ou na física do “físiquês” e assim, entre outras expressões que demonstram a tentativa de publicidade intelectual das ciências.

A analogia, neste sentido, é um recurso já muito presente nos escritos de Santo Antônio de Lisboa/Pádua. Tracy fundamenta a imaginação analógica como recurso para dar sentido ao diálogo pluralista, justamente por tornar fecunda em sentidos a linguagem, com concepções cada vez mais profícuas em imagens que tornam a compreensão dos fatos revelados sempre mais acessíveis por buscar “semelhanças-na-diferença.

Santo Antônio de Lisboa/Pádua busca não apenas na Sagrada Escritura e nos Santos Padres a base fundamental para suas exposições teológicas, mas também recorre à história, às ciências naturais e, constantemente, à filologia e aos recursos da filosofia não-cristã. Dessa forma, buscar-se-á, nesta dissertação, inspiração nas fontes antonianas, em convergência com a tese Tracyana dos clássicos como resposta às questões fundamentais no enfoque do assunto, o que torna a interpretação teológica da realidade relevante ao tempo histórico em seu aspecto

⁵ Tracy (2018, tradução nossa), em sua palestra na Conferência para homenagear Bernard McGinn, na *Oblate School of Theology*, intitulada “*Theology and Mysticism*”, afirma: “[...] Portanto, afirmar a teologia como o *logos* implica afirmar seu caráter hermenêutico em sua concordância fundamental com a insistência de Tomás de Aquino de que a teologia é de fato um estudo de Deus e de todas as coisas relacionadas a Deus. Hoje, eu diria que penso que a teologia, como a vida cristã, é mística e profética. Em sua mais profunda teologia cristã, tenta a tarefa quase impossível de pensar no Deus incompreensível e infinito, o inefável Deus Trino do cristianismo e do caminho profético místico cristão [...]”. Em síntese, Tracy (2018, tradução nossa), em sua palestra, defende que a consciência mística pode esclarecer e aprofundar a noção da própria razão no tempo após a revolução científica do século XIX, que ele denomina como “muito racionalista, mas nem sempre razoável”. O texto da palestra, posteriormente, foi publicado (Tracy, 2019, p. 9-27) pela *The Crossroad Publishing Company*, com o título “*Reason, mysticism, and fundamental theology*”, sendo o Capítulo Um da obra intitulado “*Mysticism and Contemporary Life: Essays in Honor of Bernard McGinn*”. A ideia geral desta nota será desenvolvida, nesta dissertação, com mais atenção, na última parte da Seção Dois.

de um discurso público, uma teologia pública: “De modo geral, Tracy acredita que a religião tem a ver com questões existenciais da vida humana tal qual o desejo por liberdade, bem como a busca por uma existência autêntica” (Zeferino; Sinner, 2019, p. 679).

O elemento do clássico aqui tem implicações metodológicas, acima de tudo. O clássico não é uma justificativa para assumir os sermões de Santo Antônio, cuja consequência seria uma releitura generalizante ou anacrônica dos textos antonianos. Buscar-se-á nos clássicos e na concepção de teologia pública aqui apresentada, ferramentas para a leitura dos sermões.

Entrementes, o pensamento antoniano tem elementos para se pensar uma teologia pública hoje, assente na concepção tracyana de imaginação analógica. Para Tracy, se impõe o desafio de fazer teologia a partir de critérios públicos de argumentação com o intuito de interpretar criticamente a condição humana e religiosa na contemporaneidade em correlação com uma hermenêutica dos clássicos da arte e da religião. Dentre os três públicos de Tracy (igreja, sociedade e academia), esta dissertação, como exposto acima, adotará como público precípuo a igreja e, dessa maneira, fará uma leitura com as implicações da disciplina da teologia sistemática da forma como explanada por Tracy na obra “A Imaginação Analógica”, a partir de seus critérios de adequação ao público igreja, o que propiciará uma hermenêutica dos sermões como um clássico religioso.

Tracy entende que a teologia sistemática é hermenêutica na sua essência. Quando da composição do TCC na faculdade de filosofia, este discente teve como objetivo preparar-se para o estudo da teologia. A escolha do objeto de estudo, “A Hermenêutica Histórica de Hans-Georg Gadamer”, tinha como intuição a consciência que a teologia é hermenêutica em sua base fundamental.

Dessa forma, na Seção 2 da dissertação será apresentado o alicerce metodológico e teórico com o qual se avançará na abordagem teológica do lisboeta e paduano. A teologia pública, com seu estatuto próprio que abrange a abertura das portas da teologia em uma saída ao mundo, se apresenta como um campo de jogo amplo, mas delimitado pelas linhas das tradições religiosas que se revelam não limitadores, mas, sim, *locus* de oportunidades ao fazer emergir o essencial para o qual a teologia mesma busca sentido para si: fazer-se interlocutora.

Na Seção 3 é apresentado o contexto próprio de Antônio, procurando rastrear as influências de seu pensamento e visão de mundo. Antônio foi um homem de seu tempo e, com a sua excelente formação intelectual deixou os muros e a segurança de seu mosteiro em Santa Cruz de Coimbra para se misturar junto às realidades complicadas das pessoas. Após o martírio do quinteto franciscano – Berardo, Otão, Pedro, Acúrsio e Adjuto – no Marrocos, sua

inquietação existencial se tornou ainda mais intensa em relação à vida cristã vivida por ele até aquele momento. Assim, olhar para o ambiente no qual Antônio estava inserido se apresenta como uma tarefa inevitável. A apreciação crítica que se propõe nessa seção está imersa no objeto mesmo que está explanado no decorrer deste estudo. Entende-se por apreciação crítica a disposição de transformar informações históricas em fonte de reflexão encaminhadora de teses, que sejam capazes de contribuir para a reflexão de qualquer ciência que se coloca tal intento.

A Seção 4 se tornou o mais desafiador, pois tem por pano de fundo o debate a respeito da “franciscanidade” de Antônio: Antônio poderia ser apresentado como um protótipo exato de seguidor de Francisco, ao menos no que diz respeito ao pensamento teórico? Aqui se ampliaria o debate, apresentando outra questão: qual dos seguidores de Francisco poderia ser apresentado como um protótipo de imitador de Francisco, mesmo no primeiro grupo que se juntou a Francisco na *Fraternitas*, visto que, naquilo que Francisco se propôs ele foi *sui generis*? Nessa seção não será colocado o imbróglio a esse respeito, mas será feita uma explanação do ambiente franciscano que envolveu a formação religiosa de Antônio, após sua saída dos Cônegos.

A Seção 5 averiguará de que forma a gnosiologia mística dos Sermões de Santo Antônio de Pádua, um clássico religioso, pode ser relevante para a “publicidade da teologia”, a partir do referencial teórico da imaginação analógica de David Tracy. A adoção do termo “gnosiologia mística” se deu a partir do livro “Teoria do Método Teológico” (2015, p. 139), do servita Clodovis Boff, que afirmou: “Outro franciscano, Santo Antônio, doutor da Igreja pouco aproveitado pelos teólogos, tem uma gnosiologia que vai também na linha do conhecimento místico, antecipando nisso São João da Cruz”. Descrever o conhecimento místico presente nos sermões aparece aqui como uma possível “estratégia teológica complexa” (Tracy, 2006, p. 11). Importante esclarecer que não se pode confundir a corrente filosófica da gnosiologia com o movimento gnosticista que, na verdade, forma um conjunto amplo de correntes filosóficas e religiosas. Por conseguinte, no início dessa seção, revisitaremos a obra “A Retórica”, de Aristóteles, como forma de compreender a dimensão geral na qual está inserida a realidade do sermão como forma de comunicação que, de alguma forma, influenciou a *ars praedicandi* medieval.

É importante ressaltar que não são muitas as ocorrências do termo liberdade nos textos da *opera omnia* de Antônio e nem extensas as suas reflexões a esse respeito. Contudo, são suficientes para trazer linhas de entendimentos que iluminarão o sentido humano de sua situação no mundo.

O tema da liberdade é central na teologia, pois a realização existencial da pessoa é possível desde que ela esteja em contato direto com a sua origem. A reflexão cristã sobre a liberdade é uma afirmação do G(g)ênese⁶. Todisco (2014, p. 170) defende em sua filosofia que “a liberdade é a face primária de Deus [...]”. A liberdade “é a alma profunda do ser”.

A teologia é, também, uma afirmação reflexiva que leva em conta a condição humana. Na realidade da Trindade incriada está inserida a realidade humana criada. A plenitude da sabedoria divina consiste em que, livremente, por amor, há a doação do ser de Deus ao ser humano. Deus mesmo se apresenta para amar, na doação livre da entrega generosa ilimitada, como está expressa na doação livre de Jesus em uma espécie de teodramática da cruz (Martins, 2016, p. 122).

Assim, o princípio de que a teologia é em certa medida também uma antropologia faz sentido nessa argumentação, conjuntamente com a ideia que afirma que a teologia deve se dirigir também aos que não fazem parte dos círculos de teólogos, em uma linguagem, para eles, moderna e inteligível (Carrara; Machado, 2017, p. 370). Para tal, os agentes da teologia são hermeneutas que medeiam as realidades do mundo com a tradição religiosa que está presente nos clássicos religiosos, detidamente, os cristãos, a fim de que pelo método haja uma doura conversação em busca de um sentido significativo.

Ainda, essa reflexão se situa também em outra concepção rahneriana, muito repetida desde que foi tornada pública há aproximadamente sessenta anos: “O cristão devoto do futuro ou será um ‘místico’ – alguém que ‘vivenciou algo’ – ou não será absolutamente nada” (Rahner *apud* Imbelli, 2020). Essa colocação de Rahner se alinha com a *Publicness* Três na medida em que fundamenta a percepção tracyana de que a esfera pública deve abrir espaço para as realidades que estão além da razão, a fim de “assegurar que a esfera política (tecnoeconômica e cultural) não se feche em um sistema totalitário, em que a realidade social é constituída apenas pela realidade da esfera política” (Lopes, 2013, 136). Esse entendimento leva a reflexão para a compreensão da liberdade como a essencial condição do ser humano, por sua G(g)ênese assentada na vontade primeira livre de Deus (Carrara; Machado, 2017, p. 375-379).

Silvio Nascimento (2019, p. 165-168) discorre sobre o paradoxo moderno entre a antropologia realística e o humanismo, iniciando com a apresentação de algumas notas características, que o faz destacar três primados desse período: do sujeito, da razão e o da

⁶ A distinção excêntrica entre parêntesis é feita para considerar as duas formas de compreensão da condição humana, de uma só vez: 1) o que está no texto bíblico (G) – imagem e semelhança – e 2) para afirmar uma antropologia (g), ou seja, um entendimento sobre o ser humano, em sua origem essencial, como ser livre transcendental, doação divina de si no ser humano (Carrara; Machado, 2017, p. 377).

ciência. Isso o leva a acrescentar, por si mesmo, um quarto primado, o da liberdade e da democracia como elementos que fundam a modernidade, advindos de uma antropologia baseada nesses dois elementos que inspiraram pensadores e movimentos, tais como a Revolução Francesa e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (atualmente denominada “Direitos Humanos”). A modernidade se funda nessas noções que tem como resultantes a colocação ao centro do ser humano e a sua dignidade.

Constata-se, de tal modo, que o tema da liberdade, nos tempos atuais, tem se mantido com pujança crescente e relevante para o ser humano, como valor e como princípio-propósito, pressuposto fundamental para a paz. Para a construção de um ambiente de paz é imperioso o entendimento sobre as liberdades em relação: “O amor só pode acontecer entre seres livres; só assim se torna credível, enquanto acontecimento de encontro, de reconhecimento e de realização” (Martins, 2016, p. 123).

O evento do êxodo foi o momento fundante e fundamental, paradigmático para o povo de Israel (Venâncio; Vieira, 2015, p. 77; Mela, 2022). No evento do êxodo emerge também os temas da eleição e da aliança, decorrentes da atuação de Deus em vista do bem do povo escravo:

A opção fundamental pela busca da liberdade foi interpretada em termos teológicos, como resposta à eleição divina. A eleição e a aliança sagrada constituem as duas colunas sobre as quais repousa a história da salvação. Tal opção fundamental, em situação histórica que afeta a existência humana, é um momento privilegiado de experiência do Deus que se revela como quem quer estar próximo dos homens para os libertar (Ex 3,9-14) (Stadelmann, 1985, p. 347).

Assim, pode-se afirmar categoricamente que o tema da liberdade funda duas das grandes religiões monoteístas da história humana na terra com as duas grandes temáticas decorrentes, que são transpostas ao cristianismo e encontra no evento da libertação da escravidão no Egito, a Páscoa judaica, a sua base religiosa para o momento central da Cruz que, por antonomásia, se torna o êxodo cristão. Judeus e cristãos colocam na liberdade o chão onde podem fundar as estacas da doutrina a que aderem. O Deserto e a Cruz marcam as duas libertações essenciais humanas, seus dois anseios existenciais: libertação da subjugação e humilhação física e moral e a libertação interior, espiritual, da escravidão do pecado e da falta do sentido de caridade e da esperança. A eleição e a aliança no deserto são levadas a plenitude na definitiva aliança da cruz em uma nova eleição batismal decorrente da adesão a Cristo.

Importante ressaltar que esta dissertação não consiste em uma elaboração argumentativa sobre a liberdade, mas, sim, sobre a percepção mística de Santo Antônio sobre a liberdade, tema de destacada importância e sempre atual. Para esse fim, a teologia pública, David Tracy, o contexto formativo de Antônio pré e pós-1220 são caminhos para abordar os

seus sermões a esse respeito e colher de sua visão mística uma contribuição pública para o tempo presente. Dessa forma, nos salvaguardaremos de apresentar prévia ou posteriormente, qualquer definição sobre liberdade, seja no sentido teológico ou filosófico. Optou-se, igualmente, pela nomeação do autor dos sermões com a complementação da sua origem na grafia “Lisboa/Pádua”, já que se sabe da importância dele para as duas localidades, uma de origem e a segunda de morte. Mas não apenas por isso, pois as duas tem destaque na compreensão teológica do autor.

2 A TEOLOGIA PÚBLICA, OS CLÁSSICOS E A IMAGINAÇÃO ANALÓGICA: UMA OPÇÃO METODOLÓGICA

Esta dissertação tem como escopo analisar os Sermões de Santo Antônio de Lisboa/Pádua a partir da concepção metodológica dos clássicos religiosos, segundo os termos de David Tracy, tendo em conta os pressupostos teóricos da teologia pública, a fim de buscar relevância eclesial e, por conseguinte, social, neste Doutor da Igreja, cognominado “Arca do Testamento” pelo Papa Gregório IX.

O objetivo desta seção⁷ não é problematizar pormenorizadamente a questão da teologia pública⁸, os clássicos e a imaginação analógica, mas apresentar uma pré-compreensão do que se entende aqui pela aplicabilidade metodológica dos termos para a leitura dos sermões. Ou seja, esta seção consiste em uma reflexão metodológica de como a pesquisa será conduzida para tratar os dados teóricos encontrados nos sermões antonianos.

A publicidade da teologia se dá através da exposição de seus pressupostos para um público que ouça e dialogue, isto é, um público que seja mais interlocutor do que tão somente ouvinte. No entanto, a teologia como discurso precisa ter a disposição para olhar para a própria tradição a fim de encontrar nela os sentidos e significados que forjam a sua linguagem em direção ao público. Santo Antônio, a despeito da sua medievalidade, poderia contribuir para a interiorização da análise da tradição cristã a fim de publicizar a teologia com o escopo de se envolver nas questões referentes à condição da tessitura social no espaço público da sociedade civil?

Assim, nesta seção serão ressaltadas algumas dimensões a respeito da teologia pública inter-relacionadas com os temas tracyanos dos clássicos e da imaginação analógica, com as

⁷ Nesta seção encontram-se desenvolvidas algumas temáticas apresentadas em GTs de eventos acadêmicos/científicos de teologia e ciências da religião. As pesquisas estão publicadas nos anais dos Congressos da Soter (34º, em 2022 e 35º, em 2023), do XI Congresso Internacional em Ciências da Religião da PUC Goiás 2023 e do 9º Congresso ANPTECRE 2023 e encontram-se referenciadas nesta dissertação. Sem publicação em anais, mas apresentados em eventos em forma de comunicações, nesta seção foram desenvolvidos, também, os trabalhos do III Humanitas - V Congresso Internacional do PPGT-PUCPR, em 2022, com o tema: “A Interpretação dos Clássicos em David Tracy e a publicidade dos Sermões de Santo Antônio de Pádua; e do XVII Congresso de Teologia - VI Congresso Internacional de Teologia – PPGT/PUCPR, em 2023, com o tema: “A Gnosiologia Mística do Sermão de Santo Antônio de Lisboa/Pádua no Domingo de Pentecostes como proposta para uma teologia relevante”: esses dois eventos não tiveram anais.

⁸ As teses de doutorado de Evandro Arlindo de Melo (2017) e Jefferson Zeferino (2018) apresentam de forma magistral e pormenorizado o estado da arte da Teologia Pública. Além das teses, há as dissertações de Eneida Jacobsen (2011) e Tiago Lopes Freitas (2013), que aprofundam o estudo do tema com acuidade e de forma sintética. As quatro pesquisas são fundamentais para compreender o assunto, a origem e o desenvolvimento da concepção de teologia pública, hoje, uma complementando as outras. As duas teses foram defendidas no PPG em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, em Curitiba e as dissertações, na EST-São Leopoldo e na FAJE-Belo Horizonte, respectivamente.

quais serão desenvolvidas nas seções seguintes a argumentação em torno dos sermões antonianos e a sua gnosiologia mística. Isso significa tornar presente, no conjunto do sermão de Santo Antônio de Lisboa/Pádua, uma proposta para uma teologia antoniana relevante que possa justificar a necessidade de uma experiência humana direta e transformadora da presença divina na vida de um indivíduo.

Para esse propósito, se faz imperioso considerar os fundamentos do “conceito” teologia pública. A leitura da tradição que a hermenêutica suscita é uma provocação a um tipo de interpretação que convida à liberdade criativa, ou seja, a uma forma de abordar as coisas do presente a partir da sua origem e história, a fim de transformar as realidades humanas rumo, sempre, a uma postura que mantém uma consciência histórica ativa e vigorosa.

Esta seção inicial, dentro do conjunto da dissertação, não está colocada apenas como introdutória, mas, sim, como parâmetro para tudo o que seguirá adiante, nas três seções seguintes. O entendimento fundamental para abordar os sermões antonianos é que “não basta um discurso teológico para o mundo, é preciso um diálogo teológico com o mundo.” (Editorial, 2012, p. 8)

2.1 APROXIMAÇÃO A UMA COMPREENSÃO DE TEOLOGIA PÚBLICA

Esta subseção apresenta uma compreensão de Teologia Pública, visto que os teóricos desse viés – especificamente R. Von Sinner e J. Zeferino (2018, p. 50) – entendem que o termo é aberto e não possui, intencionalmente, uma definição fechada e concluída. Será dada ênfase, exclusivamente nesta subseção, a uma compreensão de teologia pública, a de Max Stackhouse, por conta da metodologia que assumimos ao adotar precipuamente a realidade social igreja⁹ como público, que admite a teologia sistemática como disciplina hermenêutica a partir da compreensão Tracyana dos clássicos religiosos para uma construção teológica que busca no entendimento antoniano uma forma de compreensão da realidade eclesial (gnosiologia) na medida em que sua tradição própria (mística) possui uma forma de expansão para o diálogo público, para interpretar a percepção antoniana de liberdade.

Imprescindível destacar que Stackhouse não será uma fonte no conjunto desta dissertação, mas lançaremos mão, a partir desta subseção, de sua compreensão de teologia pública, partindo do conhecimento de que sua abordagem desse tema, com acento no

⁹ A aplicação de Tracy para o termo igreja diz respeito à “comunidade do discurso moral e religioso e da ação correspondente”. (Tracy, 2006, p. 88). Aqui, assumiremos o termo “igreja” com essa compreensão, mas entendendo tal comunidade, a partir do ponto de vista católico e sua ação pastoral toda própria.

cristianismo como resposta às grandes questões da globalização (Melo, 2017, p. 204) é uma base teórica relevante e conveniente para o desenvolvimento da compreensão do objeto dessa pesquisa na leitura dos sermões de Santo Antônio.

A reflexão sobre a relevância da teologia no espaço público é um tema que encontrou em muitos teólogos campo acessível para fundamentar uma linha de pensamento que pudesse dar vazão da reflexão teológica aos assuntos pertinentes a esfera pública. David Tracy questionou-se sobre as tradições religiosas e a sua não aceitação, ou mesmo da sua diluição, ou ainda marginalização em meio à pluralidade social, propondo, assim, a formulação de uma estratégia teológica inovadora e complexa, a fim de tornar pública a contribuição da teologia para as questões sociais (Tracy, 2006, p. 11).

A discussão sobre o tema da teologia pública parte da concepção que a religião, especificamente a cristã, tem como própria a capacidade de ser pública por excelência, por encargo de origem, pois sempre foi atuante na esfera pública, comprometida com as próprias convicções, especialmente quando suas dimensões estão ativas de forma plena: *koinonia*, *kerygma*, *martyria*, *diakonia* e *leitourgia*. Afinal, o mandato missionário, o que é, senão uma convicção de fé na qual está explícita a intenção de aparecer, de ser pública? Contudo, para além de preocupações ou engajamentos sociais, a teologia pública se apresenta como “uma modalidade de fazer teologia que visa abordar questões de importância pública”. (De Gruchy [s/d] *apud* Sinner, 2011, p. 20).

Partindo dessa intenção de publicidade, a teologia pública aparece como um meio de reflexão profundo que não se concentra exclusivamente em assuntos internos às tradições religiosas, mas parte delas e avança na reflexão teológica para elevar como interesse fundamental a *res publica*, conforme refletem os editores na introdução da obra “Teologia Pública em debate”, publicada pela EST/Sinodal (2011, p. 6). Segundo os mesmos editores é o fenômeno “encarnação” a inspiração bíblica para garantir a base teológica do empenho dos teólogos dedicados a refletir as questões sociais e políticas emergentes: Deus se faz público. Também a provocação do evangelho de Mateus (5,15s) a respeito da luz que ilumina todo o espaço público, manifesta a motivação essencial a uma saída rumo a uma reflexão pública. Especialmente a tradição cristã, detentora de uma ampla tradição doutrinária e teológica, pode abrir-se às “preocupações mundanas” (Cavalcante *et al.*, 2011, p. 5) e indicar direções em diversas vertentes públicas.

A pergunta que deve ser colocada, a princípio, é sobre o conteúdo da teologia pública, que é respondida pela Revista Perspectiva Teológica com os seguintes termos: é Deus, ou seja,

“a teologia é *logos theou*, reflexão-discurso sobre a autocomunicação de Deus e que leva Deus à fala. E deste assunto primeiro derivam-se os assuntos específicos [...]” (Editorial, 2012, p. 9). Assim sendo, o seu específico não está centrado no mesmo objetivo anterior à teologia contemporânea de querer “compreender Deus” em si mesmo, mas, sim, na sua apresentação pública, em outras palavras, no seu Areópago, o Pátio dos Gentios, na qual a segunda parte não é vista como ouvinte, mas como interlocutor, o que faz aumentar o desafio da teologia.

O tema do Espírito, no âmbito da teologia pública, desponta com grande relevância em uma de suas linhas: o Espírito é “entendido inicialmente como a unidade multifacetada das perspectivas, das relações com Jesus Cristo e dos testemunhos vividos e falados a seu respeito [...] Ele é a pessoa pública, que corresponde ao indivíduo Jesus Cristo” (Welker apud Sinner, 2011, p. 26, nota 57). O Espírito torna pública, desde o Cenáculo, em Pentecostes, a Igreja. Jesus Cristo, que se comunica em sua encarnação e nascimento, é o rosto de Deus “presentificado” pelo dom do Espírito nas ações públicas das comunidades que devem ser a face pública de Jesus. Encarar os novos Areópagos, publicizar o Evangelho, é um fato pneumatológico profético em testemunho (*martirya*) com ousadia (*parrhesia*). Nesse sentido, a dimensão pneumatológica da reflexão da teologia pública constitui-se como uma tarefa de grande necessidade e urgência.

Codina (2012, p. 71) argumenta sobre o “olvido do Espírito”, especificamente na teologia latino-americana. O papel da pneumatologia nas reflexões da teologia pública visa manter vivo o ardor teológico da sua dimensão pública, a partir da reflexão trinitária, para fazer crescer a motivação, a coragem de Pentecostes em contribuir publicamente como teólogos.

Ao abordar sobre as realidades humanas, a teologia está se colocando na via das ciências humanas, mas que não extrai de suas preocupações os referenciais religiosos que, até mesmo, moldaram as realidades culturais. A inteligência da fé, que dá origem à teologia, é uma reflexão humana ao que diz respeito a Deus em sua palavra.

Na obra supracitada, Sinner (2011, p. 12) ressalta a teologia pública como uma reflexão do lugar que as igrejas ocupam no espaço público e suas manifestações “visando ao bem ou bem-estar comum”, abrindo as comunidades ao mundo, envolvendo-se em seus assuntos de importância social: “Uma teologia pública visa dar orientação às igrejas quanto à sua atuação além de sua membresia, em diálogo constante com a sociedade (civil) e a universidade, a economia, a mídia e outros ‘públicos’” (Sinner, 2011, p. 12).

A teologia pública, acima de uma conceituação, se apresenta como um pensamento agregador de diversos temas e enfoques que possibilitam o discurso, cujas referências são

teológicas. Sinner (2011, p. 13-18) traça, em breves palavras, o surgimento deste termo “teologia pública” no contexto americano, buscando situá-lo em discursos que serviram de embasamento ao se ocuparem de temas religiosos para pensar a sociedade em seus diversos aspectos, com ênfase na política.

No âmbito da teologia pública não há preocupação, por parte de seus adeptos, em elaborar um conceito fechado sobre o termo. Em sentido geral, é muito recente a reflexão sobre o termo e, em virtude de não possuir em si mesmo um significado único e nem mesmo um modo único de fazer teologia (Sinner, 2011, p. 18) se torna muito amplo e abrangente.

A teologia pública, como característica referencial é uma teologia contextual e, por tal característica, dinâmica. A sua base teórica é ampla, mas busca trazer a tradição própria da religião para o debate público em diversos assuntos de importância ética e social (política, economia, cidadania, entre outros). O objetivo é o estabelecimento do diálogo, que por ser seu escopo, o seu estatuto (diálogicidade), precisa ser aprofundado, pois está em constantes alterações, visto que os termos do diálogo são também dinâmicos.

Majewski (2010, p. 12) apresenta de forma clara, nos seguintes termos:

A teologia tem como tarefa não somente compreender a natureza da verdade bíblica, mas também refletir sobre como essa verdade trata as questões da atualidade. Isso significa que a igreja deve estar envolvida não só com as questões teológicas internas, que são indispensáveis e fundacionais (interpretação bíblica, evolução histórica dos dogmas, etc.), mas também com questões externas, ou seja, como as suas crenças estão relacionadas com seu contexto cultural, como elas influenciam o engajamento do crente no mundo em que vive, ou, em outras palavras, como comunicar o evangelho em uma sociedade pós-moderna, multiétnica e multirreligiosa. Estender as reflexões teológicas para este nível de questionamento significa adentrar no campo da teologia pública.

Aprofundando a reflexão de Majewski, se faz necessário delinear, *en passant*, as várias “tarefas” da teologia pública no que se refere à vida ética comum, como em Stackhouse (2007, p. 86) na “Introdução Geral” da série “*God and Globalization*”, organizadas de modo “interpretativo-diagnóstica”, “crítico-avaliadora” e “prescritivo-prática”. Os públicos da teologia, ou seja, para quem os teólogos se dirigem, segundo a proposta de Tracy que é em geral bem aceita, são a sociedade, a igreja, a academia, as quais formam uma unidade para a reflexão da publicidade a que uma afirmação teológica serve, tendo em vista a pluralidade natural do conjunto social nos diferentes aspectos humanos: religião, política, grupos, entre tantos outros.

Tshaka entende a teologia pública como uma nova hermenêutica e que há certa dinamicidade no termo “público” com transformações ao longo do tempo (2022, p. 62). Em um artigo, Zeferino e Sinner (2022, p. 136) se perguntam, se referindo ao público de Karl Barth:

“Uma teologia que fala para a igreja pode ser considerada uma teologia pública?”. Em relação a Santo Antônio se faz a mesma questão aqui. Ele se dedicou a pregação pública e não são poucas as *Legendas* que explanam sobre isso. Mesmo tendo em conta os modos da hagiografia medieval ao criar lendas para afirmar a santidade do hagiografado, mencionam-se duas delas, a *Pregação aos peixes* após receber um revés dos hereges com uma pregação sem público (Rigaudi, 2017 p. 296); e a segunda referência é a lembrança da *Adoração do cavalo à Eucaristia*, que demonstra sua ida até os reticentes à religião como tentativa de tornar público o conhecimento da fé (Rigaudi, 2017, p. 297).

Essa concepção encontra base na seguinte afirmação: à pergunta “o que faz a teologia pública?”, Stackhouse inicia sua resposta refletindo:

A “teologia pública”, creio, é o desenvolvimento teológico mais importante hoje em termos da sua capacidade potencial para abordar as questões colocadas pela globalização. Muitos ganhos fascinantes foram obtidos nos estudos das escrituras e tradições bíblicas, utilizando ferramentas históricas e críticas de análise, e a atenção às tradições não-cristãs está bem encaminhada. A maioria destes, contudo, compreende os textos e práticas religiosas em termos do seu *sitz-im-leben* local, isto é, em termos dos seus contextos particulares de origem ou utilização. Tais estudos alimentam os esforços para desenvolver uma teologia pública na medida em que revelam a capacidade do pensador crítico de transcender o seu tempo, espaço, tradição e concepção do sagrado ou divino. A compreensão de contextos anteriores ou alternativos é publicamente acessível, indicando que a compreensão transcontextual é possível (2007, p. 77, tradução nossa).

A recuperação analítica do passado é um processo intrinsecamente ligado às complexas nuances da seleção de acentos. Este discernimento seletivo requer, no presente, tomadas de decisões críticas quanto ao que deve ser relegado ao reino da mera lembrança e ao que merece ser reverenciado como um recurso precioso para a renovação, erguendo-se, portanto, a uma nova proeminência. Tais escolhas demandam um embasado argumento que justifique sua adoção. Além disso, a abordagem do retorno ao passado relega à margem a consideração de novas perspectivas, a possibilidade de uma síntese criativa inédita, onde fé e razão, vontade e lealdade, bem como a rica tapeçaria de identidades individuais e coletivas, possam se entrelaçar em harmonia (Stackhouse, 2007, p. 83).

No horizonte da teologia pública está a reflexão sobre as questões fundamentais da sociedade. O caminho da reflexão dos teólogos dedicados a essa vertente, porém, leem a realidade com o intuito de transcender o âmbito puramente temporal para propor a dinâmica da fé como caminho para as bifurcações que aparecem em todos os temas possíveis que envolvem o complexo da sociedade civil. Atualmente é possível, por exemplo, interpretar a proposta do Papa Francisco para a economia, a chamada “Economia de Francisco e Clara”, como uma

tentativa de buscar saídas a partir da religião para uma realidade humana que pede soluções legítimas para problemas reais, como, nesse âmbito, a economia considerada a partir de uma visão solidária e aberta à inclusão e a promoção da vida plena para todos em detrimento da adoração do lucro a qualquer preço e por si mesmo. A visão transcendente das realidades sociais garante o substrato moral e ético para a organização social, que desmoronaria se não existisse tal base de leis que garantisse a organização social.

Entretanto, Stackhouse (2007, p. 78, tradução nossa) defende que “uma teologia pública [...] difere daquelas formas de fideísmo que afirmam crenças supostamente universais e absolutas com base em uma suposta infalibilidade das escrituras de uma ou outra tradição [...]”. Se seguisse pelo caminho contrário do pensamento dele, acabaríamos em colisão entre estruturas fundamentalistas e disputas ideológicas e entre religiões e crenças, em detrimento da busca de uma coalizão para fundamentar a compreensão da noção de bem comum. Seria o mesmo argumento para um corpo científico ou político que negue à religião sua cidadania e relevância pública, caindo em um cientificismo ou “politicismo” falseadores da realidade como ela é, relegando, assim, a religião ao campo do folclore ou do emocional e irracional. De fato, em coerência com esse pensamento, até mesmo o folclore deveria ser levado em consideração de importância.

Querer forçar a religião para o âmbito do privativo corresponde a algo semelhante a uma ignorância de saber que não pode ser admitido ou, ainda, é retornar ao projeto do iluminismo, no que diz respeito ao fracasso da pretensão de elevar ao nível de divindade a razão em confronto com a religião: “Como uma visão cientificista pode ser honestamente sustentada sem reconhecer que vivemos num mundo onde o significado, a verdade, a justiça e a beleza transcendem o que pode ser explicado pela causa material ou pelo consenso comum” (Stackhouse, 2007, p. 78, tradução nossa). Talvez aqui se dê um ponto de encontro com a *Publicness* Três, de Tracy, que será abordado à frente.

Diversos temas do mundo religioso, especificamente cristão, podem ser apreciados em modos universais e planetários, transcendendo o âmbito da cultura sem, contudo, a anular. Stackhouse parte de um ponto central, a globalização, para aprofundar o específico da teologia pública e encontra nessa vertente viabilidade teórica para buscar critérios essenciais para dar relevância à contribuição da teologia e, por consequência, da religião, a fim de refletir sobre a abertura da reflexão teológica para além do privatismo. Pode-se, com segurança, afirmar que, em sentido amplo, a globalização sempre foi um aspecto presente na história evolutiva social humana e que a religião contribuiu para aprofundar essa dimensão.

A nova era da informação que a internet promove é produtora de verdadeiros “encontros transnacionais, transculturais, multiétnicos, plurilinguísticos e inter-religiosos [...] Isto força a mão da teologia a esclarecer o que ela tem a oferecer, se é que tem alguma coisa, a esta situação mais abrangente” (Stackhouse, 2007, p. 79, tradução do autor). A globalização, tem-se presente nesta ocasião, se tornou, mais do que um aspecto da sociedade atual, um valor que foi enriquecido com o surgimento do fenômeno da nova era tecnológica e aprofundado de forma cabal pelo fenômeno da popularização da internet. Nesse sentido, os “muitos ganhos” que foram obtidos com a tradição e que estão conservados nos clássicos religiosos contribuem em que medida para cooperar com o tempo presente e sua “transcontextualização”?

Sendo a teologia pública uma teologia de tipo contextual, ao levantar suas problemáticas¹⁰, a partir de quais perspectivas pode se refletir sobre assuntos, tais como: de que forma as crenças religiosas influenciam as decisões éticas em contextos sociais e políticos? Qual é o papel das comunidades religiosas na promoção da justiça social e na abordagem de questões éticas na sociedade? Como lidar com a diversidade religiosa em sociedades pluralistas? Qual é o papel da liberdade religiosa na teologia pública e como ela se relaciona com a promoção do bem comum? Como as tradições religiosas abordam e contribuem para a defesa dos direitos humanos? Em que medida as doutrinas religiosas influenciam as perspectivas sobre dignidade, liberdade e igualdade? Qual é a responsabilidade ética das comunidades religiosas na preservação do meio ambiente? Como as crenças religiosas podem influenciar atitudes em relação à criação e sustentabilidade? Como as tradições religiosas abordam questões de distribuição de riqueza, pobreza e justiça econômica? Até onde é possível a religião colaborar com a política e o mundo dos negócios? Qual é o papel das religiões na promoção de sistemas econômicos mais justos e equitativos? Como as religiões podem contribuir para a promoção da paz e resolução de conflitos? Em que medida as tradições religiosas podem ser fonte de tensão ou reconciliação em contextos de conflito? Como as religiões influenciam as decisões éticas em questões de biotecnologia, reprodução assistida e pesquisa científica? Qual é o papel da teologia na formação de políticas públicas relacionadas à bioética? Como a teologia pode colaborar para a difusão da cibernética baseada em aspectos morais? Como a religião e a teologia vão se inserir no campo das Inteligências Artificiais? Entre outras problemáticas.

¹⁰ Vale ressaltar que essas questões que seguem não fazem parte do escopo desta dissertação, mas são apenas para avariar o panorama das ocupações teóricas da teologia pública.

Essas problemáticas refletem a esfera da vida e a interseção entre a fé, a ética e a vida social, e a teologia pública busca explorar tais questões para contribuir para um diálogo mais amplo na sociedade. Em uma entrevista, Stackhouse (IHU Online, 2008) afirma: “Uma das funções da Teologia Pública é pensar sobre os sistemas sociais mais amplos, sobre os padrões da vida em comum. Ela se refere a questões sociais, à vida pública e isso sempre será pluralista.” Vale notar que as respostas a essas questões podem variar significativamente entre diferentes tradições teológicas e culturais. A religião não convém “apenas para a virtude pessoal e a piedade, por mais importantes que sejam, mas também para a justiça social, o florescimento da vida comum e a qualidade de fins implícitos nas direções resultantes das tendências públicas” (Stackhouse, 2007, p. 81, tradução nossa).

Um projeto público para a teologia implica o esforço pela busca de uma linguagem apropriada para inserção universal de assuntos que defendam e promovam a vida em todas as suas dimensões, de tal forma que faça coadunar os termos da razão e da religião. Eneida Jacobsen reflete da seguinte forma:

Devido aos constantes desafios que emergem de cada contexto, a teologia pública necessita ser permanentemente rearticulada, oferecendo novas respostas teológicas. Enquanto saber contextual, cabe-lhe estar apta a mover-se entre os mais diversos temas, ocupando-se com as questões de cada tempo e buscando contribuir a partir daquilo que lhe é específico (Jacobsen, 2011, p. 24).

A religião, como acreditavam alguns entusiastas iluministas, deveria ser relegada a uma preocupação privada da paixão irracional de certo grupo ocupado com questões particulares, sendo que a teologia não passaria de uma mera porta-voz da religião. O Iluminismo fez um esforço para compreender a religião aquém de um assunto de avaliação crítica das convicções religiosas; aquém da compreensão das escolhas reais das pessoas para ver o que nelas pode indicar algo da verdade, justiça e misericórdia de Deus no meio de uma sociedade civil global que emerge e continua a reclamar sentido para a existência.

As reações contra o Iluminismo, no entanto, sinalizam outra tarefa fundamental da teologia e da ética teológica: estes campos não são apenas interpretativos do que está acontecendo em relação ao pensamento e à vida religiosos, nem são apenas analíticos sobre a relativa adequação moral de vários desenvolvimentos religiosos e sociais; são também propostas sobre o que deveria acontecer (Stackhouse, 2007, p. 84, tradução nossa).

O incentivo para a reflexão da teologia pública é extraído da própria realidade concreta a partir de preocupações morais e, concomitante, espirituais. A reflexão sobre a interação entre fé e razão conduz consequentemente ao âmbito das diversas interações sociais que aumentam

a cada novo avanço da sociedade. É conveniente a observação de Stackhouse ao indicar que a teologia pública procura identificar as dimensões genuinamente universalistas da realidade divina e da existência humana que são aspectos imperativos da teologia e que estão, muitas vezes, no substrato do presente, moldando as interações globais. Stackhouse é preciso quando delinea os ditames da teologia pública, ao expor:

A teologia pública procurará orientar, reparar ou resistir eticamente aos desenvolvimentos que se revelaram enganosos, injustos ou mal orientados. **Não faz da modernidade um ídolo nem pretende ser profeticamente contra ela, mas se beneficia dela.** Em vez disso, a teologia pública pretende colocar seletivamente os desenvolvimentos modernizadores numa base mais segura, expondo e, quando apropriado, corrigindo, os pressupostos teológicos submersos que lhes são internos e os sustentam. Tal intenção implica a crença de que a teologia como disciplina crítica e construtiva é, propriamente, **um modo de discurso público que interpreta as áreas-chave da vida comum** de maneiras indispensáveis às ciências históricas e sociais, apontando os aspectos religiosos e éticos pressupostos que operam em um determinado *ethos* e, ao mesmo tempo, oferece orientação ética normativa para a reforma e sustentação de uma sociedade civil viável, a base de uma civilização (2007, p. 85, tradução e grifo nossos).

Em sua conferência na EST, em julho de 2008, Stackhouse (2011, p. 41) apresenta a configuração da discussão em torno da compreensão e do debate histórico a respeito da sociedade civil, apontando a concordância, até mesmo entre Locke e Hegel, sobre o fato de presumirem que a religião desempenha um papel relevante na formação de pessoas e associações. Revela, ainda, na mesma página, a negligência de cientistas políticos e economistas acerca dos escritos sobre religião de Locke, acreditando, estes, que a religião não teria relevância sobre as temáticas que lhes cabiam. Até mesmo a descoberta desses escritos tem alterado a forma de interpretar os escritos políticos de Locke. Da mesma maneira os escritos de Hegel, releva Stackhouse.

Não considerar seriamente a atuação da religião no aspecto formativo da teoria política e social na história seria fatídico para a compreensão do assunto da secularização em um tempo que a religião ressurge no panorama social com mais força de atuação do que antanho. Stackhouse segue em sua explanação trazendo à lembrança a contribuição do cristianismo para a formação da sociedade civil no contexto norte-americano, ao mesmo tempo, demonstrando o perigo do pensamento de que a religião é algo apenas para a dimensão privada. Segundo ele (Stackhouse, 2011, p. 46), esta forma de pensar “deixa a esfera pública espiritualmente nua”. Ele ainda chama a atenção para que a religião não seja aceita como uma questão de equidade fazendo dela uma voz a mais ou que simplesmente professar uma fé garanta uma política moral. Nos três primeiros volumes da coleção “*God and Globalizations*”, encabeçada por ele, a

hipótese defendida garante que a religião é uma força poderosa que influencia sistemas de governos e políticas, sendo uma influenciadora, por conseguinte, de toda a sociedade.

Na mesma exposição, dois modelos de sociedade são apontados por ele (2011, p. 48): a visão “hierárquico-subsidiária” de cunho católico romano, e o “federal de aliança”, articulado pela tradição protestante: “O que essas duas visões compartilham é a capacidade de cultivar o pluralismo e ao mesmo tempo preservar um senso de unidade, embora elas cumpram isso diferentemente.”. O pluralismo a que se refere, originária do seu lugar de reflexão, é a que diz respeito à diversidade de instituições que podem manter a unidade social em diferentes níveis de tendências e buscas.

Em linhas gerais, Stackhouse defende que a teologia pública, a partir do seu desenvolvimento histórico, no que diz respeito à própria ideia do termo, dedica-se profundamente às maneiras como a religião influencia uma cultura, em contraste com algumas tradições dogmáticas que se concentram principalmente na fé e na revelação, tratando todas as religiões como construções sociais ou culturais idolátricas. É essencial utilizar a teologia pública para discernir as convicções profundas que se tornaram habituais nos tecidos de crenças e práticas religiosas comuns, que constituem um *ethos* vibrante.

A ideia de “teologia pública” nada constantemente contra a corrente de filósofos que argumentam que a filosofia é o modo humano mais universal de discurso público, e que a religião e a teologia são sempre particulares, privilegiadas e fechadas a estranhos. Mas pode ser o contrário: alguns tipos de discurso sobre Deus podem revelar um *logos* de *theos* que compreende a *sophia* da filosofia e dá um objeto mais claro à sua *philia*, e que simultaneamente conecta essa *philia* e *sophia* a uma estrutura que envolve justiça e misericórdia (Stackhouse, 2007, p. 91, tradução nossa).

Uma teologia pública orientada eticamente revela-se mais robusta do que uma religião cívica ou civil em si, precisamente porque, nesse sentido, a teologia é menos vinculada à experiência em um contexto específico, por um lado, e menos dependente de uma única tradição confessional, por outro. Em princípio, ela lança um olhar crítico sobre a autorreferencialidade religiosa por parte de qualquer grupo particularista, buscando cultivar a capacidade de abordar a vida comum em termos compreensíveis pelo discurso público. Em resumo, não é uma mera substituição para uma religião civil, mas reconhece o poder da dinâmica religiosa na vida social e procura identificar critérios para avaliar a validade das diferentes dimensões dessas dinâmicas. Sinner explica:

Quando o conceito foi cunhado, nos anos 1970, foi por duas razões, se bem vejo: viu-se que a religião tinha adentrado a política norte-americana de forma desvinculada da igreja e da teologia, como “religião civil” (Robert Bellah) dos americanos [...] Foi

preciso, portanto, resgatar uma teologia pública a partir da auto-compreensão da religião cristã e não por uma versão apropriada pelo estado, pela sociedade (IHU On-Line, 2008).

Daí a noção da adoção do termo “público” para marcar os limites entre uma filosofia política ou teologia política: “Uma tende a tornar a religião privada, a outra a torná-la uma questão de política estatal, com a visão implícita de que o governo é e deve ser o único que compreende a realidade” (Stackhouse, 2007, p. 95, tradução nossa). Através dos tempos, entretanto, o discurso filosófico acerca da *pólis* evoluiu para abranger a reflexão sobre todas as dimensões da vida coletiva. A título de conclusão desta subseção, afirma Stackhouse:

Os padrões de desenvolvimento nas diversas áreas estão acontecendo de forma tão rápida que é importante que se pense o que a Teologia Pública pode fazer em relação a isso. Ela desenvolve mecanismos e estratégias para lidar com esse rápido desenvolvimento. Nós não sabemos se a globalização irá nos levar a uma nova sociedade civil ou a uma nova sociedade global. Isso poderia entrar em colapso ou de resistência que poderíamos voltar a um período de nacionalismos em competição um com o outro. As guerras do século XX nos mostram que o nacionalismo não é um bom padrão a se seguir. Por isso a grande questão é: como podemos pensar um sistema global, que seja mais complexo? (IHU On-Line, 2008).

Alongou-se até aqui a explanação sobre o tema da teologia pública, com o emprego de extensas citações de Stackhouse, devido à acuidade com que ele apresenta pontos fundamentais para o enquadramento desta pesquisa. No enfoque do assunto dessa pesquisa, a teologia pública como apresentada aqui, oferece algumas ferramentas para a abordagem dos sermões de Santo Antônio:

- a) Inicialmente, entende-se que a teologia consiste em uma reflexão crítica e analítica baseada na própria tradição de origem, sendo que, ao examinar a coerência interna de uma tradição, a confronta com valores e práticas de uma sociedade. Dessa forma, ao usar o termo “público” pretende-se implicar o pensamento de Santo Antônio no debate eclesial e acadêmico como relevante para estabelecer um diálogo, a partir da sua compreensão de liberdade, que implique uma reflexão, tendo em conta a mística antoniana, com raízes no pensamento franciscano, e que oferece sentido e verdade para a realidade humana concreta em sua dimensão individual-social, no contexto atual de globalização e interações tecnológicas;
- b) O tema da mística, como reflexão pública metodologicamente baseada na abordagem dos clássicos de David Tracy, para refletir sobre as questões referentes à liberdade, faz ressaltar o sentido humano da pluralidade e da secularização como

aspectos modernos enriquecedores no que diz respeito ao tema da religião na sociedade e da publicidade dos termos e concepções religiosas na discussão sobre a coisa pública. Aqui se propõe o tema da liberdade em sentido religioso¹¹, a partir dos termos adotados por Santo Antônio de Lisboa/Pádua;

- c) Refletir sobre o tema da liberdade em sentido religioso é uma iniciativa teológica e, por isso, está envolvido com as questões da sociedade como um todo. Sendo um tema social relevante e público, podendo-se afirmar, transcontextual, resume em si os maiores anseios antropológicos relacionados ao tema universal de Deus;
- d) A teologia pública é entendida aqui como uma forma de pensar agregador e uma nova hermenêutica que encontrará em Santo Antônio um homem presente à realidade pública de seu tempo em sua situação medieval. Atualmente, no contexto pós-moderno multiétnico, multicultural e globalizado será colocada a questão a Antônio sobre o que ele tem a oferecer, a partir da sua mística, contando com a sua reflexão sobre o tema da liberdade, tendo em vista o pluralismo e o secularismo da situação presente.

Assim, tendo em vista o que se entende por teologia pública aqui e quais ferramentas serão aplicadas partindo dessa temática, será abordado a seguir o que David Tracy oferece como metodologia quando se dedica extensivamente ao assunto dos clássicos em “A Imaginação Analógica”.

2.2 O CLÁSSICO E A PUBLICIDADE DA TEOLOGIA EM DAVID TRACY

A proposta de David Tracy, na sua obra “A Imaginação Analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo” traz a tona a sua argumentação o diálogo com os clássicos, a fim de estabelecer tal diálogo com a cultura fenomenologicamente diversificada da era atual a tal ponto que a teologia cristã colabore com sua tradição no contexto da situação global em que está. Como visto acima, a teologia busca se inserir de forma relevante na dinâmica da sociedade civil e não pode deixar de participar das discussões, debates, preocupações e eventos que dão dinamicidade à vida social: “A proposta de uma teologia pública na obra de Tracy, parte da noção de que clássicos existem e devem ser interpretados, não só pelo cristianismo, mas como clássicos” (Lopes, 2013, p. 75). Dialogar com as grandes questões emergentes e manter conexão

¹¹ Não confundir com “liberdade religiosa”. Não será essa a discussão aqui.

vital com as tradições religiosas é o grande trabalho da teologia. Para tal, o clássico se torna uma referência fundamental e constante para isso.

O clássico tracyano nesta pesquisa tem implicações metodológicas fundamentais, estando para além de uma simples justificativa da adoção dos sermões de Santo Antônio. Tracy apresenta o clássico em três níveis: no sentido geral, o clássico religioso e o clássico religioso cristão. E “concebe uma metodologia de correlação crítica entre a interpretação da condição humana e do fato religioso na situação contemporânea e a interpretação dos clássicos da religião, da arte e da razão” (Zeferino; Villas Boas, 2022, p. 324). Isso constitui uma hermenêutica teológica revisionista para refletir o pluralismo e o secularismo contemporâneos a partir de uma perspectiva de cunho interdisciplinar, “na correlação crítica entre a interpretação da situação contemporânea e a interpretação de uma tradição religiosa particular” (Zeferino; Villas Boas, 2022, p. 327). A proposta de uma revisão pública da teologia por David Tracy consiste na pretensão de reinterpretar a tradição cristã e a consciência pós-moderna.

O sujeito-referente do modelo revisionista possui uma dupla fidelidade: com uma revisão dos valores e crenças de uma autêntica secularidade e com uma revisão dos valores e crenças de um autêntico cristianismo. Tanto cristianismo como secularização devem ser avaliados com base em critérios públicos de argumentação acerca de suas pretensões de sentido e verdade. O objeto-referente, a seu turno, é a correlação crítica entre os sentidos manifestados nas experiências humanas comuns e os sentidos presentes nos temas centrais da tradição cristã (Zeferino; Villas Boas, 2022, p. 330).

A teologia pública, aqui, nesta concepção sobre os clássicos será de utilidade dentro do método, ou seja, com base na concepção que tem como centralidade argumentativa a noção de que:

As religiões particulares possuem interpretações que assumem o status de um clássico. Esses clássicos religiosos resistem à dominação, de tal modo que sempre de novo podem dar origem a desvendamentos de sentido. A conversação com os clássicos, assim, coloca em risco certezas pré-concebidas, bem como ajuda na valorização das diferenças entre distintas tradições e busca evitar reducionismos (Zeferino; Villas Boas, 2022, p. 322).

A teologia possui uma complexa reserva tradicional e um campo de pesquisa que antecede sua própria definição terminológica, sendo que, ao mesmo tempo, estabelece de forma orgânica um significativo panorama de interfaces e intersecções com outras ciências e mundividências devido ao fato de seu objeto, sobrenatural, ser caminho para encontrar resposta de sentido e presença para o ser humano no mundo concreto, conduzindo a teologia à interdisciplinaridade necessária para compreender o fenômeno humano no interior do

fenômeno religioso ou vice-versa. Aqui, o clássico religioso se apresenta como uma categoria privilegiada para tal abordagem (Zeferino; Villas Boas, 2022, p. 325).

A teologia, como ciência inserida no conjunto do cenário científico reconhecido pelo sistema estatal e governamental, no que diz respeito à sua dimensão de pesquisa, atualmente, cultiva a grande preocupação de situar o ser humano nesse conjunto amplo da religião e do mundo, tropeçando, vez ou outra, com alertas daqueles que a acusam de ter abandonado seu escopo se tornando um tipo de antropologia, sociologia, filosofia que emite teses e opiniões sobre a realidade imanente, esquecida da relação sobrenatural. Não é a finalidade, aqui, discutir sobre a consistência ou não desse tipo de afirmação, que muitas vezes aparece em tom de “denúncia”, mas é, sim, colocar a questão se não seria esse o “grande segundo período” da teologia. Anterior a esse suposto segundo período seria aquele de cunho metafísico, cujo escopo correspondia a explicar o que poderíamos afirmar sobre a dimensão sobrenatural, especificamente com o intuito de emitir conceitos e pareceres intelectuais sobre Deus e toda a realidade transcendente. A mente do teólogo estava em Deus e sua essência e, hodiernamente, está nas realidades humanas concretas ambicionando saber que/quem é o homem na sua realidade mundana em relação à dimensão invisível da condição transcendente.

O desafio da teologia, sendo belo e apaixonante, não deixa de ser dispendioso e perigoso: “atualizar a tradição”, “dialogar com a tradição”, “‘historicizar’ a compreensão”, “interpretar o passado”, entre outras, são expressões que são a raiz da teologia e comportam na sua base muitos valores que não podem ser esquecidos, dentre eles a fidelidade, em simultânea interação com a ousadia de pensar o presente em concomitância com a segurança da história que se transmuta em tradição, enquanto é também um fardo pesado a ser carregado pelo teólogo. Para tal, a teologia, hodiernamente, precisa ser construtiva e comparativa (Zeferino; Villas Boas, 2022, p. 326, 330) para fugir do isolamento de uma ciência que pode ser ouvida apenas no interior de suas próprias confissões, tendo por consequência o olvido por parte do aparato social externo perdendo, de tal forma, a sua relevância pública.

Nesse sentido, ao responder sobre questões referentes à contribuição da teologia pública no âmbito das tecnologias, Stackhouse afirma: “A Teologia Pública tentará desenvolver um vocabulário que permite um diálogo, uma conversação para ver o que é compatível entre as religiões.” (IHU On-Line, 2008). Isso se dará, em Tracy, de acordo com o aprofundamento da teologia sistemática em diálogo com os clássicos.

Assim, o caminho que Tracy propõe à teologia vai à contramão do que ele chama de diluição da religião ao âmbito do social, ao não se contentar em se oferecer, a religião, como

uma opção interessante no complexo contexto da cultura do pluralismo. Sua reflexão abre uma trilha a ser feita por uma estratégia também complexa já presente na tradição cristã: “Afirmar o pluralismo responsavelmente deve incluir a afirmação da verdade e dos critérios públicos para tal afirmação. Mas de que maneira?” (Tracy, 2006, p. 11). Zeferino e Villas Boas (2022, p. 332) explicam, defendendo que a estratégia de Tracy consiste na “construção da teologia como a interpretação dos sentidos presentes nas experiências e linguagens humanas comuns em correlação crítica com a interpretação dos sentidos manifestados nos clássicos da arte, da razão e da religião.”

De acordo com a perspectiva de Tracy (2012, p. 37), o clássico ultrapassa a mera condição de um relicário histórico, assumindo a característica de um alicerce consistente e dinâmico. Para ele, as obras clássicas da teologia representam uma fonte inesgotável de percepções, capazes de lançar luz sobre os desafios contemporâneos, sendo, porém, “um fenômeno cuja própria extraordinariedade e manutenção de significado resistem à interpretação definitiva.”

Tracy concebe a tradição como diálogo entre o passado e o presente, no qual o clássico desempenha o papel de guia para uma compreensão mais profunda do divino. A publicidade da teologia, de acordo com Tracy, depende da habilidade da teologia em estabelecer uma comunicação efetiva com o público (igreja, sociedade ou academia) em diversos contextos culturais. Nessa conjuntura, o clássico assume uma função estratégica, oferecendo uma linguagem e uma estrutura conceitual que ultrapassam as limitações temporais. Ao se fundamentar no clássico, a teologia consegue expressar sua mensagem de maneira mais eficiente em meio às complexidades contemporâneas devido à sua reserva de sentido tradicional e histórica.

Os sermões de Santo Antônio, em sua predominância, compõe um discurso ético-moral, o que faria esta dissertação opinar pela abordagem do público sociedade, ou seja, a teologia prática. Isso será aprofundado à frente, mas é importante, antes de prosseguir a reflexão, esclarecer que os sermões não são homilias pronunciadas a um público, mas esquema de aula de teologia para futuros pregadores, uma maestria parenética, que poderia ser abordada a partir da teologia prática, mas que aqui será considerada a partir da teologia sistemática, tendo em vista as suas dimensões hermenêutica e intra-ecclesial.

No plano geral da obra “A Imaginação Analógica”, o terceiro capítulo inicia aquilo que Tracy denomina ser o “segundo estágio” da reflexão. A Teologia Sistemática como subdisciplina que colabora para a publicidade da igreja elaborará proposições hermenêuticas

para “uma afirmação tanto do significado como da verdade em nossa experiência humana comum com qualquer clássico” (Tracy, 2006, p. 12). Isso acarreta para ele o trabalho de refletir uma teoria dos clássicos como fenômeno ao ser recepcionado quanto ao ser produzido, o que possibilitará o desenvolvimento da teologia sistemática como hermenêutica tornando a sua teoria dos clássicos o ponto de sustentação para o conjunto de sua argumentação, cujo objetivo é indicar a estratégia da imaginação analógica a serviço de um diálogo genuíno no âmbito da conjuntura pluralista do presente tempo histórico.

A teologia sistemática, entendida como hermenêutica constitui, no projeto tracyano, uma alternativa para evitar a leitura dogmatista da autoridade dos clássicos e dos dogmas. O teólogo, concebido como agente hermeneuta da teologia está “protegido” contra uma leitura autoritária ou fundamentalista que o relegaria ao papel simplório de “agente da repetição”, função irrelevante para os outros públicos do teólogo, a sociedade e a academia. A interpretação exerce a função de mediadora entre o presente que se vive e o passado vivido (Tracy, 2006, p. 136) em dimensões diversas que contem força de publicidade, pois o clássico se referindo a “textos, eventos, imagens, pessoas e símbolos” (Tracy, 2006, p. 138) será objeto para a compreensão hermenêutica alcançável pelo diálogo concreto e genuíno.

Dessa forma, o clássico recebe essa denotação quando um dos elementos elencados por Tracy acima são dispostos para a interpretação pelo agente hermeneuta. É por essa razão que o autor, ao servir-se dos termos gadamerianos entende que cunhar a expressão “assunto” evoca as “pré-compreensões” do próprio intérprete. O clássico é algo que se manifesta “diferente” suscitando uma nova compreensão, outra disposição para aplicar no presente (Tracy, 2006, p. 139). Sem aplicação, não há possibilidade de encontrar no hermeneuta uma profunda circunspecção, pois não havendo necessidade, significa que não há também busca por autarcia¹², alcançável pelo desejo de compreender o seu entorno e se autocompreender em sua situação.

É fundamental entender que compreensão, como ato concreto, é um causador do diálogo amplo e que envolve todas as dimensões, desde o intérprete, o clássico, as dimensões do passado e do presente conjuntamente com os anseios pelo futuro. Ao propor o clássico como campo de compreensão para a relevância social da religião a fim de expressar cientificidade das conclusões teológicas, o diálogo com a tradição se reveste de intenção de mediação para

¹² Expressão conveniente aqui, mas entendida em sentido filosófico e não no sentido da sociologia política. No sentido filosófico para fugir do entendimento de “autossuficiência”, que dá uma denotação fechada e não intersubjetiva.

traduzir seus termos a uma tradição de linguagem contemporânea ao agente hermenêuta. Tudo, no teólogo, em Tracy (2006, p. 140), se reveste de caráter hermenêutico.

Ao tratar, nessa dissertação, do tema dos clássicos, estamos cedendo o mesmo grau de importância a esta matéria como o faz Tracy: após sua explanação sobre os clássicos ele analisa o clássico mais importante do cristianismo, Jesus Cristo; aqui, será a Antônio de Lisboa/Pádua dado o destaque de sua relevância no âmbito da pregação estabelecendo um exercício que buscará nele, ou melhor, em seus sermões, determinada análise que o possamos reabilitar como alguém do passado que tem muito a nos dizer no presente, pois, assim como em Jesus Cristo, Antônio entrega para a posteridade aquilo que podemos reconhecer (Tracy, 2006, p. 141), um texto clássico que manifesta tal “excesso de sentido” que demanda interpretação.

Todo clássico carrega consigo uma nota de atemporalidade que, mesmo ao encontrar imprecisões de informações e dados (como encontraremos nos sermões), presumivelmente até erros, a despeito disso, a sua historicidade e tradição o reveste de autoridade, tornando-o hermenêutico por necessidade de encontrar suas raízes na história, no seu contexto, ao conservar em si o excesso de sentido capaz de iluminar qualquer tempo e geração, gerando uma nova interpretação para levar à compreensão: “Todo clássico vive como clássico se encontrar leitores dispostos a se deixar provocar por seu reclamo por atenção” (Tracy, 2006, p. 141). Isto é, o clássico é algo vivo que continua a despertar sentido e compreensão, pois se tornou fontal para a produção de sentido e verdade. A influência heideggeriana no pensamento de Tracy (2006, p. 142) o faz entender que, perante os clássicos, somos colocados diante de nossa finitude e nossa realidade que é, também, histórica. Gadamer, a partir da noção de “história efetual” (2008, p. 397) o fará entender, ao refletir sobre o que, ao longo da história posterior ao texto, implicou a leitura do clássico e a sua investigação na história, efetivamente.

Minha presente situação sempre é tal que eu possuo um horizonte finito, temporal, no qual tudo o que encontro – pessoas, textos, imagens, eventos, símbolos – tem seu significado inicial para mim. Permanecer nesse horizonte, recusando o risco da interpretação dos clássicos da tradição – à maneira das teologias autoritárias, pela mera repetição e reconstrução –, é transferir a mim e minha tradição para a lata do lixo da história (Tracy, 2006, p. 143).

Todo “assunto” (que consiste na dinâmica da pergunta e resposta), manifesta a dinamicidade hermenêutica da teologia ao se colocar na compreensão do sentido que um clássico pode atualizar tal assunto. Toda cultura, ainda mais a religiosa, sobrevive através do retorno aos clássicos, o que não pode ser diverso na teologia, a ciência que não é história em si mesma, mas que encontra na história, com mais destaque na narração, o baú de onde se extrai coisas novas e velhas.

Ao aprofundar sobre a situação do texto no que diz respeito à sua “classicidade”, Tracy (2006, 147) está procurando estabelecer, com prerrogativas heidegger-gadamerianas, aquilo que ele denomina “[...] de vaivém entre descobrimento e encobrimento [...]” a dialética que move à compreensão. Como será atestado à frente, a sua argumentação em torno da imaginação analógica não elimina a dialética como fator de compreensão, ao contrário, entende que na tradição se encontra elementos fundamentais na direção da compreensão do presente pelo debate com a tradição. Assim, a noção de clássico está intrinsecamente associada à noção de “consciência histórica”, a qual não há condições de aprofundar nesta pesquisa, mas que não se deve olvidar nesta subseção, pois através de tal consciência se aprofunda para um novo ato de compreensão.

O critério para a eleição de um clássico como tal não está baseado nos critérios, chamados por Tracy de “elitistas”, dos classicistas. Sua concepção almeja fugir das referências normativas, pura e estritamente. Para Tracy, a denominação de clássico dada a alguma coisa, se dá pelo reconhecimento de que isso desvenda uma realidade que devemos chamar de verdade, que causa surpresa, “provoca, desafia, choca e eventualmente nos transforma; uma experiência que desarranja opiniões convencionais e expande o senso para o possível; na verdade, uma experiência realizada daquilo que é essencial, daquilo que é duradouro.” (Tracy, 2006, p. 153).

Tracy (2006, p. 154), de outra maneira, quer “libertar” das amarras dos classicistas a própria concepção de clássico, a qual ele quis encontrar outras palavras, tais como “o paradigmático, o normativo”, sendo que nenhuma absorve de forma tão completa como a palavra clássico, aglutinando em si “o sentido do essencial e permanente, juntamente com o senso para a constante necessidade de novas interpretações”. O que o clássico nos leva a reconhecer é o seu “instinto para o essencial”, ou seja, “a verdade do desvendamento” da realidade como aquilo que de fato ela é, mas envolta pela beleza que envolve com a sua historicidade reconhecida como campo aberto para a captação de concreto real. O intérprete encontra o lampejo da luz que vem do real e afirma como verdade (Tracy, 2006, p. 158).

A experiência da arte é paradigmática para se atestar a força de apreensão presente no fato que se manifesta. Na apreensão da arte, para além do gosto pessoal, há um fator de envolvimento inesperado que leva a uma tomada de consciência da realidade que era inesperada. Em concreto, a arte possui, pela apreensão de significado e sentido que tem em si, um “poder” catalisador da memória, ao ponto de perda da autoconsciência para encontrar o “eu enraizado” (Tracy, 2006, p. 163), a tal ponto de uma transformação.

O clássico carrega consigo uma espécie de virtude que nos liberta da “privacidade para publicidade” (Tracy, 2006, p. 164) devido ao fato de sua autoridade histórica e também porque possui força reveladora da verdade. Nesta subseção, se reflete sobre os clássicos associando-os ao tema da publicidade, por dois motivos: o primeiro é o já apresentado neste parágrafo e o segundo devido ao próprio clássico ser público por excelência, ou seja, ele não pertence nem mesmo ao seu autor. Temos a realidade daquelas obras que de tão públicas são dadas como “domínio público”, sabe-se, pelo tempo de composição, contudo, se procurado, demonstra sua força clássica relevante para a humanidade. Isso é o que provoca o pluralismo das leituras e interpretações que servirão, por antonomásia, à discussão da coisa pública relativa a toda a realidade humana em sentido contextual, mas, também, em sentido universal.

A pessoa do intérprete é considerada na análise de Tracy como aquela que é possuidora de pré-compreensões em relação ao assunto que o texto suscita. Aqui, em mais um lance reflexivo, ele lança mão das teses de Gadamer. Essas pré-compreensões podem ser formadas por “certas questões pessoais, opiniões, respostas, expectativas, até mesmo desejos, medos e esperanças [...]” (Tracy, 2006, p. 170). A noção da pré-compreensão é a base do entendimento de Gadamer sobre a abordagem hermenêutica que destaca a importância do horizonte histórico e cultural na interpretação. Ele enfatiza que a compreensão de um texto ou tradição só é possível quando o intérprete está aberto ao diálogo com o passado e com as diferentes perspectivas culturais. Assim, por meio da concepção da história dos efeitos, encontra-se na teoria hermenêutica de Gadamer o aspecto da influência cultural no ato interpretativo, que deve estar consciente no trabalho do agente hermeneuta, o que faz Tracy (2006, p.170) concluir que “o sujeito ‘intérprete’ sempre é sujeito social.”.

É importante apresentar a relevância dada por Tracy (2006, p. 170) à dimensão do diálogo como processo interpretativo quando, ao mencionar tal sujeito, não o analisa como aquele centrado em si mesmo, mas, sim, como um sujeito em interação com “outros eus” inseridos na tradição e que se colocam em diálogo para fazer emergir os significados múltiplos advindos da sua proposta da imaginação analógica: “O sujeito é intrinsecamente intersubjetivo”. Isto significa, comunitário pertencente a uma comunidade ampla de interpretação.

Tracy (2012, p. 30), em artigo traduzido e publicado no Brasil trata da investigação como debate ao afirmar que “[...] participar de uma investigação é providenciar razões para as afirmações que alguém faz. Dar razões é tornar a afirmação compartilhável, pública. Dar razões

é estar disposto ao debate”. Estar disposto ao diálogo do debate é, antes de tudo, disposto à transparência pública livre.

Em Gadamer, a sua hermenêutica dialógica traça uma perspectiva, na qual ele enfatiza o papel do diálogo na interpretação e compreensão, quando estabelece a ideia do princípio hermenêutico chamado de fusão de horizontes, que consiste na ocorrência de diferentes perspectivas interagindo em um diálogo que resultará em uma compreensão mais ampla e enriquecedora.

Ninguém – isto é, ninguém que usa a linguagem, que é o principal produto e o portador central da tradição – escapa à realidade da tradição. Somente o Deus de Aristóteles ou uma besta realmente é um ser solitário. Os restantes de nós são seres radicalmente finitos e sociais imbuídos dessa linguagem, dessa cultura, dessa história (Tracy, 2006, p. 171).

Esse primeiro momento da interpretação diz respeito à pré-compreensão do intérprete. Na sequência, Tracy apresenta os outros três momentos: ao abordar o clássico, o intérprete é afetado pelo texto, o que faz Tracy ressaltar que “as minhas *dóxai* são subitamente confrontadas com um *paradoxon* que demanda atenção” (2006, p. 172), ou seja, às crenças ou opiniões em um determinado momento são confrontadas com uma declaração aparentemente contraditória que pode revelar uma verdade surpreendente quando analisada mais profundamente. Essa é a força que demanda atenção, segundo ele, que nos choca com a percepção da finitude do intérprete; no terceiro passo da interpretação, o intérprete precisa se fazer atento à dinâmica que o clássico imprime, isto é, o sujeito da interpretação deve ter um certo tipo de leveza de não querer imprimir sua própria dinâmica, a fim de deixar o clássico falar por si mesmo, pois não pode esquecer que está em um diálogo. Tracy trata disso trazendo à tona a dinâmica do jogo; por fim, no quarto momento, o intérprete deve ampliar tal diálogo até a comunidade dos investigadores. No quarto ponto avançamos para um âmbito mais vasto, pois o pluralismo de leituras e interpretações é de grande relevância e faz expandir como processo de “compreensão-explicação-compreensão”. O intérprete não se vê finito apenas diante do clássico, mas diante da grande variedade de tradições de leitura com seus pluralismos próprios, fazendo que o intérprete escolha como enfoque o leitor, a obra, o mundo ou o artista, a fim de que haja concentração na análise (Tracy, 2006, p. 174).

Nesse sentido, conclui David Tracy (2006, p. 192), ao afirmar categoricamente: “O teólogo sistemático é o intérprete dos clássicos religiosos” e se dominar e desempenhar com maestria toda a tarefa hermenêutica, o teólogo oferecerá sua contribuição para o bem comum e o domínio da publicidade autêntica (2006, p. 193). O diálogo em torno do pensamento teológico

torna explícita a reflexão a partir da demanda por fornecer evidência e argumentação públicas a partir dos artigos de fé que se professam internamente ao âmbito das religiões no lance próprio da interpretação dos clássicos. E aqui está o desafio maior de toda a teologia sistemática ao demandar publicidade: não esperar que o público, por si só, se coloque a escutar quando há o pronunciamento de tais artigos, mas o teólogo deve buscar “uma nova aplicação da autocompreensão da tradição religiosa *particular* para o horizonte corrente da comunidade” (Tracy, 2006, p. 194, grifo do autor).

Conquanto os clássicos sejam inseridos no aspecto histórico, a interpretação faz deles relevantes na medida de sua publicidade natural, da sua permanência de valor através de seu excesso de sentido fundamental, suas características predominantes.

A resposta final a que Tracy chega é que o clássico cristão religioso está inserido na cultura e necessita ser interpretado adequadamente. Essa tarefa é, de maneira primordial, responsabilidade da teologia sistemática, através de seu caráter hermenêutico. Nesse sentido, pode-se aproximar um pouco mais da afirmação de Tracy segundo o qual ‘toda teologia é um discurso público’ (Lopes, 2013, p. 62).

Deste modo, como garante Tracy, um discurso que está focado na interpretação dos clássicos, designadamente religiosos, recebe o nome de teologia sistemática, pois o público igreja deseja aprofundar sua tradição e não mantê-la privada ao interno. Assim que se entende também o clássico religioso como um fenômeno cultural, pois encontramos ressonâncias de religiosidade na cultura, o que faz entender o motivo do crescimento da interface teologia e literatura na modernidade (Tracy, 2006, p. 200). Entende-se, aqui, a gnosiologia mística antoniana nesse sentido e o desejo de discutir a publicidade de seus escritos vai à direção de, ao interpretar sua *forma mentis*, trazer à tona o aspecto da imaginação como recurso a fim de contribuir com a aceitação do pluralismo vigente na cultura humana como um valor, pois os sermões são o “resultado de uma jornada particular de intensificação e distanciamento” (Tracy, 2006, p. 317), pois o clássico resiste a uma interpretação definitiva.

É assim que Tracy (2006, p. 221) define o clássico religioso, como um “evento de desvendamento” que implica uma pretensão de sentido e verdade para descobrir e encobrir a realidade no mistério da existência. Segundo Tracy, o evento do clássico religioso manifestará alguma expressão concreta da realidade nas expressões de “limite de”, “horizonte para”, “fundamento para” do todo a partir da religião como caráter de “limite até” como experiência própria da religião. Dessa forma, a produção de diálogo, que a interpretação crítica ou de suspeita em relação ao clássico religioso, pode suscitar até espaço para o “diálogo público aberto a todos os pensadores responsáveis: um diálogo com os clássicos, cujo caráter de evento

possa libertar o intérprete para o todo e para uma totalidade que não pode ser realizada.” (Tracy, 2006, p. 239-240).

À vista disso, se coloca um limite à compreensão da religião apenas como moralidade, abrindo-a para uma experiência do todo que desvenda uma totalidade de compreensão da vida, também plausível. O clássico religioso se reveste de autoridade na medida em que se pronuncia tomado de tal liberdade interior insondável que, em última instância, entendemos como a manifestação do “mistério real, fascinante e assustador”, de algo que ocorreu que não dependeu de sua própria realização, um poder que se automanifestou doando nova compreensão do todo (Tracy, 2006, p. 241). Assim se expressa Lopes:

É dessa forma que a religião tornar-se-á para Tracy, um “sinônimo de moralidade, arte, ciência, e política” e não, como insistia Marx, um “ópio”. A posição de Tracy é que as disciplinas apropriadas para analisar o sentido e a verdade da religião são a filosofia e a teologia (2013, p. 76).

A reflexão sobre os clássicos coloca a questão: em qual medida essa temática faz sentido na abordagem do tema desta dissertação, senão em sentido metodológico?

1. Os clássicos, na concepção tracyana, estão relacionados à busca do sentido humano que eles fazem emergir e, assim sendo, qual verdade esse sentido suscita, a ser interpretada, que serão as respostas da tradição à contemporaneidade cuja alegação visa à publicidade, ou seja, a atenção se volta para o clássico considerado aqui nesta dissertação, e sua situação em relação ao evento Jesus Cristo;

2. Por conseguinte, a aplicação particular do diálogo com o clássico antoniano, a respeito da liberdade, compreendida em sentido religioso, em seus sermões, como parte da tradição, abordados com base na hermenêutica do resgate e da crítica, tem o objetivo de abrir horizontes de compreensão da realidade e da automanifestação de Deus, a fim de compreender as ambiguidades atuais em que cada cristão se encontra envolvido, social e religiosamente;

3. O discurso sobre a liberdade em Antônio se fará público, assim, se haver abertura a um público amplo devido ao excesso de sentido do tema a partir do próprio autor clássico considerado, mas, também, porque o tema, por si mesmo já manifesta sua publicidade e sentido humano, intensos, pois manifestam tal carga de expressividade e experiência, que fala por si mesmo. O tema da liberdade, refletido a partir da religião, promove a publicidade da teologia em detrimento de um pensamento privatizante da religião, dando ao discurso religioso dimensões universais, contemplando vários âmbitos sociais, tais como a política, a comunicação, os relacionamentos interpessoais e grupais (isto é, o âmbito antro-po-psicológico),

a economia, o social, a própria religião, entre outros. Em síntese, o tema da liberdade é um assunto clássico diga-se, em todas as épocas e sob qualquer vislumbre;

4. Antônio recorre à linguagem analógica, própria da era medieval, para tornar partilhável sua experiência e expressar sua jornada interior e sua existência em direção aos interlocutores que estão na mesma postura, como ouvintes. Ao ler Antônio, com quais provocações o ser humano é confrontado no horizonte da pós-verdade? A pergunta não tem como finalidade problematizar, mas tem, sim, dimensão retórica nesse momento, a fim de incentivar o “pluralismo crítico” (Tracy 2006, p. 198, nota 107) da interpretação do sentido e da verdade do assunto.

2.3 A IMAGINAÇÃO ANALÓGICA

Assim sendo, detectar a importância da imaginação analógica e sua relação com a construção do significado e conhecimento espiritual, na reserva de sentido que a religião abriga e oferece ao conjunto da esfera social, proporciona ao campo da proposta de uma gnosiologia, certa configuração interpretativa capaz de produzir significado e conhecimento. A reinterpretção “[...] dos principais símbolos, textos, eventos, imagens, pessoas e rituais clássicos [...]” (Tracy, 2006, p. 513), constitui o empenho de maior relevo para a compreensão e ação teológica na sociedade. Como argumenta David Tracy, podemos encontrar nos clássicos tal excesso de sentido, analisável a luz da atualidade, capazes de trazer a cada situação, relevantes contribuições por conta do vigor de significado religioso impresso em cada clássico. Contudo, é perceptível a preocupação de Tracy (2006, p. 513, **negrito nosso**): há nessa empreitada hermenêutica, a implicação do “[...] **risco** da interpretação pessoal, não a falsa segurança da mera repetição”.

Tracy defende a liberdade crítica mesmo, na consideração do evento originador religioso como um poder reservado ao teólogo sistemático. A liberdade crítica, destarte, é dimensionada à tradição e à situação a que se implica, formando um círculo de compreensão criativa que valoriza a tradição e enriquece o presente para emancipar a reflexão em autonomia que não se desprende do compromisso de fazer emergir o sentido e o significado.

A busca teológica pelo sentido e a verdade que a religião conserva é meio basilar para fundamentar o significado e para o conhecimento. "Sentido" e "significado" são conceitos relacionados, mas têm diferenças distintas na linguística e na filosofia da linguagem.

O significado se refere ao conteúdo semântico de uma palavra, frase, símbolo ou expressão linguística. É o que uma palavra ou expressão representa no mundo. O significado está relacionado à definição de uma palavra e às relações que essa palavra tem com outras palavras na língua. Pode ser pensado como a representação conceitual de uma palavra ou expressão. O significado de "gambá", para pensar um exemplo simples, se desvela desde um conjunto de relações conceituais que se aplicam ao termo em questão, como o conceito de um animal de quatro patas, peludo, selvagem, etc. “A teoria analítica do significado ao centrar a sua análise sobre o que pode ser dito encontra ao mesmo tempo a via de acesso à elucidação da sua questão” (Landim, 1984, p. 34). O significado é mais estável e compartilhado na língua, embora possa haver nuances e variações regionais ou contextuais.

O sentido se refere ao uso específico de uma palavra ou expressão em um contexto particular. É a maneira como uma palavra é usada em uma frase ou situação específica: “A palavra sentido se mostra como um símbolo que contém múltiplos elementos, os quais, por sua vez, remetem a tantos outros elementos simbólicos” (Freitas *et. al.* 2012. p. 152). O sentido pode variar dependendo do contexto, das intenções do falante e das associações culturais ou emocionais que uma palavra pode ter em uma determinada conversa. O sentido é mais fluido e flexível do que o significado, e uma palavra pode ter múltiplos sentidos em diferentes contextos. O sentido está relacionado à pragmática da linguagem, ou seja, como as palavras são usadas para comunicar efetivamente em situações reais.

A associação entre analogia, a metaforologia e os clássicos moldam a experiência religiosa dos indivíduos. Os principais termos-chaves abordados na obra "Imaginação Analógica" de David Tracy auxiliam a compreender a importância da imaginação religiosa na construção do significado e conhecimento espiritual. Para tal, explorar, semelhante a um laboratório de pesquisa, a relação entre a imaginação analógica e a experiência religiosa, se apresenta como uma via para desenvolver aspectos relevantes da teologia para cada época. No caso, nesta dissertação, escolheu-se explorar o sentido e o significado religioso de liberdade em Santo Antônio de Lisboa/Pádua e sua analogia aplicada nesse assunto.

Dessa forma, o papel do teólogo desponta em primeiro lugar, na perspectiva de Tracy (2006, p. 513), que afirma que cabe à sua função, com liberdade, fazer a busca teológica “pelo sentido e pela verdade”. Ele dimensiona essa busca para o cristianismo, mas a leitura feita aqui é realizada em sentido abrangente, da religião como expressão de sentido, a partir de sua tradição própria. Ao teólogo, que carrega o “fardo” da liberdade, não lhe é permitido apenas repetir, mas interpretar: estamos no tempo da teologia como hermenêutica, como afirmara

Claude Geffré. O teólogo dominicano explanou com toda a clareza sobre esse assunto, afirmando que, nas últimas décadas, a teologia passou por um deslocamento teórico, do saber para a interpretação. Isto significa que houve uma “passagem da teologia como saber constituído para a teologia como interpretação plural ou ainda a passagem da teologia dogmática para a teologia como hermenêutica” (Geffré, 1989, p. 17).

O sistema simbólico articula, na compreensão de Tracy, a segunda realidade que consolida a sistemática teológica para a sua relevância hermenêutica: a gama do sistema simbólico, que tem a função de estabelecer visibilidade para o núcleo originador religioso e, acima de tudo, critérios de coerência interna dos símbolos que evocam não somente razoabilidade e racionalidade, mas campos abertos ao sentido e ao significado para a composição do campo de conhecimento próprio, capazes de suscitar a vontade de pertencimento social ao grupo. Com essa finalidade, a correlação das interpretações pessoais da tradição e a interpretação da situação aparecem como desenvolvimento dos critérios de coerência interna de cada estado religioso. Tracy alerta, contudo, para uma realidade perigosa:

Um teólogo pode mostrar-se tão tomado por uma percepção original, reveladora, particular do evento – como ocorreu com Lutero, como ocorreu com Barth, como ocorreu com muitos teólogos da libertação contemporâneos –, que outras alternativas teológicas clássicas não parecem nada mais do que monstruosidades subcristãs, até ‘de direita, de palha’ (2006, p. 515).

A busca da interpretação da realidade à luz dos clássicos religiosos produz uma adequação relativa da mesma interpretação não para tomar espaços de significado, mas colocar-se como novo evento que, não somente atualiza, mas torna presente a força originante religiosa como um campo aberto ao sentido, produtor de significado, a partir do conhecimento teológico. Relativa é a interpretação como disposição, mas não relativizante ou relativizadora ao sentido originário, o que seria uma afronta ao conhecimento.

Nesse sentido, Tracy (2006, p. 516) reflete sobre a função da linguagem para a manifestação daquilo que é proclamado na religião a fim de se configurar em ação, tornando presente a percepção de que “a linguagem teológica ordinariamente é linguagem de segunda ordem, reflexiva, que traz consigo critérios adicionais para a sua tarefa reflexiva.” Sendo de segunda ordem, desse modo, a linguagem teológica está em função à de primeira ordem, aquela originante, por exemplo, no cristianismo, o seu evento originador Jesus Cristo. E aqui ele (2006, p. 516) expõe o centro de sua argumentação a fim de propor que à teologia seja dada sua relevância: “Desenvolver uma linguagem que seja ambos, fiel ao caráter tensivo da linguagem religiosa empregada para o evento religioso originador e fiel às demandas da reflexão crítica

[...]”. Tracy (2006, p. 517-518) entende, desse modo, que a linguagem analógica, aquela que “articula a similaridade-na-diferença” é uma linguagem de relações ordenadas para “o sentido focal precípua” cuja finalidade é manifestar sua ordem no “todo da realidade” para interpretá-la.

Do mesmo modo, se à teologia sistemática cabe uma função hermenêutica de base, cabe também interpretar a autoridade de tal forma que possa fazer dos dogmas caminho aberto para enriquecer o sentido humano, ressignificando-os para a realidade, sem mudar sua essência formal. Vale lembrar como um espírito movido por intenções autoritárias torna o dogma uma ocasião para um modo de pensar fechado no simples anseio por repetição, o que enfraquece o espírito originador da verdade, transmutando-se em ideologia, empobrecendo seu escopo, abandonando a possibilidade de estruturar-se em teologia sistemática.

Os clássicos existem nas tradições religiosas não para serem repetidos, mas interpretados em seus sentidos focais precípuos: “Na verdade, teologias fundamentalistas e autoritárias, se propriamente consideradas, de forma alguma são teologias.”, completa Tracy (2006, p. 136). Em concordância, Stackhouse afirma:

Uma teologia pública [...] difere daquelas formas de fideísmo que afirmam crenças supostamente universais e absolutas com base em uma suposta infalibilidade das escrituras de uma ou outra tradição, ou com base em qualquer fundamentalismo materialista ou metafísico humanista que nega a possibilidade de que a transcendência poderia ou deveria ser esse recurso na vida ou no pensamento. Todos estes ganharam influência nos últimos séculos, embora seja difícil compreender como uma convicção intensa poderia formar ou guiar uma sociedade ou civilização sem ter um argumento sobre por que deveria ser acreditada, ou como uma visão cientificista pode ser honestamente sustentada sem reconhecer que vivemos num mundo onde o significado, a verdade, a justiça e a beleza transcendem o que pode ser explicado pela causa material ou pelo consenso comum. Com o tempo, estes simplesmente não representam qualquer promessa de compreender ou orientar as dinâmicas e estruturas da globalização (2007, p. 78, tradução nossa).

A interseção entre fé, cultura e criatividade¹³ em correlação com os conceitos de analogia, metáfora e clássicos são essenciais para a compreensão da experiência religiosa. A experiência religiosa não pode ter sua importância relegada em nenhuma realidade social ou acadêmica, pois ela é pública por excelência, mesmo em conjunturas, diga-se, de “catacumbas”.¹⁴

¹³ A ideia de criatividade pode ser inserida aqui como uma chave de leitura importante para admitir, no presente, o alegorismo excessivo empregado por Antônio, em seus sermões.

¹⁴ Catacumbas, ou seja, lugares em que a perseguição religiosa almeja impor, substituindo a religião que se desenvolveu “organicamente” por uma religião estatal como forma de controle da manifestação de fé popular, que nada mais é do que recurso artificial para reprimir a liberdade e fazer o controle das mentes, banindo, assim, a criatividade e a crítica. Onde a liberdade é suprimida a criatividade é mecanizada e a verdade é relativizada. Nesse

Fé e cultura são dois conceitos muito explorados no âmbito da reflexão acadêmica. São duas dimensões sociais que ora se complementam, ora se chocam, ora se fundem, com nenhuma possibilidade de cisão completa. Aqui não será dado espaço a conceituação de fé e cultura, mas será considerada de forma subjacente seus aspectos fundamentais, pois o intuito é explanar a respeito da intersecção de ambas com o tema da criatividade a qual serve a teoria da imaginação analógica, de Tracy.

A convergência desses três temas aqui, tendo em conta o que abordamos anteriormente, aparece como resultado da compreensão de certa inquietação presente no conjunto social da modernidade, que cultiva os temas da inovação, da inventividade, da renovação, da quebra de paradigmas, entre outros semelhantes, como um recurso de instigação mental.

A experiência religiosa, para produzir conhecimento a partir do sentido e do significado no âmbito da criatividade, pode ser entendida como a promotora da liberdade. Na compreensão concreta do que possibilita a contribuição da fundamentação da imaginação analógica, com a capacidade teórica de promover maior relevância ao pensamento teológico, hoje, sem dúvida, é a inserção no espaço público das temáticas da ética, da cidadania e da justiça para fomentar a ideia da liberdade criativa, a partir da teologia. Encontramos uma contribuição, muito significativa, nos estudos de Orlando Todisco, pensador e professor italiano, que afirma, em consonância teórica com Tracy:

Deseja-se [no capítulo da obra] funcionalizar todos os poderes em direção à liberdade criativa, tanto reinterpretando a tradição como um resumo da liberdade do que eles pensaram e fizeram antes de nós [...], quanto testemunhando seu próprio surgimento com uma contribuição de expansão e de qualificação do ser. A hipótese que pretendemos reiterar consiste na recuperação da tradição como espaço de liberdade daquilo que nos precedeu, e na abertura de novos caminhos – é o sentido da própria emergência do nada para o ser (2010, p. 498, tradução nossa).

Todisco elabora sua reflexão, tendo em vista a perspectiva do voluntarismo franciscano, presente na Escola de pensamento ligada aos filósofos da Ordem, na Idade Média, em diálogo com a modernidade globalizada, subjetivista e racionalista. Ele é um proeminente estudioso europeu que se dedica com afinco ao diálogo da sua tradição cristã-franciscana com o tempo presente, realizando, sem esta intenção, mas com sucesso, um tipo de teologia pública na atualidade, que busca na tradição aspectos relevantes para compreender ou propor perspectivas

sentido, a criatividade serve apenas para a produção, servindo a interesses econômicos, pois a verdade – isto é, a ideia de verdade – como manifestação do espírito, se torna meio de alta periculosidade e precisa ser “filtrada” pelos ditos “iluminados do sistema”. Mais grave do que se servir da religião para um projeto político é transformar um projeto político em religião!

para a realidade. A reflexão que ele construiu será aprofundada à frente, na seção referente ao pensamento franciscano.

Buscou-se compreender a importância da imaginação analógica como base teórica para entender o mundo que está em renovação contínua. Entender que a religião existe engajada em um mundo em constante transformação nos ajuda a explicar a convergência entre religião, política e espaço público, de modo muito particular na atualidade, na cultura do pluralismo, para fazer avançar o tema do bem comum como via fundamental.

A liberdade criativa é aquela que tem a sua origem na liberdade mesma entendida como a verdade criacional essencial do ser humano, como atestado no livro do Gênesis, e tem a verdade como sua serva, sendo o bem a alma da verdade.

2.4 A CONSCIÊNCIA MÍSTICA E A ESFERA PÚBLICA: A EMERGÊNCIA DA *PUBLICNESS* TRÊS

Ernst Conradie, especialista na obra de David Tracy, com doutorado dedicado ao estudo do pensamento do teólogo americano, faz a seguinte afirmação:

David Gibson (2010) identifica uma mudança na obra de Tracy, da imaginação analógica para uma ênfase no silêncio dos místicos e no silêncio provocado pelo sofrimento horrível: Através da sua exploração do sofrimento, Tracy passou a concentrar-se menos na “imaginação analógica” dos seus inícios de sua carreira do que na inacessibilidade de Deus. Da incompreensibilidade do Deus de Jó e dos momentos apofáticos de místicos como o monge Dionísio do século VI, ao terror do Deus Oculto de Martinho Lutero, Tracy é fascinado pelo silêncio de Deus. Cada vez mais, o homem famoso pelas formulações teológicas complexas explora o limite místico em que as palavras falham (2021, p. 10, tradução nossa).

Em seu artigo intitulado “A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público”, traduzido e publicado no Brasil em 2012, pela Revista Perspectiva Teológica (jan/abr, p. 29-51), David Tracy colabora significativamente com o debate a respeito da inserção e relevância da religião no discurso público pós-moderno e a sua contribuição ao debate a respeito da razão em tempos de revolução científica, no último século.

Na *Publicness* Um, o teólogo americano discorre sobre a investigação racional como debate no sentido de análise lógica e dialética: “Participar de uma investigação é providenciar razões para as afirmações que alguém faz” (2012, p. 30). O próprio esforço para dar as razões em um debate já o torna aberto e público, ou seja, por ser investigação em afirmações e evidências a serem apresentadas como fundamentos.

Na ideia de *Publicness* Dois, o diálogo com os clássicos é válida conversação inteligível, verdadeira, certa e igualitária, geradora de comunicação a partir da tradição. Para inserir a religião no debate público, o diálogo com os clássicos é imperativo. Para além do testemunho que não almeja uma razão pública, Tracy (2012, p. 35) entende que “tal entrada na esfera pública da religião baseada na razão pública pode acontecer por meio de debates (*‘Publicness Um’*) ou através do diálogo com os grandes clássicos [...]”. Tracy acredita que os clássicos, de modo particular os religiosos, oferecem contribuições a temas de relevância fundamental, como o amor e a justiça, estes, por sua vez, heranças deixadas pela concepção judaico-cristã, que comprovam a relevância da religião no debate público.

A religião privatizada, ou seja, relegada a uma dimensão apenas particular, sem voz pública, no contexto da pós-modernidade, se torna uma perversão da realidade, do sentido de conhecimento em si mesmo, pelo fato de que a exclusão da forma de encarar a realidade a partir da consciência religiosa demanda uma negação da própria verdade de que a compreensão não está restrita à ciência e que ela pode ser desenvolvida pela inteligência religiosa, e vice-versa.

O problema mesmo, que nos interessa no conjunto desta dissertação, é a ocorrência de uma razão tecnificada, fruto da religião privatizada, como assegura Tracy (2012, p. 36): “Talvez a religião – quando aparece na esfera pública – possa não apenas enriquecer a discussão pública sobre os fins [...], mas também [...] ajudar a própria esfera pública para que ela mesma resista à contínua colonização tecnocrômica.”

A conversação com os clássicos (recuperação/suspeita/crítica), a hermenêutica dos textos, eventos, pessoas, símbolos, ritos, doutrinas, narrativas, etc., disponibilizam o acesso à verdade entendida como desvelamento-transformação (Tracy, 2012, p. 37). Esclarece o autor (2012, p. 38): “A chave para a conversação com qualquer clássico não está nem no texto, nem no intérprete, mas no movimento de vai-e-vem entre eles”, ou seja, na condução da pergunta e da resposta que podem alcançar distâncias que não se almejava no início do diálogo. Ernst Conradie intitula esse fator, em Tracy, como “um compromisso com a conversa”, e explica: “Tracy optou pela metáfora da conversa [...] e estendeu isso ao diálogo inter-religioso em *Diálogo com o Outro*” (2021, p. 4, tradução nossa).

Esse movimento sugere a dinâmica da compreensão-explicação-compreensão, que consiste na argumentação possível de contar com as interrupções ou rupturas naturais do caminho hermenêutico, causados pela pluralidade radical e as ambiguidades sociais e religiosas (Conradie, 2021, p. 9). Tais interrupções indispensáveis consistem nos debates, teorias ou explicações/argumentações necessárias para aprofundar a compreensão (Tracy, 2012, p. 42).

Essa é a primeira crítica a Gadamer, elencada por Tracy em seu artigo, desenvolvida ao longo de “A Imaginação Analógica”. Conradie explica assim:

Para Tracy a interrupção mais severa é o confronto com o Impossível, o Infinito, o Incompreensível, incluindo a impossibilidade da justiça e do amor. Neste ponto sagrado, reconhece agora, o diálogo atinge e reconhece os seus próprios limites, onde os parceiros do diálogo se encontram “além do diálogo” (2021, p. 5, tradução nossa).

A investigação que produz uma reflexão crítica, assim sendo, está centrada nessa conversação e comprometimento com os clássicos, que produz, por sua vez, os efeitos públicos, a partir da particularidade de sua origem, com pretensão de verdade e digno de atenção: “Santos, místicos, profetas, sábios podem passar à esfera pública e fornecer novos recursos para a nossa busca comum de valores. Os clássicos apelam primeiro à imaginação, não ao argumento ou à preferência.” (Tracy, 2012, p. 38). Esses são os que, nas palavras de Tracy, perturbam nossas pré-compreensões com os questionamentos necessários para a produção do sentido e da verdade requeridos na investigação e, ignorá-los,

É empobrecer a esfera pública. Por que pensadores religiosos deveriam ignorar – como recurso público – os mais ricos aspectos de uma tradição (por exemplo, as narrativas escatológicas, o profeta, os santos, os místicos)? Aprender a discernir – interpretar – esses recursos e disponibilizá-los para a esfera pública é tarefa altamente necessária (Tracy, 2012, p. 43).

Enfim, entramos na dimensão da *Publicness* Três a qual Tracy nomeia como “recursos para além dos limites da razão”. Na seção introdutória desta pesquisa, foi apresentada uma parte da fala de David Tracy em sua palestra na Conferência que homenageou Bernard McGinn, teólogo americano que se dedica ao estudo da história e teologia da espiritualidade e da mística e a inteira tradição espiritual do Ocidente. As obras de McGinn foram traduzidas para o português, no Brasil. A homenagem foi, para Tracy, ensejo para refletir a respeito do elemento místico que, conforme resume o redator na descrição do vídeo no canal da Oblate School of Theology, na plataforma de vídeos YouTube,

Afeta todos os três principais tipos de teologia: fundamental, sistemática e prática. A noção crucial de razão da teologia fundamental é aprofundada [na palestra] pela contemplação mística e pela apófase. A nomeação de Deus pela teologia sistemática como Amor Trinitário Infinito é aprofundada por um misticismo do infinito, amor e Trindade. A teologia prática é fortalecida pela atenção explícita ao caráter profético-místico (2018, tradução nossa).

O elemento místico do qual aborda Tracy é apresentado como caminho argumentativo para corrigir os excessos da razão científica pós-moderna fundada com a revolução científica e

aprofundada a partir do avanço da filosofia de Descartes e os efeitos da interpretação de seu pensamento. A partir da noção mcginniana de consciência mística, conforme apresentada por Tracy, em sua explanação, defende que a contemplação mística desperta a mente para a sabedoria e promove formas intelectuais e metafísicas de contemplação. A contemplação mística é acompanhada, muitas vezes, por um choque numinoso, fascinante e, às vezes, aterrorizante, sendo mais intuitiva e receptiva, possível para a vida cotidiana. Para Tracy, a consciência mística não se configura, apenas, como uma experiência interior, mas é também filosófica e teologicamente uma experiência objetiva. Na concepção apresentada por Tracy, pode-se entender que, a dimensão apofática aperfeiçoa a dimensão catafática, na contramão do que uma posição de fundo iluminista poderia defender.

No artigo que aqui está sendo analisado, escrito por Tracy, a *Publicness* Três tem o valor de trazer ao discurso público a relevância de considerar as “realidades para além dos limites da razão (por exemplo, o Incompreensível, a Revelação/fé, o Inefável). A terceira forma de *publicness* baseia-se num paradoxo: a esfera pública necessita da ajuda das realidades além da razão pública.” (2012, p. 44). A *Publicness* Três dá ao conjunto da sociedade o equilíbrio que não permite descaracterizar a esfera política de suas responsabilidades com a coisa pública como um todo e não avance nas dimensões da esfera religiosa. O referente à religião também é real. Caso contrário, o totalitarismo, seja político ou religioso, será a forma de condução das realidades sociais, o que tolhe a liberdade individual e comunitária, contra os preceitos dos direitos humanos. A teologia pública, nesse sentido, na esteira do que se refletiu nesta seção, aparece como um bastião da sociedade para garantir, através da reflexão teológica, a dignidade humana acima de tudo, que inicia com o direito antropológico fundamental da liberdade.

A *Publicness* Três é uma proposta que avança os parâmetros de compreensão das duas outras *Publicness*, ao ajudar, com o recurso das tradições religiosas, pela razão contemplativo-meditativa da dimensão místico-profética, a esfera pública. Ao propor uma compreensão que está além da razão pública, delinea os seus limites, ou seja, aponta os “lugares” onde a razão não consegue chegar no âmbito da inteligência e da existência,

Porque essas realidades além-dos-limites-da-razão incluem movimentos de “excesso” (sabedoria mística como distinta do conhecimento comum) e movimentos de demandas “excessivas” e ético-politicamente perturbadoras (demandas proféticas, escatológicas, extraordinárias, exigências de interrupção) [...] Como Kant argumentou, reconhecer os limites da razão é uma das maiores conquistas da razão (Tracy, 2012, p. 46).

A seção, nesta dissertação, que tratará do pensamento franciscano, traz uma perspectiva histórica, a partir da Escola Franciscana, a respeito da reflexão sobre os limites da razão. Aquela

seção completará ou aprofundará a argumentação da *Publicness* Três de maneira filosófica e teológica, apresentando noções que trarão luzes para a compreensão da razão a partir de uma tradição cristã de muita relevância, a franciscana.

No artigo, Tracy discorre sobre a *fides fiducialis* que conduz à *epéktasis*. Isso significa apreender a fé como um “novo conhecimento, não apenas de novas crenças cognitivas, mas também de um novo fundamento para o conhecimento – um fundamento de confiança radical.” (2012, p. 47). Tal fundamento para o conhecimento, dessa forma, conduz para a união mística com Deus, conforme explica Maria Freire da Silva: “Face à ontologia do Mistério, o ser humano não se detém no alargamento de suas capacidades racionais e seu jogo de linguagens, mas abre-se à via mística. Este é um salto kenótico” (2019, p. 204). Este “salto kenótico” consiste em uma abertura da pessoa que vive “um processo de orientação para o infinito na esperança de um poslúdio escatológico, como uma obra de arte capaz de dizer o indizível” (2019, p. 204) para além da razão (Tracy, 2012, p. 47). Em mais uma oportunidade é possível contemplar a noção de que a apófase pode aprimorar a catáfase.

O efeito místico não provoca exclusivamente a dimensão transcendental no humano, como forma de êxtase espiritual, mas dimensiona a compreensão para além de si mesma, isto é, abre a consciência para ver aspectos “invisíveis” capazes de transfigurar o real muito deprimido da esfera pública de nossa sociedade (Tracy, 2012, p. 50). Será possível desenvolver essa noção na última seção dessa dissertação, na medida em que a reflexão se aproximar da análise do tema da liberdade, na obra antoniana.

Na concepção da *Publicness* Três, o conhecimento místico-profético deve operar na esfera pública “[...] não como resultado de um debate racional (*‘Publicness Um’*), nem apenas como um clássico cultural-religioso (*‘Publicness Dois’*)” (Tracy, 2012, p. 47). Deve visar uma ação concreta na nomeação dos eventos da realidade dos seres humanos a partir de um pensamento meditativo para além dos limites da razão, “operando dialético-argumentativamente na *‘Publicness Um’*, ou hermeneuticamente, na *‘Publicness Dois’*” de forma hermeneuticamente fragmentária ou, nos termos de Tracy, *frag-eventing* (Tracy, 2012, p. 47). Este neologismo, em Tracy, refere-se ao sentido de eventos fragmentários e fragmentadores.

Sua tese pode ser resumida assim: “*Frag-events...* quebram ou fragmentam negativamente todas as totalidades, mesmo que estejam positivamente abertas ao Infinito”. Os sistemas de totalidade apagam o fragmento, tornando-o parte de uma arquitetura conceitual mais ampla e, assim, domam a sua imagem potencialmente explosiva. Isso ocorre porque os *frag-events* demandam atenção ao Outro, ao diferente, especialmente ao outro marginal (Conradie, 2021, p. 6, grifo e tradução nossos).

Esses eventos fragmentadores são explicados por Conradie a partir de um ensaio publicado por Tracy em 2000, no qual ele coloca em discussão tais “[...] ‘formas fragmentadoras’ clássicas, como a teologia da cruz (que reconhece a horrível ocultação de Deus na cruz) e a teologia apofática (que reconhece a incompreensibilidade de Deus e fragmenta qualquer sistema de totalidade intelectual)” (Conradie, 2021, p. 5, tradução nossa). Tracy admite que, na era pós-moderna, tais formas fragmentárias se transmutam em uma tentativa de resistência às investidas modernas de totalização ou fechamento de sistemas (Conradie, 2021, p. 5). Em Tracy, os fragmentos, “despedaçam todas as totalidades e sistemas fechados opressivos, abrindo-os para a diferença e a alteridade, para o ‘liminar Infinito’, para serem portadores do infinito” (Conradie, 2021, p. 5, tradução nossa).

Tracy esclarece que essa forma de pensar não é antidialógico ou antirracional, mas tem o objetivo de dar a conhecer “[...] o pensamento da realidade presente-ausente do Incompreensível, do Impossível, do Inefável em nosso meio [...]” (2012, p. 48). O debate sobre os limites da razão dialética e dialógica se dá no contraste com as formas de pensamento contemplativo da Antiguidade, os quais trazidos à tona por Tracy são o neoplatônico, os rabinos do Talmude Babilônico e os teólogos cristãos nicenos (2012, p. 48).

Tal debate promove o deslocamento de acento para níveis de controvérsias em que, o modo de pensar para além dos limites da razão analítica moderna, estabelece outra experiência da realidade: uma experiência místico-profética tem a capacidade de atingir a consciência imagética pessoal revelando os limites da razão no confronto com uma tradição religiosa dentro da pluralidade de interpretações e cosmovisões.

3 FERNANDO DE BULHÕES OU FERNANDO MARTINS?: APRECIACÃO CRÍTICA DO CONTEXTO E AMBIENTE TEOLÓGICO PRÉ-FRANCISCANO DE ANTÔNIO DE LISBOA/PÁDUA

O objetivo desta seção é seguir os rastros das fontes e das influências que fundamentaram e caracterizaram o pensamento e a obra do doutor da Igreja, Santo Antônio de Lisboa/Pádua. Será estudado, em linhas gerais, alguns aspectos do contexto e o ambiente eclesial em que viveu Santo Antônio, de modo a dar especial atenção à formação intelectual e teológica no seu tempo. Não será traçada uma biografia de Santo Antônio, pois já há em demasia, e muito menos nos lançar à empresa impossível aqui de estabelecer uma análise da época medieval, mas vamos selecionar aspectos que podem nos fornecer, de forma genérica, certa reserva de sentido possível na mente do nosso autor.

O método bibliográfico utilizado nesta seção ajudará a entender a situação teológica de Antônio, que fez culminar em seus sermões. Para tanto, conhecer o seu ambiente educacional seja familiar seja acadêmico, ainda que envolva contexto preliminar ao seu aprofundamento nas ciências teológicas e afins, é um percurso necessário, cujo objetivo central ressalta as relevâncias influenciadoras do pensamento do cônego regular Fernando de Bulhões. Por ora, utilizaremos o sobrenome “Bulhões” com o intuito de tornar patente o período pré-franciscano do autor pesquisado. Existe acentuada controvérsia a respeito desse sobrenome. A introdução desse sobrenome/apelido, anseia situá-lo dentro da tradição que faz remontar sua genealogia a um parentesco com o comandante geral da primeira cruzada, Godofredo de Bulhões, morto no ano 1100 d.C. (Hardick, 1991, p. 13). Contudo, o antonionista Henrique Rema atesta que não tem credibilidade essa hipótese (2017, p. 404, nota 6), sendo o maior indício de acerto chamá-lo Fernando Martins (Meirinhos, 2007, p. 75). Temos consciência da controvérsia concernente ao sobrenome dado a Fernando, conquanto, sabemos que essas realidades incongruentes são também passíveis de consideração, a fim de entender o *volksgeist* de uma época.

Dessa forma, será tratado da abordagem bíblica medieval e, conjuntamente com a patrística – que têm como amplo atributo ser comentário bíblico por excelência (Araújo; Correia, 2021, p. 104) – associando com um breve estudo da teologia escolástica como um referencial medieval para a pregação, a fim de fechar, por ora, um círculo em torno do pensamento antoniano preliminar à sua incorporação à Ordem dos Frades Menores.

O meio filosófico e teológico do teólogo Antônio foi de grande efervescência intelectual e política, como sabemos. De tal modo, se pode situá-lo publicamente em tudo isso, nesse primeiro momento de sua vida? Quer-se chegar, ao final desta dissertação, à relevância de seu pensamento para a atualidade, mas como ele recebeu os aspectos relevantes de seu tempo que o fez se tornar um clássico para nós hoje?

Sua formação inicial lhe concedeu ampla visão das situações gerais que lhe envolviam? Sabemos que a difusão das informações e do conhecimento medieval se dava de forma muito mais lenta, mas era acessível àqueles que estavam no meio dos grupos dedicados ao ensino seja como receptor ou agente do saber.

3.1 O AMBIENTE DA EDUCAÇÃO FAMILIAR DE FERNANDO DE BULHÕES

O contexto da Idade Média descortina-se como um período longínquo, contudo, esse tempo histórico continua, de certo modo, presente na *mens* atual naquilo que os agentes sociais produziram de mais relevante, ou seja, organização dos estudos de forma disciplinar e sistemática nas universidades, a criação da noção de cidade, nação e Estado, entre tantos outros empreendimentos (Le Goff, 2013, p. 11). Chenu afirma que o século XIII é a “[...] idade reflexo já de uma razão e de uma fé adultas, quando precisamente o homem adulto será definido pelo retorno sobre si (consciência) tornado o eixo e o critério da moralidade” (2006, p. 14). Basta ter presente que são desse tempo as famosas Sumas Teológicas de diversos expoentes nas universidades. Produzir uma suma constituía grande contribuição para a estrutura do saber e a transmissão de conhecimentos.

A Idade Média comumente está cronologicamente situada entre os anos aproximados de 800 a 1300 d.C. Ainda há os historiadores que antecipam para os anos 400 d.C. e alongam para 1500 d.C., conforme argumenta Franco Pierini (1997, p. 6), que é o período entre a decadência do Império Romano e o início da Expansão europeia (Carvalho, 2020, p. 15)¹⁵.

¹⁵ Carvalho simplifica tudo dividindo esse período entre um evento e outro definindo como Baixa Idade Média (desde a queda do Império Romano do Ocidente até às transformações do século XI) e Alta Idade Média (do século XI à grande Expansão europeia). Contudo, o período entre a decadência do Império Romano e o início da Expansão Europeia é marcado por uma série de eventos históricos significativos que moldaram a Europa e o mundo em geral. Pode ser subdividida em diferentes períodos. Período das Migrações (c. 375-568): Após a decadência do Império Romano no Ocidente, houve uma grande migração de grupos bárbaros, como visigodos, vândalos, hunos e ostrogodos, que invadiram e se estabeleceram nas terras do antigo Império Romano. Isso levou à desintegração da autoridade romana na Europa Ocidental. Reinos Bárbaros (c. 500-800): Durante esse período, os reinos germânicos estabeleceram-se na Europa Ocidental, e a Igreja Cristã desempenhou um papel crescente na manutenção da ordem e na disseminação da fé. Carolíngios (c. 800-888): O Império Carolíngio, liderado por Carlos Magno, surgiu como um poder centralizador significativo na Europa Ocidental. Isso representou uma tentativa de

Quase todos os medievalistas escalonam esse período em Alta (primeiros séculos) e Baixa (auge e derrocada) Idade Média. Variam as escalas de anos de acordo com os acentos que cada autor possa dar a sua teoria histórica e fatos fundantes e culminantes de cada época. Mas, em geral, distingue-se esse tempo como o auge da cristandade européia.

Bernard McGinn afirma – na introdução de sua obra sobre a Idade Média, que estuda o período de 1200 a 1350 – e garante que “poucas coisas no estudo da história são tão enganosas como a periodização [...] Muito depende da perspectiva apresentada pelo pesquisador, como também da questão tratada e do tipo de prova alegada.” (2018, p. 15). O que é destacável do mesmo autor é a relevância que ele dá a este período de 1200 como uma “nova etapa na história da mística cristã”, o qual McGinn garante ser o “florescimento da mística”, ou seja, seu desenvolvimento, desde os cistercienses (linguagem mística amorosa) e os vitorinos (escolástica e o exercício da *contemplatio*), a partir dos Santos Padres (2018, p. 15-16). Este é o período no qual nasceu e viveu Antônio.

O tempo da Idade Media foi de expressiva efervescência no que diz respeito a incursões colonizadoras, com deslocamentos de povos que trouxeram novas configurações sociais e associações que incluíam interesses, os mais difusos possíveis: saques, colonizações, fuga etc. A Idade Média toma conhecimento de uma nova geo-política européia de substancial alteração cultural, com fervorosas movimentações missionárias dos cristãos, com grande destaque para as cruzadas que são “uma mistura de peregrinação, ação militar, e iniciativa comercial” (Pierini, 1997, p. 87) em direção à Terra Santa, o que fez desenvolver a tecnologia de guerra e juntar ao conhecimento científico determinadas concepções capazes de fazer emergir com notoriedade os meios universitários. É, em resumo, uma época de acentuado dinamismo e movimentação, que faz alimentar as mentes com aventuras e histórias de heróis corajosos na literatura geral.

McGinn, sobre o cristianismo, de modo particular, reflete sobre a sua expansão inicial para os centros urbanos do Antigo Império Romano e sua adaptação posterior aos contextos

restaurar um império unificado na tradição romana. Alta Idade Média (c. 900-1300): Durante este período, houve um renascimento cultural e econômico na Europa, com o crescimento de cidades, a expansão do comércio e a influência crescente da Igreja Católica na sociedade e na política. Baixa Idade Média (c. 1300-1500): A Baixa Idade Média viu mudanças significativas, como a Peste Negra, que dizimou a população, a Guerra dos Cem Anos entre França e Inglaterra, e o início do Renascimento, que trouxe uma nova ênfase na cultura, arte e conhecimento. Renascimento (c. 14º-17º séculos): O Renascimento marcou o fim da Idade Média e o início da era moderna. Foi um período de renovação cultural, científica e artística, com o interesse renovado nas obras da antiguidade clássica e o início das explorações europeias. O início da Expansão Europeia, que é frequentemente associado à viagem de Cristóvão Colombo em 1492, marcou uma nova era de exploração, conquista e colonização em todo o mundo, incluindo as Américas, África, Ásia e Oceania. Esse período de expansão europeia desempenhou um papel crucial na formação do mundo moderno e nas relações globais, estendendo-se além das fronteiras da Europa e moldando o curso da história global.

desurbanizados do início da Idade Média, o que influenciou, claramente, a piedade e a prática cristã, pois o monaquismo beneditino se adaptou muito bem nesse ambiente rural e à estrutura feudal. Contudo,

No começo do século XIII, o cristianismo ocidental foi confrontado com a necessidade de ‘reurbanizar’. Isto é, de criar respostas religiosas adequadas, tanto institucionais como espirituais, para responder às necessidades de uma sociedade que rapidamente mudava e se urbanizava (McGinn, 2018, p. 17).

Em breves linhas, o objetivo primeiro, nesta seção, é lançar um olhar sobre a educação familiar de Antônio, com suas particularidades, ainda que, será averiguado, pode ter sido superada, aprimorada ou esquecida em sua argumentação, entretanto, é constitutiva de sua estrutura mental.

Lisboa, “confins do mundo” (Gamboso, 2004, p. 7), “situada nos limites extremos do mundo” (Vida Primeira, 2017, p. 35), cidade fortificada contra as invasões, não era ainda a capital, contudo, lutava para se ver livre da ocupação muçulmana. Essa é a cidade de nascimento de Fernando. Seus pais, Martinho e Maria, têm a história completamente desconhecida até hoje. Supõe-se que Martinho tenha sido um cruzado que permaneceu em Lisboa, vindo da Alemanha ou França para defender a cidade da invasão maometana, tendo, assim, recebido grandes benefícios da coroa, tornando-se parte da nobreza senhorial portuguesa (Hardick, 1991, p. 13). De acordo com as informações disponíveis, eles conseguiram transmitir com habilidade os princípios da vida cristã ao filho, agindo como catequistas bem instruídos na doutrina dos cristãos comuns. No entanto, eram também notáveis na sociedade devido às suas posses e ao acesso a recursos significativos.

A vida abastada da família pode ser comprovada pelo fato de o filho santo ter recebido uma educação acadêmica inicial pela escola urbana de Lisboa. McGinn (2018, p. 18), ao tratar do crescente número de leigos que se tornam leitores, afirma que “certamente a aristocracia e a alta burguesia lideravam as estatísticas [da porcentagem da população letrada] (sobretudo a classe profissional, entre esses últimos, tais como advogados, clérigos, escrivães e comerciantes)”. McGinn completa, na página seguinte, afirmando que essa nova classe de letrados se tornou fundamento necessário para fazer emergir aquilo que ficou conhecido como teologia em vernáculo, ou seja, mais acessível a um grupo mais amplo de pessoas.

Assim como de Antônio existem hoje as lendas para demonstrar sua santidade, naquele período se contava às crianças as lendas das vidas dos grandes santos, tal como os contos de fadas, mas também as narrativas das sagas dos viajantes. Antônio ouvira essas es(his)tórias com grande gosto e, até que ponto teriam influenciado em sua fé e pregação de estudioso na ciência

teológica, não se sabe. No entanto, pode-se fazer um exercício de aproximação das grandes linhas mentais que produziram as lendas em sua memória afetiva e na consciência de suas análises sistemáticas.

Devido a pouca informação sobre as condições da educação familiar no interno da casa do santo, primeiramente será sondada a situação geral de uma família em Portugal naqueles tempos.

O historiador português Sérgio Luís de Carvalho (2020, p. 221) ressalta que a sociedade medieval “[...] é uma sociedade assaz estruturada e ‘arrumada’, na qual há um lugar para cada coisa e cada coisa tem um lugar [...]”. A própria estrutura física da casa medieval portuguesa trazia as marcas da herança romana ou muçulmana, sendo muito comum a casa de taipa, marca dos árabes (Carvalho, 2020, p. 223). A ideia de uma família, especialmente a voltada para valores cristãos, baseados em uma estrutura organizada e segura, não exclui, porém, no sentido geral, historiadores diversos de atestarem a heterogeneidade de configurações familiares, não muito diferente de como é hoje, pois as vicissitudes humanas se repetem em toda a história humana:

Por vezes, sobretudo no caso de amores contrariados, verificavam-se os casamentos ‘a furto’, em que o matrimônio se fazia de forma clandestina ou quando a noiva era raptada – embora fosse conivente – e o consórcio se fazia em seguida por um clérigo complacente (Carvalho, 2020, p. 267).

Ao filho que nascesse de um casal e viesse a sobreviver – a imortalidade infantil era muito alta naqueles períodos – era educado no princípio da hierarquia o que era refletido da organização social estratificada e arrumada (Carvalho, 2020, p. 45). A sociedade portuguesa, também organizada em um sistema tripartido, ou seja, clero (*oratores*), nobreza (*bellatores*) e povo (*laboratores*), trazia para dentro da casa essa noção que formava a *mens* de todos os seus membros, a começar das crianças. Não era por qualquer motivo que o sonho do cavaleirismo era constantemente normal na infância de um menino medieval, não diferente o português, pois também fazia ascender à condição da nobreza aqueles valentes guerreiros que sobrevivessem à dura luta pela pátria.

Portugal se tornara independente onze anos antes do nascimento de Antônio, a partir da Bula papal de 1179, depois das significativas vitórias de conquista do Condado Portucalense. Era efervescente, ainda, o espírito de pertença ao povo que se transmitia dentro de uma família, devido a maior incidência de honra religiosa contra os muçulmanos invasores.

A formação familiar no contexto medieval português se dava em um mundo “temeroso e duro”, como afirma Carvalho (2020, p. 110). As incertezas advinham de todos os lados, seja

da natureza seja das situações sócio-político-religiosas. A conjuntura de fragilidade, que ia desde com as construções prediais ou plantações diante dos tormentos naturais (tempestades, secas, terremotos, entre outros fatores), passava pelas instabilidades e animosidades de governos civis e eclesiásticos e encontrava seu cume nas doenças e pestes que costumeiramente assolavam as regiões diversas medievais, principalmente as urbanas, como a de Lisboa. Todo esse estado de coisas estava presente na formação psico-social das crianças dentro da casa.

Contudo, mais ao Sul de Portugal, onde se encontra Lisboa, a terra natal, localidade de Antônio, por sua natureza portuária, se cultivava uma mentalidade com características mais urbanas, se desvinculando da habitual “imagética campesina ligada às forças naturais, o que gerou uma concepção mais objetiva da natureza” (Carvalho, 2020, p. 150), e que é tradicionalmente cultivada desde o Norte, em que se dá a origem do povo lusitano. Isso parece refletir em uma abordagem mais racional da natureza, que costuma aparecer como acentuada característica nos sermões antonianos, também fruto do ambiente urbano acostumado a intervir no natural.

Mas não era apenas a família a única a educar. Também as igrejas, a forma da construção até sua arte interna, eram como “livros de pedra”: “[...] As lições, os avisos, as histórias exemplares, as recomendações e os conselhos estão lá” (Carvalho, 2020, p. 153). Na igreja, na Missa, a pregação também instruía sobre as realidades sobrenaturais perigosas e salvadoras. Junto às escolas paroquiais se recebia as instruções das letras, como veremos mais à frente.

A *Legenda Assidua*, primeira biografia escrita sobre o Santo para sua canonização em 1232, afirma que Antônio passou “serenamente em família os anos da infância” completando “os 15 anos, mais ou menos, em percurso feliz” (Vida Primeira, 2017, p. 35)¹⁶. O que seria, segundo o autor da Legenda, um percurso feliz? Quiçá, outra Legenda, a *Rigaldina*, composta por Frei João Rigauldi (2017, p. 275) entre 1298 e 1317, explique: “Este menino foi instruído nas Sagradas Escrituras na igreja da Virgem bendita [...] Assim o menino Fernando teve a Mãe de Deus como incomparável mestra dos seus primeiros dias”.

Sendo a devoção mariana fortemente acentuada pela família, foram inseridos em sua biografia os traços de uma futura mariologia medieval em sua obra, averiguável em seus sermões, e que fizeram, até mesmo, remontar a data do seu nascimento a 15 de agosto, festa da Assunção de Maria. A referida Legenda atesta ainda, sobre sua infância:

¹⁶ O escopo das legendas é a edificação religiosa sem pretensões críticas ou científicas, isto é, preocupações modernas. Há pouca ocupação com o que diz respeito da facticidade, mas não há ausência de sinceridade e devoção, sendo, assim, desaconselhável a possibilidade de não incluir na reflexão teológica a viabilidade de acesso a essas informações.

Na verdade, sugerindo-lhe a brevidade enganadora do mundo coisas apazíveis, Fernando não afrouxou as rédeas da concupiscência. Vivendo uma vida célibe e procurando agradar só a Deus, esforçava-se cuidadosamente por realizar em si a palavra do Sábio: *‘Eu era um menino de bom [sic] natural, que recebeu em sorte uma alma recta; e, como era bom, cheguei a ter um corpo imaculado’* (Rigaudi, 2017, p. 275).

Como afirmado acima, sobre a completa despreocupação das legendas com a facticidade dos fatos, esta informação rigaldina traz a preocupação dos autores em atrelar a vida dos santos a algum texto da Sagrada Escritura. Antônio tinha presente isso em sua consciência memorial por ouvir es(his)tórias diversas de santos, de tal forma que encaminhou seu futuro intelectual baseado em profundo conhecimento das Sagradas Palavras, dessa forma, dedicando-se ao ensino da composição de sermões para os clérigos, nas universidades.

Das biografias presentes nas Fontes Hagiográficas Medievais Antonianas a que se tem acesso, pela Editorial Franciscana de Braga, do conjunto das Fontes Franciscanas de 2017, volume três, a respeito da infância de Antônio, encontra-se poucos dados. Passa-se, aqui, portanto, ao estudo de bibliografia especializada de autores portugueses.

Pacheco destaca que, “integradas no renascimento urbano, dele participando intensamente, reanimam-se as escolas catedrais, acolhendo cada vez maior número de alunos e ensaiando já vias profissionalizantes, através dos estudos jurídicos e médicos” (1986, p. 13). Antônio fora conduzido para os estudos iniciais na escola da catedral¹⁷ de Lisboa¹⁸, após atingir a idade que era exigida para tal: “O ensino aí abrangia o que era em geral costumeiro na época. Era primeiro o *‘trivium’*: gramática, dialética [alguns preferem dialética, para se referir ao modo como se ensinava a lógica] e retórica; e depois, o *‘quadrivium’*: aritmética, astronomia, geometria e música” (Hardick, 1991, p. 15), que são o “conjunto de estudos que antecedia o ingresso na Universidade” (Nougué, 2008, p. 7) na Idade Média. Esse plano de ensino medieval

¹⁷ Garcia-Villoslada (2003, p. 760) explica que as escolas episcopais (denominadas também escolas catedrais ou, ainda, capitulares), lograram maior êxito em relação às escolas monacais no período em que estamos situados historicamente, por conta da abertura daquelas em relação à frequência de leigos em suas salas. A depender do bispo, aconteciam junto às catedrais. As escolas monacais eram restritas aos ingressantes em seus claustros (Cister), com pouca preocupação com a ciência, em Cluny.

¹⁸ Afirma J. F. Marques (2003, p. 603): “O [Concílio] Lateranense III (1179) convocado pelo papa Alexandre III ordena, no canon 18, que cada igreja catedral atribua a um mestre, destinado a ensinar gratuitamente os clérigos dessa igreja e os escolares pobres, um benefício suficiente para a satisfação de suas necessidades, de forma a manter uma via de conhecimento aberta aos estudantes, restabelecendo-se nas outras igrejas ou mosteiros a contribuição já destinada ao mesmo fim.[...] O Concílio de Latrão IV (1215), reunido sob o pontificado de Inocêncio III, [...] ao notar que não era de todo ainda observado o estabelecido no concílio anterior a respeito do mestre-escola, decreta que, não só na igreja catedral como em todas que disponham de recursos suficientes, o superior deve procurar um mestre idóneo, a eleger pelo cabido, para ministrar gratuitamente a clérigos dessas igrejas a gramática e outras disciplinas.”

era também denominado “as sete artes liberais.”¹⁹ As três primeiras artes²⁰ acima devem fazer cumprir o objetivo de entender a natureza e a função da linguagem, isto é, relacionadas ao desenvolvimento da mente; as quatro posteriores²¹ para compreender a natureza e a função dos números, ou melhor, da matéria, como explica Miriam Joseph:

A lógica é a arte de pensar; a gramática, a arte de inventar símbolos e combiná-los para expressar pensamento; e a retórica, a arte de comunicar pensamento de uma mente para outra, ou de adaptar a linguagem à circunstância. A aritmética, ou teoria do número, e a música, uma aplicação da teoria do número (a medição de quantidades discretas em movimento), são as artes da quantidade descontínua ou número. A geometria, ou teoria do espaço, são as artes da quantidade contínua ou extensão (2008, p. 27).

Em tese, são artes que fazem desenvolver, no principiante ao estudo das ciências, a leitura, a escrita e o cálculo, “abrindo o campo” à aquisição do conhecimento²², sendo essas artes mesmas, conhecimento. São ciência e arte conjuntamente, fazendo emergir o sentido mais alto e ilustre do conceito de educação que “é a mais nobre das artes no sentido de que impõe formas (ideias e ideais) não sobre a matéria, como fazem outras artes (por exemplo, a carpintaria e a escultura), mas sobre a mente” (Joseph, 2008, p. 31). As Artes Liberais têm como grande triunfo a aprendizagem em sentido “unitário e orgânico” (Joseph, 2008, p. 31) propiciando desenvolver o conhecimento global da realidade, que atende ao conjunto das classes das coisas para encaminhar nas ciências específicas no medievo: direito (canônico), teologia e a medicina.

De tal modo, assegura Miriam Joseph, no seu livro intitulado *O Trivium*: “A competência no uso da linguagem e a competência em lidar com abstrações, particularmente as quantidades matemáticas, são consideradas como os mais confiáveis índices do calibre intelectual de um estudante” (2008, p. 32). Vê-se que em Antônio, tal calibre foi potente em todos os níveis da mente, que, claramente o tinha de forma natural, mas que foi aprimorada desde a infância. As fontes antonianas unanimemente atestam a capacidade de memória do Santo Doutor, o que denota extrema inteligência e capacidade rápida de reflexão.

¹⁹ Cassiodoro (480 d.C.) foi quem distinguiu as artes do *trivium* e do *quadrivium*. A origem da distinção se deu, na verdade, desde Marciano Capela, por volta do ano 430 d.C. A Cassiodoro cabe o mérito de aplicar toda a erudição à compreensão das Escrituras e à doutrina da Igreja, conjugando a razão e a fé (Reale e Antiseri, 1990, p. 476).

²⁰ *Artes sermocionales*: liam-se Donato e Prisciano, Cícero, Boécio, Porfírio e Aristóteles (Garcia-Villoslada, 2003, p. 761, tradução nossa).

²¹ *Artes reales*: liam-se Boécio, Capella, Higinio, Ptolomeu, Columela, Santo Isidoro (Garcia, 2003, p. 761, tradução nossa).

²² As Sete Artes Liberais concebem o conhecimento no sentido platônico como “parte inerente e intrínseca da estrutura da nossa alma” (Martineau, 2014, p. 7). Sendo que educação (*ex-ducere*) significa transportar para o nível do saber (para fora) o que já sabemos, pois está afixado em nossa alma, o *trivium* e *quadrivium* deveriam cumprir esse dever de fazer a coisa a ser conhecida através do pensamento correto para ser comunicado e transformado em símbolos (escrita) a fim de fazer transparecer de acordo com a verdade (Joseph, 2008, p. 33).

Hardick acrescenta que ao *trivium* e *quadrivium*, nas escolas catedrais como a que Antônio frequentou dos sete aos quatorze anos de idade, se juntava a instrução da religião como uma matéria de ensino, com objetivo claro: “O programa todo estava organizado de modo a facilitar uma decisão para o estado religioso” (1991, p. 15), o que, com muita probabilidade de acerto pode-se afirmar, contribuiu para que o jovem Fernando se decidisse pelo ingresso em São Vicente de Fora.

Não obstante, os historiadores Vítor Camacho e Andréia Frazão argumentam que havia um perigo que adivinha das artes liberais, que assolou a Fernando:

A hagiografia aponta para a ideia de que o estudo destas disciplinas, ou seja, do *trivium* e *quadrivium*, levava a atividades não eclesiais e somente o estudo da Sagrada Escritura afastava os vícios mundanos e abria o caminho para o alcance da santidade. A associação feita entre tais estudos liberais e as tentações talvez também tenha sido incluída como uma alerta, ainda que sutil, contra as riquezas e o prestígio que poderiam advir da educação, tema recorrente no período [...] (2019, p. 32).

Associar a referida tentação de Antônio, presente em suas fontes hagiográficas, ao provável descaminho que lhe poderia suceder é uma probabilidade de grande aceitação histórica, pois o piedoso jovem se deparava com a realidade contrária com aquilo que concebia ser tentação para uma vida virtuosa. Entrementes,

A consciência de modernidade é um tema constante no escritores do tempo, refletindo no alargamento do quadro do Saber. Se a estrutura permanece a das velhas ‘artes liberais’, as disciplinas que as constituem adquirem sentido novo, com a valorização da dialética, no *Trivium*, e a expansão crescente do *Quadrivium* (Pacheco, 1986, p. 12).

Pacheco ainda apresenta a influência árabe na cultura ocidental, que faz aumentar a inserção das concepções aristotélicas nos sistemas de ensino pela difusão da tradução dos textos do estagirita, como será visto à frente. Ela ainda garante que o Santo foi iniciado na escola catedral, durante o período de sua meninice “[...] na escrita e na leitura, na língua latina, que tão fluentemente utilizará nos seus *Sermões*, nas disciplinas do *Trivium* (Gramática, Retórica e Dialética), em rudimentos do *Quadrivium* (Música, Aritmética), além de Cômputo e Canto.” (1986, p. 20-21, *itálico da autora*). Segundo ela, é natural que predominasse no ensino o uso do texto sagrado para exercício da leitura e amplidão do conhecimento.

3.2 A FORMAÇÃO INTELECTUAL DE FERNANDO DE BULHÕES NOS CÔNEGOS REGULARES DE SANTO AGOSTINHO

Partir-se-á, aqui, como na seção anterior, das legendas presentes nas Fontes Hagiográficas Medievais Antonianas (Mendes, 2021, p. 248) que, a respeito da formação intelectual do Santo, nos enviam informações mais generosas, para chegar aos outros estudos sobre esse assunto.

Segundo a *Legenda Assidua*, tendo atingida a maturidade, Fernando ingressou na Ordem de Santo Agostinho, vestindo o hábito dos Cônegos Regrantes, em Lisboa, sua terra natal, por volta de 1211 (Pacheco, 1986, p. 21). Contudo, era atormentado pelas visitas constantes de seus parentes e amigos no Mosteiro de São Vicente de Fora, que o fez solicitar a mudança de lugar, sendo transferido, mudando “não de Ordem mas de lugar e transitou para o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra²³ com entusiasmo de espírito” (Vida Primeira, 2017, p. 36). Em Lisboa ele permaneceu por apenas dois anos, depois de seu ingresso na Ordem.

A *Legenda Assidua* ressalta a progressão de Antônio na virtude e na ciência, em Coimbra. Para o medieval, essas duas realidades não são separáveis, a virtude e a ciência, sendo que se adquirem mutuamente, o que o fazia amar “a disciplina mais severa e a tranquilidade mais fecunda” (Vida Primeira, 2017, p. 36). O estudo, segundo a concepção do homem medieval constituía uma atividade, por excelência, do espírito, ou seja, a elevação da alma pela “ciência sagrada” até os píncaros da contemplação e da meditação. A *Legenda* resume o plano de estudo medieval, dizendo de Antônio: “E se por um lado, ao ler o texto da verdade histórica robustecia a fé pela comparação **alegórica**; por outro, aplicando a si mesmo a Escritura, por ela afeiçoava os **usos e costumes**” (Vida Primeira, 2017, p. 36, negrito nosso). No seu prólogo aos sermões, Antônio apresentará, como seus recursos, os sentidos alegórico, moral e anagógico, sendo o sentido moral o mais aplicado (Santo Antônio, 2017, p. 501), ou seja, a interpretação dos textos que leva à ação. Mais à frente será aprofundado esse assunto.

Aparece na *Legenda Assidua* outro dado relevante: “[...] Fortificou a inteligência com os testemunhos da Escritura, face às insídias do erro; por outro, examinou com aprimorada investigação as sentenças dos Santos” (Vida Primeira, 2017, p. 37). O estudo dos Santos Padres constituiu para a teologia bíblica de época a verdadeira interpretação primária dos textos sagrados: o mais referido nas obras antonianas foi, sem dúvida, Isidoro de Sevilha, o seu *Libri*

²³ Atesta Garcia-Villoslada, “a Congregação de Santa Cruz surgiu em Coimbra, à imitação da de São Rufo [esta, iniciada em 1039, em Avinhão, na Igreja de São Rufo], desde 1132, por obra de um arqui-diácono da Catedral.” (2003, p. 661, tradução nossa)

Etymologiarum, uma obra composta por vinte livros. Reale e Antiseri mostram que os três primeiros tratam das sete artes liberais e os outros restantes versam sobre diversas matérias do conhecimento (1990, p. 477); o segundo Santo Padre que mais aparece em seus sermões, referido, é Gregório Magno, juntamente, quase na mesma proporção, com Santo Agostinho; ulterior é São Jerônimo, tradutor e exegeta; entre outros como Santo Ambrósio, Beda Venerável, e outros. Antônio, em grande parte, citava de memória essas fontes, pois a *Legenda Assidua* assegura que ele “confiava o que lia a memória com tanta segurança, que conseguia revelar a todos prontamente os segredos das Sagradas Escrituras” (Vida Primeira, 2017, p. 37). Tal poder de memória propiciou a ele as alcunhas de “‘Arca do Testamento’ ou ‘Arca da Aliança’”, conforme apresenta o texto Diálogo Sobre as Gestas, composto entre 1245 e 1246, por um Frade Menor anônimo (2017, p. 152).

Permanecendo nessa hagiografia citada, vemos que no Diálogo fica testemunhado que Antônio era possuidor de uma “cultura vastíssima, servindo-lhe a memória de biblioteca [...] dotado duma excepcional capacidade de palavra sobre assuntos espirituais” (Diálogo, 2017, p. 151). Segundo a *Legenda Raimondina*, composta bem tardiamente, pelos fins do século XIII, garante que Antônio ocupava o tempo que lhe sobrava com os trabalhos dos estudos sacros, não dando espaço para a ociosidade (Romain, 2017, p. 238).

A *Raimondina* traz a tona também o sistema de estudo que baseou a abordagem bíblica de Antônio, ao assegurar que ele “não só fixou na memória a narrativa do texto sagrado, como também penetrou profundamente os esconderijos alegóricos e anagógicos” (Romain, 2017, p. 238). Isto é, serviu-se dos meios em mãos para captar na Bíblia e nos Santos Padres, aprofundamento da Sagrada Escritura para a pregação ao povo.

Continua a *Raimondina*: “Investigou também as sutilezas das controvérsias, a fim de saber interpretar as regras da verdade e combater a perversidade dos erros, como o mostraram a seguir as múltiplas provas da sua doutrina” (Romain, 2017, p. 238). Antônio investigou, também, com acuidade, as teses filosóficas, comprovadas pelas inúmeras citações de autores pagãos em voga em seu tempo, tais como, mais largamente Aristóteles, Pedro Lombardo, Plínio, Cícero, Filão de Alexandria, Ovídio, Boécio, entre tantos outros. Antônio se aprofundou ainda no estudo das ciências naturais, através dos bestiários, o suficiente, pelo menos, para lhe servir de aporte significativo em sua forma de pensar e construir a própria argumentação, nos sermões²⁴.

²⁴ Como podemos confirmar na dissertação de Glícia Silva Campos, intitulada “Simbolismo animal: os sermões de Santo Antonio de Lisboa e o bestiário medieval”, apresentada em 2010, na UERJ.

Na *Legenda Rigaldina*, ao relatar o ingresso de Antônio nos Cónegos Regrantes em Lisboa, o autor faz menção do encontro dele com as obras de Agostinho, a começar pela Regra dos Cónegos²⁵: “[...] Devia fazer os primeiros estudos na escola do bem-aventurado doutor Agostinho, para que, sob a sua direção, pudesse saborear quão suave é o Senhor e o sábio pai Agostinho se pudesse comprazer no seu sábio filho Antônio” (Romain, 2017, p. 276). Posteriormente atestou-se que, curiosamente, não é Agostinho o autor a que Antônio mais fez referência em seus sermões, mas sim Isidoro de Sevilha.

Entrementes, a influência de Agostinho nos sermões é presente de forma substancial, até mesmo nos proporcionando afirmar que Antônio contribuiu para que a teologia do Bispo de Hipona fosse amplamente atualizada no pensamento franciscano medieval. Bem como, para a compreensão da profundidade das concepções das virtudes fundamentais da obediência, da humildade e da caridade presente em seus sermões, “deve salientar-se, ainda, a importância do ensino da Regra nos Mosteiros dos Cónegos Regrantes e o seu significado modelador duma espiritualidade que tão profundamente marcará Fernando Martins” (Pacheco, 1986, p. 22). A espiritualidade dos Cónegos estava impregnada em Antônio.

Após averiguar o que as legendas apresentam sobre a formação intelectual de Antônio, procura-se, aqui, examinar mais detalhadamente, os estudos históricos realizados por antonionistas, partindo das referidas legendas e aprofundando os dados por outras fontes, qual a base intelectual teológico-filosófico-natural do doutor português.

A transferência do santo Doutor para Coimbra lhe foi de grande valia, pois os Cónegos Regulares gozavam de afamada popularidade intelectual. Fundada apenas em 1290²⁶, 59 anos

²⁵ Temos que ter presente que Santo Agostinho não compôs Regras e não fundou Ordens, mas os seus escritos foram compilados para a escrita de Regras, Constituições e carismas fundacionais, mais especificamente com a carta à sua irmã sendo transformada na *Regula Sancti Augustini*: “Com o decair da vida comum dos colégios de cónegos das catedrais [*cabildos catedralicios*] coincide o afã de outros clérigos por consagrar-se e viver comunitariamente, sob um cânone ou Regra. Nascem os cónegos regulares. E essa Regra é em todas as partes, quase sem exceção, desde o século XI, a de Santo Agostinho.” (Garcia, 2003, p. 660, tradução nossa).

²⁶ Lothar Hardick (1991, p. 18) assegura a fundação da Universidade de Coimbra em 1307, 76 anos após a morte de Antônio. Essa afirmação dele faz entender que antes existia apenas o mosteiro. Contudo, o site oficial da Universidade de Coimbra apresenta: “Ao assinar o “*Scientiae thesaurus mirabilis*”, D. Dinis criava a Universidade mais antiga do país e uma das mais antigas do mundo. Datado de 1290, o documento dá origem ao Estudo Geral, que é reconhecido no mesmo ano pelo papa Nicolau IV. Começa a funcionar em Lisboa, sendo transferida definitivamente para Coimbra em 1537, por ordem do Rei D. João III, após um período de migração entre estas duas cidades. É no Paço Real da Alcáçova, mais tarde Paço das Escolas, que se concentram todas as Faculdades da Universidade de Coimbra – Teologia, Cânones, Leis e Medicina.” (Disponível em: <https://www.uc.pt/sobrenos/historia/>. Acesso em: 20 out. 2023). Ainda, em artigo, Francisco da Gama Caeiro precisa que a Teologia começou a ser ensinada naquele período na Universidade de Coimbra, porém, datando para o ano de 1309: “O ensino da Teologia desenvolve-se desde cedo em Portugal, em escolas públicas e privadas, quer em conventos franciscanos da claustra, quer em conventos dominicanos. Sabe-se que a Teologia era ensinada, algumas vezes publicamente, entre Franciscanos, pelo menos no convento de Lisboa desde 1277, no de Santarém em 1302, no de Coimbra em 1309 [...]” (1984, p. 122). E o site da Universidade de Coimbra precisa que por volta

após a morte de Antônio, a Universidade herdou uma biblioteca farta das grandes obras dos pensadores patrísticos, os citados anteriormente, que aparecem generosamente na obra sermônica e, com garantia, nas pregações populares e apologéticas do santo. Encontrava-se também em Santa Cruz, as “obras das ciências profanas da época” (Hardick, 1992, p. 18). Todavia, “dedicou-se principalmente à Sagrada Escritura, em estudo e meditação, especialmente ao Novo Testamento que procurava traduzir por seu modo de vida” (Hardick, 1992, p. 19).

Em Antônio, não conseguimos separar pensamento e vida. Sua teologia estava para si como forma e meio de conhecer os mistérios a serem colocados em prática pela experiência. O que nós hoje denominamos “interdisciplinarietà”, Antônio aproveitara para servir à sua interpretação da Sagrada Escritura.

3.3 RELEVÂNCIA TEOLÓGICA INFLUENCIADORA DO PENSAMENTO DE FERNANDO DE BULHÕES

Algumas indicações sobre relevante influência teológica no pensamento de Antônio já foram consideradas anteriormente, mas traz-se à tona, nesta subseção, outras influências presentes na formação de seu pensamento, aprofundando o contexto herético que motivou o direcionamento do estudante Fernando ainda em seu período em Santa Cruz, mosteiro de Coimbra.

Na então capital do reino de Portugal, já pacificada, de certa forma, após o que ficou conhecido como a Reconquista (Gaspar, 1985, p. 134) – que consistiu na ação do rei Afonso Henriques, auxiliado pelas tropas dos Cruzados contra os maometanos invasores, em 1147 – permaneceram as concepções contrárias a doutrina cristã, que deveriam ser minimizadas ou excluídas, quaisquer resquícios que impedissem a difusão do Evangelho. Pacheco atesta que a manutenção da cultura durante a luta se deu, também, pela

Vitalidade das instituições monásticas coevas [...] Saliente-se a sobrevivência do monaquismo frutuosiense em Portugal durante a Reconquista, e a importância e o significado cultural do ideal beneditino, transmitido por Cluny, a amplitude da acção dos cónegos regantes, a influência decisiva, embora mais tardia, de Cister (1986, p. 16).

Os Cônegos Regrantes, Ordem dedicada ao estudo e a vida comunitária, gozavam de reconhecimento, influência preponderante e atuação significativa no que diz respeito à inserção social da sua vida religiosa monacal/conventual no âmbito popular e nobre, sendo interessante aos poderes públicos para o controle com vistas ao pensamento unificado. Dessa forma, no interno dos mosteiros, havia intensa dedicação ao estudo com objetivo apologético, de tal forma a manter a unidade de doutrina requerida em vistas dos interesses eclesiais sempre presentes na cristandade.

Caeiro (1990, p. 15) confirma, ao dissertar escrevendo que os mosteiros eram, nesse sentido, “[...] pólos de forte atracção, onde os espíritos ansiosos de cultura e aperfeiçoamento espiritual melhor podiam satisfazer a sua aspiração. A vida claustral era a solução que se apresentaria com perfeita coerência ao espírito do jovem Fernando”. Ele ainda faz uma significativa apresentação da relevância que se deu desde há poucas décadas, até a publicação do seu livro, do desconhecimento da relevância da Canônica de Lisboa para a formação espiritual e cultural do jovem Fernando. Apresenta a contribuição que teve a investigação aos inventários de bibliotecas monásticas descobertas, cujas relações bibliográficas deram pistas a respeito do nível de cultura dos Cônegos Regrantes de Portugal, que demonstraram sua profundidade na expressão da obra parenética do Santo Doutor (Caeiro, 1990, p. 15-17).

O medievo, apesar de ser o tempo da efervescência da fé, também viu aparecer uma enormidade de oposicionistas à doutrina cristã. Esses dados são facilmente acessíveis nos livros de história da Igreja. A multiplicação de heresias, todas de cunho espiritualista e reformista, são explicáveis pelo fato do amplo espírito laicista que descortinava naqueles tempos. Como foi apresentado anteriormente, na Idade Média foram plantadas as grandes transformações da época posterior, chamada de moderna. Aqui se ressaltam dois grandes movimentos heréticos, dos quais, mesmo o franciscanismo nascente assumiria características aproximativas, isto é, semelhantes, porém, salvo pela condução da hierarquia, permitida por seus superiores, especificamente por São Francisco, não caíram no erro herético.

Ressaltam-se esses dois movimentos pelo motivo que estiveram muito próximos a Antônio²⁷. Todavia, se esclarece que essa escolha se dá por limite de espaço para explanar e da não necessidade de, por ora, se examinar outras heresias históricas, tais como a ariana, a nestoriana, o maniqueísmo, o agnosticismo, entre outras, ou mesmo do medievo, com menos

²⁷ A Vida Segunda atesta que Antônio “não se limitava a usar, nos sermões simples, os argumentos relativos à formação moral, mas refutava também, com argumentos sólidos, as posições erradas dos hereges.” (ESPIRA, Fontes Franciscanas III, 2017, p. 121)

alcance e influência: os pedrobrusianos, os humilhados da Lombardia, os arnaldistas, os speronistas, os patarinos, entre outros.

O grupo dos valdenses foi inaugurado por Pedro Valdés²⁸, um comerciante de Lyon, que, por volta de 1177, se juntava a um dos movimentos leigos nascentes, com o objetivo de se contrapor à hierarquia, a fim de reclamar para si a autenticidade da vida cristã: “Chamando-se *pauperes spiritus* e também, às vezes, *pauperes Christi*, ou simplesmente *pauperes*, com o sobrenome do país em que viviam.” (Garcia-Villoslada, 2003, p. 718, tradução nossa). Logo após ouvir um jogral de Santo Aleixo, Valdés convida para sua casa o mesmo jogral para explicar a ele os pormenores da lenda, o que faz Valdés dirigir-se a um mestre de teologia para inquire-lo a respeito do melhor caminho para se dirigir a Deus. O mestre lhe diz as palavras do Evangelho de Mt 19, 21, que diz: “Se queres ser perfeito, vai, e vende os teus bens e dá aos pobres.” Valdés, assim, entregou a sua esposa o suficiente para sobreviver, enviou suas filhas para o mosteiro e, abandonando a vida de comerciante, passa a viver como esmoler pelas ruas de Lion.

Valdés passa a receber seguidores que começam a ser titulados de Pobres de Lion/Lião. Dá início a pregação itinerante pelas ruas de forma livre. Para tal, fizeram traduzir para o vernáculo, por meio de dois clérigos lionenses, o Evangelho e outros textos bíblicos. De tal modo, começam os conflitos, pois o ofício da pregação era exclusivo dos bispos, que poderiam delegar de acordo com a necessidade a um sacerdote (Denzinger, 2013, p. 287). Até foram aprovados, com a proibição de pregar, pelo Papa Alexandre III, mas condenados como heréticos em 1184.

Quais foram os problemas a eles imputados? Importante esclarecer que, entre os valdenses deu-se acentuada infiltração de membros de outros grupos heréticos que se aproveitaram da pouca instrução dogmática dos seguidores de Valdés para incutir os erros condenados pela Igreja. Entretanto, foram originais em alguns pontos:

Todos os discípulos de Cristo receberam a missão de pregar o Evangelho e anunciar a palavra divina nas assembleias eclesásticas, ainda os leigos e as mulheres; a validade do sacramento depende da santidade de quem o administra; de nada servem as indulgências, as bênçãos e outros ritos da Igreja; não se há de rezar outra oração que o *Pater noster* (Garcia-Villoslada, 2003, p. 720, tradução nossa).

²⁸ Há o costume de traduzir para “Valdo”, contudo, adotaremos a escrita espanhola Valdés, por conta da defesa de Garcia-Villoslada deste uso: “Seu verdadeiro sobrenome era Valdès (em francês com acento grave) e não Valdo.” (2003, p. 718, nota 10, tradução nossa)

O Denzinger (2013, p. 279) publicou a carta *Eius exemplo*, de 1208, contendo a profissão de fé do aragonês Durando de Osca (Huesca), valdense que retornara à Igreja Católica. Tal carta continha a profissão de fé que foi repetida em outras oportunidades por outros valdenses. O Denzinger dá como certo que Valdés tenha proferido a mesma profissão, com uma fórmula semelhante, no Sínodo de Lion, ocorrido entre 1179 e 1181, diante do Cardeal Legado Henrique, bispo de Albano, tendo sido a base teórica para as seguintes profissões de mesmo jaez, como a publicada. Os valdenses, até hoje, existem pela Itália e América do Sul²⁹.

Os Cátaros, também conhecidos por albigenses devido a terem atuação mais arraigada na cidade de Albi, na França, conseguiram obter uma dimensão de ação muito alargada, tornando-se a heresia mais temida da Idade Média. A palavra “cátaro”, do grego, significa “puro”, por assemelhar-se a antiga heresia dos novacianos, também designados com esse apelativo no Concílio de Nicéia, em 325 d. C. Assim como os valdenses, a heresia dos cátaros era constituída por traços de concepções relacionadas a questões práticas morais e não tanto dimensionadas no sentido teológico ou filosófico de altas especulações, com acentuada promessa de salvação eterna e remissão dos pecados pelas atitudes (Garcia-Villoslada, 2003, p. 724).

Ainda outros elementos são apresentados por Garcia-Villoslada, que demonstram a grande atração popular pelo movimento cátaro, e que fizera contribuir para sua difusão: “[...] Seu aspecto reformista e acusador dos abusos da nobreza eclesiástica, cujas riquezas e costumes mundanos escandalizaram o povo e eles [sic] enfrentaram a burguesia secular, muito desrespeitosa e livre, como pode ser visto nos trovadores” (Garcia-Villoslada, 2003, p. 724, tradução nossa). Também souberam agregar em suas concepções teóricas heresias antigas que não haviam sido combatidas e extinguidas e, até mesmo, com seu embate anticlerical, favoreciam determinadas “ambições políticas de certos senhores feudais, desejosos de acentuar a oposição dos languedocianos contra os francos de *langue d’oil*” (Garcia-Villoslada, 2003, p. 724, tradução nossa).

Tradicionalmente se concebe a doutrina cátara com densa influência de origem maniqueísta, entretanto, Garcia-Villoslada traz à tona o avanço no estudo sobre o maniqueísmo e desvencilha o catarismo do maniqueísmo. Essa referência, que faz encontrar maniqueísmo e catarismo, se deu no que se refere às concepções dualista e moral. Citando, em linhas gerais, a

²⁹ “O movimento valdense está presente na Itália desde a Idade Média e viveu nos vales do Piemonte ocidental até 1848. Somente nessa data os valdenses obtiveram a liberdade de expressar a sua fé sem incorrer em perseguições. Eles se espalharam por todo o país através do trabalho de testemunho e pela América do Sul (Rio de la Plata) através da emigração.” (Disponível em: <https://www.chiesavalde.org/aria cms.php?page=16>. Acesso em: 13 jan. 2023).

tese de Dondaine, Garcia afirma que se os que propunham o debate na Idade Média, a respeito disso “houvessem estado bem informados sobre as outras gnosis dualistas de origem cristã, como o estavam sobre o maniqueísmo, não teriam afirmado tão enfaticamente o caráter maniqueu do catarismo” (Garcia-Villoslada, 2003, p. 725, tradução nossa). Ou seja, não é por ser de fundamento dualista que o catarismo pode ser dado como herdeiro do maniqueísmo, sendo, pois, mais acertado concebê-la teoricamente como gnóstica.

Sobre a origem do catarismo como movimento, não há informações precisas, porém, vamos pontuar, de forma sintética, as principais teses da heresia. Apesar de não haver uma unidade completa das afirmações doutrinárias do catarismo, conseguimos traçar linhas gerais da sua doutrina e prática (Garcia-Villoslada, 2003, p. 725-729):

- a) há dois princípios supremos, não criados e eternos, completamente opostos e em batalha: o bem (realidades espirituais, do qual procede a alma humana) e o mal (realidades materiais, do qual procede o corpo humano); o princípio da emanção não concebe a doutrina da Trindade, pois o Filho e o Espírito são tidos como emanções, simples criaturas, superiores sim, mas subordinadas;
- b) o corpo do Filho é apenas uma aparência e Maria não era mulher, mas um anjo puro. A doutrina da redenção é reduzida a uma manifestação, por Cristo aos homens, do elemento espiritual e de como se livrar da matéria. Dessa forma, negavam a ressurreição da carne;
- c) não há inferno, mas professavam a transmigração da alma de corpo em corpo até se completar o ciclo da expiação e ir ao céu, sendo o reino da matéria o inferno;
- d) Deus não é onipotente, pois há a limitação à ação do mal;
- e) a Bíblia era aceita parcialmente;
- f) praticavam jejuns prolongados como que para afetar a matéria e afirmar o princípio espiritual, minimizando a ação do corpo contra a alma;
- g) negavam o matrimônio e a geração, pois eram os causadores da propagação da matéria, que estavam a serviços dos interesses satânicos. Segundo a doutrina cátara, o matrimônio havia sido proibido por Deus no Paraíso;
- h) praticavam o suicídio como ato virtuoso de santidade, devido a cultivarem a ideia negativa da matéria;
- i) combatiam o juramento, a participação em processo criminal, a pena de morte e a participação em guerras.

A estrutura hierárquica dos cátaros muito se assemelhava à organização católica com bispos, diáconos etc. Eram divididos entre os perfeitos (espécie de ordem de religiosos) e os crentes (os leigos). A maioria das práticas e doutrinas anteriores não era obrigatória aos crentes, mas apenas aos *perfectos*. Os únicos que eram considerados estritamente cátaros eram os *perfectos*, que viviam em comunidades e praticavam o *consolamentum*, algo parecido com uma profissão religiosa, que constituía o vínculo religioso.

Contra os cátaros se deu uma verdadeira cruzada, desde o Papa Alexandre III (1159-1181), que principiou com missões pacíficas, mas, se concluiu com o uso da força militar, chegando à plena condenação no IV Concílio de Latrão, em 1215 (Denzinger, 2013, p. 283).

Essas duas heresias, as que tiveram mais abrangência e atingiram limites mais extensos entre o povo, chegaram aos conventos dos estudiosos como perigos que precisariam ser colocados à prova, visto que eram pequenos grupos de fiéis se colocavam “em desafio às ordens monásticas constituídas” (Pacheco, 1986, p. 15). Era um ponto de confusão para o povo iletrado, pois eles reivindicavam “o Evangelho como única regra, buscando a inspiração no Cristianismo primitivo e assumindo voluntariamente uma pobreza radical [...]” (Pacheco, 1986, p. 15). Nos mosteiros, estudavam-se os elementos erráticos a fim de que na pregação pudesse explanar de forma mais esclarecida possível, com o intento de resolver as problemáticas contrárias a doutrina católica. Assim, se formava no clero que se dedicava aos estudos, uma estrutura intelectual forjada na contraposição aos erros presentes à época.

Viu-se aqui que toda a enormidade intelectual de Antônio, provada em seus sermões, foi construída no tempo dos Cônegos Regulares em Lisboa e Coimbra, que se centrava, como se dava, de forma geral, em todas as instituições que erigia o estudo como meta. A disciplina da Sagrada Escritura era a grande privilegiada no estudo da teologia e filosofia, ensinada com base nos Santos Padres e que buscava nas ciências ditas pagãs – história, filologia, ciências naturais – recurso para expor a fé.

Entre outras diversas atividades, Antônio dedicou-se com extremada competência à pregação. Era possuidor de rica oratória, mas era capaz de transmitir, de forma popular, os conhecimentos de Sagrada Escritura fundamentada nos Santos Padres. De forma “eloquente, viva, prática e atraente” despertava a atenção de todos, até mesmo do Papa Gregório IX que o chamou de “Arca do Testamento e escrínio da Sagrada Escritura” (Garcia-Villoslada, 2003, p. 807). Assim Antônio contribuiu de forma significativa em contrastar os ideários heréticos dominantes.

3.3.1 O sermão medieval como recurso literário e sua estrutura

O sermão como escrita é um gênero literário que tem suas raízes na retórica, apesar da tendência desta última se distanciar progressivamente dos estudos literários (Rocha; Santos, 2018, p. 91). Apresenta-se, aqui, contudo, o sermão, que além da sua capacidade de reunificar retórica e literatura, possui também uma relevância teológica pelo fato de o estudo da retórica não comportar simplesmente as questões técnicas, mas também as linhas teóricas que fazem vigor dinamicamente a concepção de discurso. Quem se lança a pesquisa sobre intelectuais eclesiásticos da Idade Média, não pode prescindir da análise da dimensão retórica, que envolve a pregação, o discurso, o debate e, aqui, nomeadamente, os sermões. O sermão medieval, ao mesmo tempo em que é público, se faz literatura. Tal literatura alcança todos os tempos por causa da conservação de tais escritos pelo cuidado das bibliotecas e influencia a teologia em todos os tempos posteriores a sua escrita³⁰. De forma sintética, vamos considerar aqui alguns elementos que são importantes levar em consideração, para atender a argumentação desta nossa dissertação.

O *trivium*, apresentado acima, constitui a arte de estruturar o discurso pela beleza na forma certa de pensar (lógica/dialética), pela beleza na arte de combinar os símbolos na escrita (gramática) e pela beleza na arte de comunicar (retórica) o que se pensa e o que se escreve (Joseph, 2008, p. 27). O *trivium*, que se estudava nos tempos da mocidade estudantil medieval não tem a retórica como uma simples disciplina com as outras duas, mas as três, interdependentes³¹ formam um todo coerente para tornar comunicável o conhecimento. Para além de uma disciplina, se oferece como a arte da boa comunicação (retórica) da verdade (lógica/dialética e gramática), indispensável nos outros âmbitos profissionais, do qual a gramática e a lógica se faziam sentir como as dimensões fundantes. Hugo de São Vítor (1096-1141), no seu *Didascalicon*, apresenta assim: “A gramática é a ciência de se expressar verbalmente sem erro [*sine vitio*]. A dialética [lógica] é a argumentação profunda [*disputatio acuta*] que distingue o verdadeiro do falso. E a retórica é a disciplina usada para se persuadir

³⁰ Observa J. F. Marques: “Sabe-se que as bibliotecas dos mosteiros e das sés diocesanas possuíam os livros da Bíblia, leccionários, homiliários, passionários, as *Etimologías* de Stº Isidoro de Sevilha, as *Vidas dos Padres da Igreja*, e dos santos, *Apophthegmatum Patrum*, o *Liber Dialogorum* e *Moralia* de S. Gregorio Magno, *Enarrationes in Psalmos*, *Tractatus in Johannem e Homiliarum L.* da autoria de Santo Agostinho, *De Virginitate Beatae Mariae Virginis* de S. Leandro de Sevilha, os hinos de Santo Efrém, a *Regula pastoralis* de S. Gregorio Magno, tão proveitoso aos curas de almas com as regras a respeitar na pregação, sermonários com homilias e prédicas de S. Basílio, S. Leão Magno, S. Agostinho e S. Gregório Magno que os *scriptorium* monásticos multiplicavam, contribuindo também para a sua difusão e compra” (2003, p. 600).

³¹ Entrementes, a Irmã Miriam Joseph afirma categoricamente que a retórica é a “arte mestra do *trivium*.” (2008, p. 34).

[*ad persuadendum*] de tudo o que for conveniente” (2018, p. 115). O *trivium*, a arte da linguagem, balizou-se como a educação básica da época, contudo,

[...] Funcionava como a educação medieval, ensinando as artes da palavra (*sermoniales*), a partir das quais é possível tratar os assuntos associados às coisas e às artes superiores. A escolástica [...] foi construída sobre os alicerces do *trivium*: a gramática zela para que todos falem da mesma coisa, a dialética problematiza o objeto de discussão (*disputatio*), e a lógica é antídoto certo contra a verborragia vazia, o conhecido *fumus sine flamma* (Nasser, 2008, p. 16, itálicos do autor).

Sabemos que Antônio, com muita probabilidade teria sido receptor desse tipo de educação na Sé de Lisboa, visto que fora instruído pelos mestres Vicente Hispano, canonista, sucedido por Menendo Gonçalves e João de Deus e os cônegos Fernandus, Fernando Pires e João Raolis (Rema, 2017, p. 405). Ele demonstrou perspicácia e habilidade na dialética, não somente na pregação popular, mas também como mestre nas Universidades às quais lecionara.

No sermão, a arte do *trivium* é exercida de forma a combinar todas as variantes que ela comporta no nível da palavra, da comunicação e do argumento. O *trivium* busca no aprofundamento da natureza da linguagem, que é “comunicar pensamento, volição e emoção” (Joseph, 2008, p. 37) dar ao pensamento humano sua direção, por meio do uso dos símbolos comunicáveis, sendo que a linguagem, em si mesma, é um sistema complexo simbólico. O sermão é o modo religioso da retórica, fazendo a linguagem transmitir os mistérios escondidos da revelação no ambiente da liturgia sagrada. Aqui está a nuance do sermão para a pregação. Esta, na conjuntura medieval, se dá fora do templo, sendo manifesta e aberta, com afluência livre do público (Marques B., 2006, p. 97; Miatello, 2017, p. 99). O sermão, em si mesmo, ressalta aspectos catequéticos instrutivos na dimensão litúrgica, tendo que, obrigatoriamente, estar balizado pela Bíblia e a vida concreta dos ouvintes.

O sermão, nos períodos anteriores a Idade Média no tempo de Antônio, segundo Paulo Duarte Silva (2014, p. 209), que se ocupa em estudar o fenômeno dos sermões no período do IV ao VI século, afirma que o mesmo conservara, ou melhor, herdara algumas características das pregações apostólicas, contudo, com viés acentuadamente catequético, necessário para a consolidação das estruturas eclesiais no que se refere aos costumes hierárquicos (Silva, 2014, p. 212). A prédica se configura, na tradição do Ocidente, entre os séculos IV-VI, acentuada monopolização da pregação evangélica na figura do bispo³², pois, como sucessor dos Apóstolos deveria ser a guardião da interpretação das Palavras Sagradas. Ainda, para que os ouvintes de todos os âmbitos sociais e níveis de instrução pudessem gozar de acesso ao que se

³² A obra *Cura Pastoralis*, de São Gregório Magno, torna explícita essa realidade, pois tem como destinatário os bispos tanto para a organização pastoral quanto para a pregação.

falava, se fez necessária certa adequação da retórica aos ambientes onde eram proferidas as prédicas religiosas. Era composto de forma escrita, o que possibilitou uma coleção de sermões (*thesaurus*), ou seja, um tesouro documental de grandiosa valia histórica e teológica que se conservaram nas bibliotecas, como muitas obras ainda perdidas (Silva, 2015, p. 383).

Esse “incipiente processo de codificação e divulgação de sermões – ladeado, como vimos, à formação de um *memorial* ou *thesaurum* documental” (Silva, 2014, p. 210) entre os séculos IV e VI, a partir dos três aspectos centrais mencionados acima, faz tornar crescente a liderança eclesiástica dos prelados na *civitas*, a partir da *pax* constantiniana, baseada mais na autoridade moral antes de tudo. Os sermonários se tornam sustentáculos para a definição dos caminhos, não apenas da Igreja, mas da *societas*, o que faz emergir o tempo áureo da cristandade, propriamente.

A primeira fase medieval vê consolidar esse gênero literário com a força da influência social que abrangia como potencial. A partir desse período o sermão, escrito ou oral, ganha relevância no contexto da trama social de tal forma a chegar às pessoas como indicações de *modus vivendi* não somente eclesial, mas societário. Dando um salto temporal significativo até a Idade Média no século XIII de Antônio, André Miatello apresenta em que situação o sermão, como discurso de assembleia e retórica religiosa, pôde ter validade cívico-urbana. Afirmar Miatello:

Neste século XIII em que ocorreu a solidificação do sistema comunal e em que foi produzida uma substantiva biblioteca de obras cívicas, como as de Brunetto Latini, Boncompagno de Signa, Guido Faba, Bene de Florença, João de Viterbo, etc., *virtù* e *eloquenza* também constituíam as premissas de um outro tipo de discurso de assembleia, mais antigo, muito mais praticado e, do ponto de vista da mobilização social, bem mais eficiente: os sermões (2017, p. 97).

O pregador deveria apostar a própria vida no que proferia publicamente, pela virtude da vida favoravelmente correspondente com o que dizia tal qual deveria ser eloquente por si mesma e, somente assim, teria validade pública. O sermão produzia ressonâncias públicas na medida das qualidades morais do pregador.

Santo Antônio, em sua pregação, avança da gnosiologia à moral com um tipo de antropologia baseada na ética em que se conjugava a eficácia da verdade com a prática da pregação com objetivos soteriológicos (Meirinhos, 2007, p. 103-115). Meirinhos afirma que “no pensamento antoniano ‘pregação’ e ‘conhecimento’ se apresentam como as duas vertentes do uso público da linguagem e possuem fundamentos e finalidades comuns: a verdade e o amor.” (2007, p. 103). Não consistia a produção de sermão uma disputa retórica, a semelhança

do que acontecia nas universidades, mas sim uma emulação interna nas comunidades que se expandia publicamente, ou seja, chegava às pessoas como encargo para a vida.

A consolidação do sermão como influenciador social começa com a mudança de relações estabelecidas pelo acordo constantiniano, ou seja, o processo pelo qual o poder imperial e eclesiástico se coadunam e que se estendem por todo o medievo: a monopolização da pregação na figura episcopal e a retórica eclesiástica menos popular e mais elitista definem o aspecto público-social e relevante do sermão.

Na situação específica de Portugal, na Idade Média, José Marques, afirma:

[...] Não é raro verificar que a política, a guerra ou as expedições militares, o sentido da defesa comum, a obrigação de participar na cruzada mais ou menos permanente contra a pressão feita pelos turcos sobre a Cristandade europeia e muitas outras situações que poderão vir a ser mencionadas é que determinaram ou estiveram na base de muitos destes sermões [...] (2002, 337).

De tal forma, o sermão se torna uma parte da retórica conhecida e desenvolve-se como *ars praedicandi*³³, que consiste em pronunciar-se liturgicamente, seja oral ou textualmente, comportando uma gama de ditames que faz da pregação uma arte³⁴. Há diversas composições de *ars praedicandi*, manuais estudados por clérigos dedicados a pregação de sermões, que abarcam também as prédicas populares. Tais manuais compunham um tipo de gênero literário muito recorrente na Idade Média e escolástica³⁵ que elevaram a oratória cristã a níveis muito

³³ O plano histórico do desenvolvimento da *ars praedicandi* medieval foi magistralmente desenvolvido, em resumo, pelas doutoras Glícia Silva Campos (2010 e 2015) e Émile Feitosa de Freitas Olenchuk (2015 e 2021) nos trabalhos de dissertações e teses apresentados ao Programa de Pós Graduação em Letras da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Área de Literatura.

³⁴ A *ars* como arte medieval não deve ser entendida como a compreendemos em nosso tempo, mas sim como um conjunto de técnicas e meios que levam à execução de determinadas competências.

³⁵ “As *ars praedicandi* medievais forneciam instrução na composição de sermões, seja como um complemento a uma coleção de sermões ou como um manual que circulava com outras ajudas para o pregador. Embora essa literatura reflita o ensino de escritores anteriores aos grandes retóricos da Igreja, como Santo Agostinho, São Gregório, Santo Isidoro ou Rabano Mauro, e seja influenciada pelos princípios retóricos de Cícero, Quintiliano e da *Rhetorica ad Herennium*, ela não assumiu sua forma distintiva, até o final do século XII. Guibert of Nogent's (falecido em 1124), com a obra *Quo Ordine Sermo Fieri Debeat* é uma das primeiras testemunhas de um estudo sistemático da composição de sermões. As coleções de sermões de Honório 'de Autun', Maurício de Sully (falecido em 1196) e Pedro Cantor, também contêm material desse tipo, mas o primeiro grande exemplo é a *Ars Praedicandi*, de Alano de Lille. Alano trata da pregação como instrução pública em moral e fé, dirigida àqueles que buscam ser informados, baseando-se na razão e na autoridade, e além de conselhos gerais fornece uma antologia de material original. Mais de 300 *ars praedicandi* sobreviveram do século XIII ao século XVI. Alguns são destinados a missionários mendicantes ou padres com cuidado de almas; outros são projetados para pregadores do sermão temático altamente estruturado para congregações eruditas. Humberto de Romanos em seu *De Eruditione Praedicatorum* mostra uma preocupação com a adaptação da pregação às diferentes congregações. Robert de Basevorn, *Forma Praedicandi* (1322) e Thomas Waleys, OP, *De Modo Componendi Sermones* (c. 1340), são representativos de manuais para pregação temática, com seções sobre a escolha de tema e prothema, a técnica de divisão e subdivisão, o uso de autoridades confirmatórias e desenvolvimento (*dilatatio*) das divisões, bem como aconselhamento sobre a entrega.” (*Ars Praedicandi*. In.: The Oxford Dictionary of the Christian Church, edited by Cross, F. L., and E. A. Livingstone. : Oxford University Press, 2005. Disponível em:

complexo de técnica e de teorização teológica e filosófica, ressignificando o que se entendia por oratória cristã. Com origem nas culturas greco-judaicas, a predicação se desenvolveu como *ars* nos séculos XII e XIII perdurando até a Reforma Protestante, sendo de grandiosa contribuição as elaborações universitárias, com “tratados” que desenvolveram a arte retórica, sempre partindo da contribuição de Aristóteles (Olenchuk, 2021, p. 111).

3.3.2 A abordagem bíblica medieval

A abordagem bíblica que se faz referência, aqui, diz respeito às traduções e comentários usados da Bíblia e dos Santos Padres que sempre estiveram na base da composição dos sermões antonianos. Para Santo Antônio, a Bíblia foi, antes de tudo, caminho para sua santificação. Ele não a usava para justificar suas posições, mas aprofundava a Bíblia com os meios que dispunha em seu tempo. Procurar-se-á, nesta subseção, as linhas medievais de abordagem da Sagrada Escritura no tempo medieval, na época de Antônio.

No seu conjunto os sermões não formam um tratado, mas sim, na verdade, um esquema de estudo aos alunos das escolas de teologia. Escritos em latim bastante refinado, usavam símbolos repetindo-os com significados diferentes em diversas posições, a fim de tornar visíveis as realidades teológicas da Bíblia. Antônio não pertence ao grupo dos grandes intelectuais de seu tempo como São Tomás, São Boaventura, Alexandre de Hales e outros, mas tem uma originalidade que o destaca como profundo conhecedor da Palavra para a maturação da fé.

A despeito de ser um Doutor da Igreja, tendo contribuído para o aprofundamento da doutrina da fé, não formou uma escola de pensamento ou criou uma linha doutrinária teológica original que orientasse os rumos da reflexão teológica. Contudo, influenciou a nova Escola de pensamento, a Franciscana, que surgiria a partir de sua atuação acadêmica, autorizado por seu Fundador. Caeiro (1990, p. 50) chega a afirmar que Antônio “é o primeiro e mais importante escritor da pré-Escolástica, na primeira geração dos Seráficos [isto é, da Ordem]”.

O estudante que encerrava o *trivium* e o *quadrivium* e se encaminhava para a teologia, começava uma longa trajetória de estudo, que tinha por base, a exegese da Bíblia e o estudo da doutrina cristã. Nesse enquadro surgiram as *Summae*, as quais os renomados professores sistematizavam em vista da exposição sintética para o estudo. Os instrumentos lógicos e

dialéticos eram utilizados em vista dos problemas referentes às questões bíblicas e patrísticas, guiados pelas teses de Santo Agostinho, na Igreja latina (Reale; Antiseri, 1990, p. 487).

A Sagrada Escritura se sobrepõe sobre as ciências, no tempo medieval. Não era possível se afastar das concepções bíblicas no campo científico: isso significa que a Sagrada Escritura era analisada como ciência de fé aplicada à natureza e à história. A cristandade é herdeira das mudanças do pensamento grego para o mundo semítico bíblico na filosofia e teologia ocidental. Entre os intelectuais, a Bíblia era o livro condutor para o que Reale e Antiseri (1990, p. 378-395) denominaram serem as principais ideias bíblicas com relevância filosófica e, acrescentemos teológica: o monoteísmo; o criacionismo; o antropocentrismo (homem, criatura privilegiada [Sl 8], imagem e semelhança de Deus); a moral e a Lei (mandamentos) como virtude suprema acessível ao homem, com a substituição do “intelectualismo” grego para o “voluntarismo” bíblico: “O ‘*querer* de Deus’ é a lei moral e o ‘*querer o querer* de Deus’ é a virtude do homem. A *boa vontade* torna-se a nova marca do homem moral” (Reale; Antiseri, 1990, p. 382, *itálicos do autor*); a Providência do Deus pessoal que se dirige particularmente aos homens individualmente; o pecado original como desobediência ao mandamento de Deus, do homem que não aceita a sua limitação para a salvação concedida pelo mesmo Deus com a vinda de Cristo; a nova dimensão da fé e do Espírito; o avanço do *Eros* grego para o *ágape* cristão como graça; a revolução dos valores que o cristianismo fez se impor na história ocidental; a nova realidade da ideia da imortalidade da alma para a ressurreição dos mortos no cristianismo; dessa forma, surge um novo sentido da história e da vida do homem, de cíclica, ou seja, da repetição das catástrofes, para uma concepção mais retilínea do cristianismo, que é marcado por eventos decisivos e irrepetíveis até o fim dos tempos escatológicos (Reale; Antiseri, 1990, p. 393); e, por fim, o estabelecimento da diferença entre o pensamento grego e a mundividência cristã.

Todos esses elementos vistos acima fizeram chegar até o período da cristandade todo o complexo debate que diz respeito aos desconhecimentos e aos desvelamentos essenciais para o conceito e o manuseio da Bíblia. Para os Padres, a Bíblia não se configurava, na sua estrutura essencial, como meio de justificação de ideias, mas sim como o objeto fundante do pensamento. A Patrística elaborou a mensagem bíblica filosofando a partir da fé. O binômio razão e fé, sempre presente nos debates, foi objeto de pesquisa constante na escolástica, como veremos abaixo, porém, com acento significativo sobre a autoridade da fé para o conhecimento da revelação. O aperfeiçoamento da filosofia em seus instrumentos lógicos foi colocado a serviço

da maior compreensão das passagens bíblicas: os medievais não se escusavam de enfrentar os textos mais sombrios ao entendimento que se encontravam na Bíblia.

O uso dos Padres da Igreja nos estudos bíblicos era sempre um recurso de autoridade para comprovar o pensamento, isto é, a doutrina e a Bíblia eram sempre propostas como meio de comprovação racional, cujo escopo era levar à conversão os infiéis: “A razão coloca-se predominantemente em função da fé, ou seja, a filosofia serve à teologia, para a interpretação da Escritura (exegese) ou para a construção doutrinária sistemática (dogmática)” (Reale; Antiseri, 1990, p. 482).

Nesse aspecto, o tempo medieval possui uma característica toda própria em relação aos tempos anteriores e posteriores: “A pesquisa racional ‘autônoma’ deve ser vista no quadro do problema religioso da conversão dos infiéis, para quem é necessário propor a doutrina cristã com base em argumentação racional” (Reale; Antiseri, 1990, p. 482). A altercação em torno do crer para compreender (*crede ut intelligas*) representada em Santo Anselmo e do compreender para crer (*intelligere ut credas*) encarnada na filosofia de Abelardo, colocadas diante da situação medieval – quando se davam de forma mais intensa o contato de culturas diversas, saindo dos limites dos mosteiros e universidades – levantava a questão da racionalidade dos artigos da fé, ou seja, lançar mão dos princípios platônicos e aristotélicos fazia demonstrar o conteúdo daquilo que se crê: não estava, isso, fora dos âmbitos do que se poderia apresentar como verdade confrontada com as concepções bíblicas?

No tempo medieval havia a predominância da interpretação alegórica da Sagrada Escritura com alguma reação daqueles que defendiam a abordagem literal dos textos sagrados.

O modo de interpretação alegórico medieval – executado com maestria por Antônio – é herdeiro da escola alexandrina, no qual se inspira o modo de interpretação metafísico e platônico como método de investigação dos conteúdos da fé na escolástica medieval. Em perspectiva diferente à escola de Alexandria surge a Escola de Antioquia, fundada por Luciano de Samósata (240-312 d.C.), com maior atenção aos fatos históricos que são retratados na escrita dos textos sagrados, sendo, esse modelo o que posteriormente iria inspirar os teólogos da Reforma Protestante, e sua a exegese através do método gramático-histórico.

A exegese antioquena, portanto, acaba por dar mais atenção ao sentido literal do texto, sendo este visto como testemunha da história. Os exegetas desta escola acusavam os alexandrinos de erros e distorções fantasiosas dos textos bíblicos. Contudo, os antioquenos, também acusados de serem racionalistas, tiveram entre seus alinhados Ário³⁶, e outros grandes

³⁶ Não como membro, mas como companheiro de estudos de Luciano.

nomes, tais como Deodoro de Tarso, mestre de São João Crisóstomo, Santo Inácio de Antioquia, São Policarpo entre outros. As duas Escolas foram as grandes guias e baluartes do pensamento teológico, entre outras como as de Cesaréia, Edessa, Jerusalém, Cartago...

Apesar das oposições já delineadas, ambas se serviam da alegoria e da literalidade na atividade exegética. O que havia era a predominância de um método em relação ao outro em cada Escola. Uma das maravilhas de Alexandria, além de sua Biblioteca, foi a tradução grega dos Escritos bíblicos hebraicos, a *septuaginta*. A Escola de Alexandria entendia que, no Antigo Testamento, era possível encontrar referências cristológicas e elaborar uma interpretação também cristológica dos eventos descritos nos textos anteriores ao Evangelho³⁷. A Escola Catequética de Alexandria ficou também conhecida com o *Didaskaleion*. Sua fundação, em 190 d.C., é atribuída a São Panteno, estóico convertido ao cristianismo e depois feito missionário no Oriente. A Escola teve grandes expoentes, tais como Clemente, aluno e sucessor de Panteno, e Orígenes, que assumiu a direção da Escola em 203 d.C., entre outros grandes teólogos, bispos e patriarcas orientais.

Contudo, o primeiro a propor uma interpretação alegórica, bem como seu principal difusor foi Fílon de Alexandria³⁸, no primeiro século da nossa era cristã, com a tentativa de agregar a filosofia grega com a teologia mosaica. Em vista dos debates em torno da canonicidade dos textos do Antigo Testamento, dois séculos depois, a Escola de Alexandria buscou na “alegorese” de Fílon um meio possível de encontrar explicação para os textos da primeira Aliança, através da elucidação do significado oculto dos quais “as personagens e eventos bíblicos são *símbolos* de conceitos e verdades morais, espirituais e metafísicas.” (Reale; Antiseri, 1990, 402, itálico do autor).

Mas o que significa alegoria?

Em primeiro lugar, se faz mister esclarecer o sentido lato medieval: para o comentador medieval do texto bíblico, o uso alegórico para interpretação quer traduzir o empenho pela apreensão do sentido profundo, além do literal, que está imerso nas palavras e expressões, almejando encontrar tudo o que aponta para Jesus em textos obscuros ou do Antigo Testamento.

Em sentido estrito, o método alegórico atende o objetivo expresso no significado da palavra grega: vem de *allos*, que quer dizer “outro, diferente” e *agoreuein*³⁹, que significa “falar

³⁷ Referimo-nos no singular para ressaltar a Boa Nova que Jesus Cristo nos fez conhecer através de Seu ministério público, e não aos textos escritos posteriormente ao Seu ensino.

³⁸ Extenso e denso trabalho de pesquisa sobre a *alegorese* filônica foi realizado por César Motta Rios, na sua dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras, na UFMG, em 2009.

³⁹ Menção com origem na palavra *ágora*, palavra bem conhecida devido às aparições dos Apóstolos, nos textos bíblicos, na praça em que anunciavam a Boa Nova: o público.

publicamente em assembléia” (Rios, 2009, p. 14). Ensina o método que se pode encontrar um ou mais sentidos além do literal. Na alegoria, se faz o exercício da *hypónoia* (*hypo*: debaixo e *nous*: mente), ou seja, compreende-se na interpretação que há um sentido mais profundo que pode estar subentendido em um sub-sentido (Rios, 2009, p. 14). Esta observação que fazemos, utilizando os termos da forma como César Rios a desenvolve e encontramos de forma aparente em seu texto, constitui uma operação realizada nesta dissertação. Rios não se dedica no seu estudo, a elucidar a alegoria no tempo medieval, ou melhor, nem sequer se coloca o problema da adoção, pelo cristianismo, da forma alegórica, mas dedica-se estritamente a como Fílon a concebe e seus desdobramentos no seio da sua própria interpretação judaica.

Apesar da capacidade de criatividade interpretativa da alegoria como método, sempre houve alguma suspeita pelo risco de manipulação arbitrária do sentido originário daquilo que autor inspirado ao escrever, supostamente quis transmitir⁴⁰. Pode-se dizer que, pastoralmente, em uma pregação popular, o método faz atingir o objetivo para o momento específico, a fim de tornar a compreensão possível aos ouvintes, com a finalidade de criar no ouvinte certa simpatia com o texto meditado. E não se pode deixar de reconhecer que, aos que se servem do método alegórico, deve-se admiração pela capacidade de vincular sentidos outros, que demonstram o profundo conhecimento da Bíblia e amplitude de alcance da análise bíblica. Talvez por isso Antônio tenha adotado esta linha de abordagem, não tanto por desconhecimento da abordagem literal, mas sim devido ao fato de que ele dirigiu suas prédicas a públicos formados, majoritariamente, por pessoas simples e do povo, fora dos muros das salas de aula e, provavelmente, os tinha em mente enquanto compunha os sermões de forma sistemática.

A alegorização da interpretação bíblica medieval está inserida no conjunto da chamada *quadriga*, que tem por finalidade a leitura moralizante e escatológica da Bíblia. O que isso quer dizer? A abordagem das Palavras Sagradas se dava por quatro vias, a princípio, interligadas: histórico ou **literal**, que diz respeito ao sentido mais evidente do texto; o sentido **alegórico**,

⁴⁰ No *Didascalicon* de Hugo de São Vitor, encontramos a seguinte orientação aos leitores: “Aí está o mistério da Trindade. Sobre ele já foram escritos muitos livros e já foram formuladas muitas teorias [...]. Antes, aprende breve e claramente aquilo que debes guardar acerca da fé na Trindade, aquilo que debes professar conscientemente e acreditar verdadeiramente. Quando, porém, posteriormente, começares a ler os livros [da Sagrada Escritura] e encontrares muitas passagens escritas de modo obscuro, muitas de modo claro e muitas de modo ambíguo, as que tiveres encontrado com um sentido claro, se por acaso forem adequadas, junta-as imediatamente a sua base. As que forem ambíguas, interpreta-as de tal modo que não gerem contradição” (2018, p. 255). Parece aqui transparecer a tese da arbitrariedade do uso da doutrina sobre o texto sagrado, entretanto, ele mesmo explica isso a partir da exortação de Paulo sobre a letra que mata e o espírito que vivifica, em 2Cor 3,6. E afirma que a mente dos santos, o homem espiritual, é mais propiciada para a compreensão dos mistérios profundos contidos nas letras bíblicas. Mas nos parece que Hugo equilibrou sua sentença ao recomendar que “é preciso que não presumas de tua interpretação, e sim que sejas instruído e informado [...] E também não presumas ser instruído por ti mesmo, para que, enquanto pensas que estás te guiando pelo caminho certo, não aconteça de te desviares” (2018, p. 259).

com objetivo cristológico acentuado, que tem como escopo alcançar o significado mais profundo dos textos, em regra, apontando para Cristo; o **tropológico** ou moral, que traz ao cristão o “significado das coisas mais do que das palavras”, no dizer de Hugo de São Vítor (2018, p. 261), levando à decisão das obrigações do cristão e o modo de proceder justo; por fim, o quarto sentido, o **anagógico** ou escatológico, que apontava para as realidades que o cristão deveria esperar⁴¹. Segundo Soares, a mecânica epistemológica subjacente desses quatro instrumentos hermenêuticos consistia, na prática, em:

Ler o texto bíblico para lá do próprio texto, partindo do pressuposto de que as palavras nele insertas têm valores semânticos implícitos que transcendem o sentido convencional e cuja decifração permitirá ao homem inferir os desígnios de Deus, morigerar os costumes e abrir uma via de ascese espiritual mística [...] É a Santo Agostinho que devemos esta “teoria geral interpretativa do símbolo e do signo”, sem a qual dificilmente se teria chegado a uma epistemologia fundada no pensamento analógico, marca indelével de toda a Idade Média, e de que os sermões de Santo António são um ótimo exemplo (2021, p. 61-62).

Pode-se observar que, apesar da grande difusão do alegorismo, não houve esquecimento da dimensão maior da interpretação. O sentido literal não é esquecido, mas considerado em dimensão de base, em algumas circunstâncias, a depender do agente da interpretação. O próprio Antônio apresenta na abertura dos seus sermões, explicando no Prólogo aos sermões:

[...] A Sagrada Escritura, a qual é como a terra, que primeiramente produz a erva, depois a espiga e, finalmente, o grão maduro na espiga. A erva constitui a alegoria, que edifica a fé [...] Na espiga, chamada assim de spiculus (ponta), entende-se a moralidade, que informa os costumes e com a sua doçura traspassa e fere o ânimo; no grão maduro, figura-se a anagogia, que trata da plenitude do gozo e da felicidade angélica (2017, p. 501).

⁴¹ Hugo de São Vítor apresenta, o sentido literal como história, sendo esta o “fundamento e o princípio do aprendizado das Sagradas Escrituras, a partir da qual a verdade é extraída da alegoria [...]” (2018, p. 247). Mas ele mesmo assevera que há trechos que não permitem ser lidos de forma literal. Por tal motivo, usa a máxima de São Gregório Magno, inscrita no seu *Moralium libri*, que fundamenta sua concepção: “Assenta primeiro o fundamento da **história**, depois, pela interpretação **tipológica** (alegórica), ergue a estrutura da mente à fortaleza da fé. E por último, pela formosura da **moralidade**, pinta o edifício, cobrindo-o com a cor mais bela.” (*apud* Hugo de São Vítor, 2018, p. 247, negrito nosso). Contudo, o mesmo Vitorino alerta para o perigo da distorção do sentido do texto quando não é possível a interpretação literal. A alegoria deve estar a serviço do despertar e da fundamentação da fé, fazendo ressoar os mistérios da fé, a fim de mudar a conduta, que a abordagem tropológica cuidará de ressaltar. Para Hugo, a Sagrada Escritura se compara a uma construção para a qual se faz necessário o uso de diversos instrumentos e etapas a fim de que se ponha de pé. Assim, interpreta ele, a quadriga: a história (o aspecto literal) é a base e a alegoria é a construção acima da base, “donde a própria base deve pertencer à alegoria.” (2018, p. 253). Na verdade, a base dessa defesa de Hugo está em Agostinho, que inaugurou a quadriga na forma como se estendeu pelos anos, na história da interpretação bíblica. Agostinho, na *Doutrina Cristã*, apresentou os perigos da literalidade da interpretação (Silva; Corrêa, 2022, p. 75-76).

Antônio quer apreender do estudo os aspectos práticos para a pregação da fé. Nos sermões ele busca a norma da vida e não o aspecto epistemológico (Meirinhos, 1996, p. 612). Por este motivo, para o Doutor Evangélico o aspecto moral se torna mais evidente, decorrente da alegoria e da anagogia. Antônio entende a Sagrada Escritura como a “plenitude da ciência”. Por ciência entende-se o sentido teológico-bíblico, ou seja, como dom acessível pela graça divina, sendo encontrada no “Velho e Novo Testamento” como plenitude de toda a sabedoria. Afirma: *“As suas sentenças são como asas que se estendem, quando se expõem nos três sentidos [alegórico, moral e anagógico]”* (Santo Antônio, 2017, p. 503, *itálico do autor*). Assoma-se à sua forma de interpretação a arte da concordância dos fatos com os textos, como ele mesmo apresenta no seu Prólogo.

Afirma-se, aqui, que a questão da tradição da interpretação alegórica com relação à forma de interpretação literal da Bíblia, oferecem pontos de convergência bastante significativos e benéficos para a explanação dos aspectos fundamentais da Escritura Sagrada. Existem textos ou momentos em que uma ou outra são convenientes de serem utilizados, contudo, o aspecto fundamental de fazer ressaltar a dinâmica bíblica não pode ser deixado de lado⁴².

3.3.3 A Patrística como fundamento e a Teologia Escolástica de época

Aqui, faz-se encontrar esses dois assuntos, Patrística e Escolástica, pois estão em consonância teológica. O método racional da Escolástica busca nos comentários dos Santos Padres via para elaboração de argumentos. No século XII “a teologia consistia em explicar os textos da Sagrada Escritura, aplicando sentenças extraídas dos Santos Padres e um ligeiro raciocínio com que demonstrasse os dogmas da fé” (Garcia-Villoslada, 2003, p. 762, tradução nossa). Bernard Lonergan (2012, p. 312) traça as linhas de separação esclarecedoras a respeito da consciência, mais especificamente aquela “teoricamente diferenciada”, esclarecendo que as universidades medievais adotaram como via de desenvolvimento teológico a reconciliação de tudo o que advinha da Igreja do passado em, o que ele denomina, “arrojados esforços especulativos” para aprofundar a compreensão.

A Escolástica se destaca pela sistematização racional dos artigos de fé e a construção filosófica dos dogmas, a fim de provar os mesmos. Em Santo Antônio, nas suas obras

⁴² Atualmente, se valoriza muito nos estudos bíblicos o desenvolvimento dos achados arqueológicos para a confirmação ou negação dos relatos bíblicos. Tamanho foi o avanço do literalismo bíblico que a arqueologia tem despertado o interesse da maioria dos exegetas atuais para o que os arqueólogos podem revelar das escavações. Quase se identifica a figura do exegeta com a função do arqueólogo.

conhecidas, não encontramos uma Escolástica propriamente dita em princípio e concepção, contudo, nos deparamos em seus preâmbulos intelectuais, antes de sua aparição como insigne teólogo, traços significativos do seu aprofundamento teológico.

Concebe-se que a Escolástica, com esses acentos racionalistas e sistematizantes, foi um entrave para a teologia mística agostiniana, da qual Antônio é herdeiro, porém isso é posterior, com o aristotelismo tomasiano que passa a ser vigente e dominante. À base teórica anterior assentada em Santo Agostinho, se encontra as origens da Escolástica. A inspiração agostiniana se deu de forma significativa na primeira Escolástica, devido ao sua tentativa de encontrar um equilíbrio entre o especulativo e o afetivo:

Concede-se certa proeminência ao bom sobre o verdadeiro, à vontade sobre a inteligência; admite-se a necessidade de uma ação iluminadora e imediata de Deus para certos atos intelectuais; o natural não se separa ou distingue bastante do sobrenatural, e o método é menos silogístico (Garcia-Villoslada, 2003, p. 781, tradução nossa).

A predominância aristotélica na Escolástica, contudo, se deu, segundo Garcia-Villoslada, com o fato de a *Escola de Tradutores de Toledo*, por volta de 1085, com o poderio dos cristãos sobre Toledo, dar início à transliteração e tradução para o latim dos textos filosóficos grego-árabicos, o que se constituiu um “elemento transformador da ciência européia e decisivo influxo na elaboração da escolástica [...]” (Garcia-Villoslada, 2003, p. 763, tradução nossa). Estes pensadores traduzidos e estudados marcaram uma separação de épocas na Idade Média européia e dali irradiando para todo o Ocidente cristão, especificamente pelas traduções das obras de Aristóteles, mas também dos árabes Avicena, Averroes, Avicbron, Alquindi, Alfarabi, entre outros. Este fator histórico perpetra uma dura batalha entre aqueles que concebiam a escolástica de forma agostiniana e estes novos escolásticos “aristotelizantes”, liderados pelos santos doutores dominicanos Tomás de Aquino e Alberto Magno, que vieram assumir proeminência sobre os anteriores.

Basta aqui mencionar *en passant* o método escolástico nas universidades, com a introdução da *lectio* e da *disputatio*. O mestre, também chamado de *lector*, pronuncia a leitura de algum texto de filosofia ou teologia que deveria ser explicado e serviria de base para novos argumentos a partir de questões e artigos colocados que deveriam causar argumentos favoráveis e contrários. Muitas vezes a *disputatio* se dava publicamente, despertando verdadeiros espetáculos: “O público seguia com apaixonamento este torneio intelectual, no qual tanto o defensor quanto o argumentador gabavam-se de uma habilidade dialética, beirando no

virtuosismo” (Garcia-Villoslada, 2003, p. 781). Ao final, o mestre pronunciava a última sentença que resumia a disputa.

Uma das grandes questões que agitaram toda a Idade Média foi a dos *Universais*. Os escolásticos encontraram nesse ponto a discussão sobre o gênero e a espécie, o debate sobre a essência da liberdade humana, isso porque se não é o homem concreto a existir, a dar o nome, mas as palavras, então tudo é simples abstração. Aqui está toda a altercação sobre o conhecimento mesmo, a propósito das coisas sobrenaturais e materiais, que atravessou a Idade Média a chegar até hoje. Tornou-se, por implicação, a pesquisa sobre a razão e a fé, um colossal afazer intelectual, tornando a teologia a ciência mais elevada.

O primeiro período da escolástica foi marcado por grandes personalidades que fizeram avançar o pensamento de forma surpreendente, estabelecendo novas balizas epistemológicas para os princípios agostinianos de “crer para compreender” e “compreender para crer”. Nomes que protagonizaram os primeiros embates filosóficos e teológicos da escolástica, tais como Anselmo, Abelardo, Bernardo, abriram caminho para o século XIII, ao ponto que fizeram encontrar mística, ascese e razão, com destaque para São Boaventura, Santo Tomás de Aquino, Duns Scotus, Guilherme de Ockham e outros, que levaram ao estabelecimento das Universidades com a sistemática científica que conhecemos atualmente. Surgem nas cátedras os filhos de São Francisco e de São Domingos. O segundo período da Escolástica faz irromper a autonomia da filosofia em relação à teologia, deixando abertos os limites de cada ciência e suas bases formais.

Ademais, Lonergan faz alguns apontamentos relevantes sobre a escolástica, digno de menção aqui, antes de finalizar esta seção. Segundo ele, a escolástica “foi uma conquista monumental”, pois sua influência sobre a Igreja se deu até os documentos do Concílio Vaticano II na sua forma estrutural bíblica e, acrescentamos, no seu apelo de volta às fontes patrísticas e litúrgicas. A escolástica, hodiernamente, está abandonada e Lonergan aponta que, por inadequação dos propósitos medievais e pela deficiência do *corpus* aristotélico, não é possível sua viabilidade moderna:

O objetivo escolástico de reconciliar todos os elementos em sua herança cristã possuía um defeito grave. Contentava-se com uma reconciliação lógica e metafisicamente satisfatória. A escolástica percebeu como grande parte da multiplicidade encontrada naquela herança constituía não um problema lógico ou metafísico, mas sobretudo um problema histórico (2012, p. 313).

Esta observação de Lonergan traz à baila o entrave a respeito do acento escolástico sobre as obras aristotélicas a fim de buscar coerência e racionalidade à doutrina da qual a fé constitui sua base. A contribuição do pensamento aristotélico, suas organicidade e sistematização trouxeram para a dimensão da pregação grande relevância para a argumentação como forma de persuasão consistente, o que está presente em todo o corpo de estudos científicos modernos, também, não menos, na teologia, na busca da compreensão (Lonergan, 2012, p. 313). A questão da multiplicidade como problema histórico, apresentada por Lonergan no seu entendimento sobre a derrocada da escolástica, será, genericamente, considerada por David Tracy na sua discussão a respeito do pluralismo, mas, este, como enriquecimento da condição humana, aceitando e tematizando sua relevância na discussão teológica moderna no âmbito da teologia sistemática.

4 O PENSAMENTO FRANCISCANO E SANTO ANTÔNIO DE LISBOA/PÁDUA

O objetivo na seção anterior foi explanar a respeito do contexto e o ambiente de Santo Antônio, a fim de buscar rastros da formação de sua intelectualidade, anterior à composição dos sermões. Estamos em busca de sua gnosiologia mística como um clássico religioso que pode oferecer publicidade aos discursos teológicos, a partir da tradição, tendo como referencial teórico a imaginação analógica tracyana.

Nesta seção, vamos abordar o conteúdo que subjaz ao pensamento franciscano e buscar rastreá-la em relação a Santo Antônio, com base nas concepções de Bernard Lonergan (2012, p. 291; 2010, p. 32) apresenta a epistemologia como um processo que envolve os eventos relacionados à causa, ou seja, a natureza e a estrutura do conhecer. Esse processo é precedido pela gnosiologia, que consiste na ação que o conhecimento efetiva, e sucedido pela metafísica, que apresenta a essência, ou seja, o *quid est* daquilo que se faz ao conhecer.

No cerne de sua argumentação, Lonergan busca a justificação noética dos atos mentais como um mundo de interioridade que leva à descoberta das estruturas dinâmicas formativas do que se conhece, as quais estão na base das operações científicas e existenciais (Lonergan, 2012, p. 12-13; 291). Em sua obra *Insight*, Lonergan (2010, p. 36; 76) tem como objetivo central discorrer sobre a "apropriação da autoconsciência racional própria", não como um fim em si mesma, mas como um meio para compreender a realidade em sua totalidade, com a finalidade de averiguar a “gênese metódica da intelecção”.

Dessa forma, ao explorar o pensamento francisco-antoniano, será implicitamente considerado as contribuições de Lonergan, que enfoca a justificação dos atos mentais e a busca pela compreensão plena da realidade. Isso permitirá analisar como a perspectiva franciscana, em consonância com os princípios epistemológicos propostos por Lonergan, em que ampliar o conhecimento implica em uma maior compreensão do mundo, ou seja, da realidade.

A proposta, nesta seção, é explorar nas concepções franciscanas uma determinada *forma mentis*, a partir do referencial teórico lonerganiano, conforme epitomado acima. Isso será desenvolvido, porém, com cautela, pois sabemos que, Antônio, por ser contemporâneo do Fundador da Ordem a que passou pertencer em 1220, ainda não havia sido desenvolvido na *Ordo Minorum*, fundada em 1209, uma estrutura teórica complexa, uma base conceitual sistematizada e ponderada. Naquela época, tudo ainda se baseava no carisma da pessoa de Francisco e, em certo aspecto, singular, que posteriormente evoluiu para uma construção teórica

mais elaborada, conhecida como Escola Franciscana de pensamento, de base filosófico-teológica agostiniana. Claramente, isso contou com a colaboração de Antônio.

4.1 “FREI FRANCISCO A FREI ANTÔNIO, MEU BISPO”: ESTRANHAMENTO A RESPEITO DE UM FRADE MENOR COMO PROFESSOR, O PRIMEIRO DA ORDEM

A primeira parte do título desta subseção foi extraída da carta que São Francisco de Assis escreveu a Santo Antônio e que será abordada, aqui, como paradigma para toda a Ordem como símbolo e forma aos mestres franciscanos, visto que a autenticidade do texto é amplamente aceita (Bertazzo, 2002, p. 13). Segundo entendimento que vigora em alguns franciscanólogos⁴³, o Fundador se tinha feito avesso ao fato de que, os frades da Ordem, se dedicassem aos estudos, por conta dos altos investimentos financeiros que eram necessários para manter um sistema voltado para tal e, também, pelos privilégios que eram reservados aos mestres. Antônio foi o primeiro professor da Ordem Franciscana e, por tal motivo, ocasionou a escrita de seus sermões (Meirinhos, 2007, p. 78).

Seguem algumas referências nas fontes escritas e hagiográficas do Santo, pois esse assunto do estudo não é marginal na Ordem, até hoje. Na Regra Bulada 10, 8 o Fundador (São Francisco, 2020, p. 66) manda que “os irmãos que não conhecem letras, não procurem aprendê-las” Francisco (2020, p. 52) acreditava que o estudo seria um risco ao espírito de pobreza, não obstante, para além disso, um perigo espiritual, que colocaria o frade ante a sabedoria estéril do mundo, como se lê na Regra Não-Bulada 17, 9-16. No Livro Segundo, Tomás de Celano, no capítulo 147, traz um referencial muito importante a respeito do estudo: “[Francisco] Sofria quando a ciência era procurada com negligência da virtude [...] Dizia: ‘Os meus Irmãos, que se deixam arrastar pela curiosidade da ciência, vão se encontrar de mãos vazias *no dia da retribuição*’” (Celano, 2020, p. 411). Tomás de Celano, todavia, completa mais a frente, nesta mesma página, destacando que Francisco “não dizia isso porque fossem displicentes nos estudos da Escritura, mas para afastar a todos de um excessivo cuidado de aprender, e porque queria fossem mais zelosos pela caridade que presunçosos pela curiosidade”. No início, aparecem nas Fontes a aversão de Francisco aos estudos, mas podemos atestar também seu amadurecimento ao longos dos anos.

⁴³ Importante ressaltar que algumas Legendas, como a de 2 Celano 163, nos proporcionam uma outra perspectiva sobre isso (Fontes Franciscanas, 2020, p. 390).

Entrementes, com o avançar dos anos e as inúmeras confusões ideológicas em que se viam envolvidos os membros da Ordem, até mesmo com problemas heréticos, o *Poverello* entendeu que era necessário permitir que a Ordem se abrisse para os estudos teológicos e filosóficos, até mesmo porque ingressavam homens letrados e de grande envergadura intelectual (Todisco, 2008, p. 83), um deles Antônio, que seriam importantes agentes do minoritismo nas universidades. Mais a frente será aprofundada a orientação do Fundador a esse respeito.

Afirma-se, nesta ocasião, a importância das Universidades na Idade Média, no mesmo tempo em que se consolida esse tipo de organização. Comumente denominamos com esse termo “Universidade” o conjunto das ciências e disciplinas aglomeradas em um único lugar ou instituição como conjugado de cursos, ou também, pode-se denominar, faculdades. Não obstante, não é esse originariamente o seu sentido. A palavra *Universitas* tinha o sentido de corporação como o conjunto de pessoas agrupadas a partir de certo regime institucional: “[...] E era sinônimo de *corpus, consortium, collegium, communio, societas*. [...] Anteriormente a denominação ordinária era *studium generale*” (Garcia-Villoslada, 2003, p. 767, tradução nossa). Esta denominação tem o sentido de apresentar um lugar como de estudo e aberto a todas as nacionalidades.

Continua Garcia-Villoslada: “Toda instituição universitária tinha caráter universal em dois sentidos: enquanto admitia estudantes e mestres de todas as nações, e enquanto dava títulos e graus válidos universalmente” (2003, p. 767, tradução nossa). Com a *licentia docendi* o intitulado poderia ensinar em qualquer instituição, com uma autoridade também universal que, no caso era constituída pela figura do Sumo Pontífice, que deveria zelar pela integridade da doutrina, o que tornava essencial erigir instituições que cuidassem desse intento. Observa Garcia-Villoslada (2003, p. 767) que era por tal motivo que as universidades nascentes eram quase todas pontifícias.

Mas, antes de avançar, cabe aqui fazer menção às universidades que o lisboeta lecionou. A Vida Segunda registra que

António, autorizado a pregar, tratou de cumprir com destreza o encargo confiado [...] E ei-lo a percorrer grandes cidades, castelos, aldeias, pregando com zelo inflamado, a Palavra da Vida. Ensinado, contudo, pelo céu, adaptava-se à capacidade dos ouvintes [...] As pessoas cultas admiravam-lhe a agudeza de inteligência, aliada à clareza e eloquência da exposição e ouviam-no sempre falar com admirável apreço (Espira, 2017, p. 121).

As Legendas visam uma apologia hagiográfica, até mesmo com algum excesso, compreensível no âmbito medieval, contudo, as referências a intelectualidade de Antônio coincidem com as afirmações históricas posteriores. Santo Antônio começou a lecionar alguns anos após sua admissão na Ordem nas universidades de Bolonha, Montpellier e Tolosa (Rema, 2017, p. 414-416). Ressalte-se, brevemente, a importância histórica de cada uma dessas Universidades, a fim de entender a situação daquele que receberia o epíteto de “Arca do Testamento”:

A Universidade de Bolonha, fundada por volta de 1088, é considerada a mais antiga universidade do mundo em operação contínua. O imperador Frederico I (Garcia-Villoslada, 2003, p. 769) concedeu privilégios de autogoverno à universidade no século XII, consolidando sua posição como uma instituição acadêmica renomada. Historicamente, possui foco em Direito (Garcia-Villoslada, 2003, p. 821), destacando-se na área jurídica, sendo à época um centro de estudos de direito canônico (legislação eclesial) e direito civil (legislação secular). A chamada "Escola de Bolonha" ou “Escola dos Glosadores” (Azevedo, 2015) influenciou a criação de conceitos legais e metodologias que ainda têm impacto no sistema jurídico moderno. A Universidade de Bolonha introduziu o que se denomina de "método bolonhês" de ensino, que enfatizava a interpretação de textos legais e o debate entre professores e estudantes, próprio da estrutura universitária medieval.

Em 1220 (Garcia-Villoslada, 2003, p. 768), surgiu em Montpellier, na França, no Languedoc, a universidade que se destacou inicialmente na área médica. A cidade já tinha uma reputação de centro intelectual e de prática médica, atraindo estudantes interessados em medicina e ciências da saúde. Contudo, além da medicina, a universidade também oferecia estudos nas artes liberais, que eram consideradas fundamentais para uma educação científica embasada. Com o tempo, a Universidade de Montpellier expandiu seu currículo para incluir áreas como filosofia, teologia, direito e várias disciplinas científicas. Ela se tornou um centro de aprendizado diversificado.

A fundação da Universidade de Tolosa, por volta de 1229, se deu de forma pitoresca, graças à assinatura do tratado de Paris de 1229, no qual a Universidade apareceu como uma das cláusulas que condicionam a capitulação daquele conflito [Cruzada contra os cátaros]. Constata-se, assim, que a Universidade foi fundada como um produto desta tentativa de conciliação entre os interesses das forças que se confrontavam no contexto toulouseano, surgindo como um esforço de paz (Moreira, 2021, p. 566; Porto, 2021, p. 65).

A Universidade teve um foco marcante nos estudos jurídicos, com ênfase especial em direito canônico e civil, se destacando na formação de estudiosos e profissionais do direito, deixando um legado jurídico para o desenvolvimento de códigos legais, influenciando a evolução do sistema legal europeu. O ensino rigoroso e a ênfase na erudição legal deixaram um legado duradouro na educação jurídica. Além dos estudos jurídicos, a universidade também oferecia estudos em teologia, filosofia, medicina e outras disciplinas.

Este contexto da autorização de São Francisco para Antônio, “levava o novo mestre a ler teologia, provavelmente em pequenos e rápidos cursos intensivos” (Caeiro, 1990, p. 49) começando por Bolonha (1223) e posteriormente nas escolas conventuais de Toulouse e Montpellier, na França, segundo aponta Caeiro, entre os anos de 1225 e 1227, oferecendo, ainda, a possibilidade de ter lecionado em Pádua possivelmente pelos fins de 1227, pois Pacheco informa que, nesse biênio ele exerceu, também, a função de custódio em Limoges. Certifica Pacheco (1986, p. 29): “O importante é que a futura Escola Franciscana decorre desse primeiro estudo de que se encarregava Sto. Antônio, a pedido de São Francisco.”

Antônio e o Fundador da sua Ordem se encontraram a primeira vez, à distância, no famoso Capítulo das Esteiras⁴⁴, que contou com aproximadamente cinco mil frades participantes – entre eles, não minoritas⁴⁵ e muito ilustres: São Domingos, fundador da Ordem dos Pregadores, atual Dominicanos, e mais sete membros da Ordem; e o futuro Papa Gregório IX, o cardeal Hugolino de Óstia – na planície de Santa Maria dos Anjos (Atos, 2020, p. 961). Era o ano de 1221, que ficou marcado na Ordem, além disso, como o ano da Regra Não-Bulada. O ingresso de Antônio na *Ordo Minorum* se deu em 1220, portanto, não era ainda conhecido devido aos poucos meses de sua entrada. Ao final saíria do encontro para a Província da Romagna, depois de não ter sido requisitado por nenhum dos ministros provinciais, que o impulsionou a suplicar ao Provincial, Frei Graciano, que o recebesse para que fosse formado “nos rudimentos da disciplina espiritual”, conforme está relatado na *Legenda Assidua*. Foi direcionado ao eremitério de Montepaolo, onde se entregou ao silêncio e à oração (Vida Primeira, 2017, p. 39-40).

⁴⁴ O relato a respeito deste evento está no livro *Actus Beati Francisci et Sociorum eius*. A tradução em português dessa *Legenda* foi feita pela Editora Mensageiro de Santo Antônio (2020). A editora teve o cuidado de manter o preço do volume acessível, mas também se preocupou em manter a qualidade crítica da tradução, o que nos faz adotar essa edição em português em toda a nossa dissertação. Essa *Legenda* é relativamente recente em termos de conhecimento público. Antes disso, o texto de *I Fioretti*, que era mais popular, tinha mais destaque. Atualmente, é comum entre as opiniões dos franciscanólogos que *I Fioretti* é apenas uma tradução afortunada do *Actus*. O autor de *Actus* é Frei Hugolino de Monte de Santa Maria, auxiliado por um frade anônimo.

⁴⁵ Termo que designa os membros da *Ordo Minorum*, denominação que identificava os frades da Ordem de São Francisco de Assis, nos primeiros anos desde a fundação.

O relato do encontro desses dois grandes santos foi imprescindível pelo fato de que, anos adiante, em 1224⁴⁶, o Fundador enviaria uma carta, em forma de bilhete, a Antônio, recomendando que lecionasse a sagrada teologia aos frades. A composição textual é muito simples, mas demonstra a concepção significativamente positiva, por parte de Francisco, no que se refere aos estudos. Não somente isso, mas que Francisco recebeu a notícia da fama de Antônio, um de seus diletos filhos e que reconhecia eclesialmente seu dom para o ensino.

Segue o texto do bilhete, denominado de “Carta a Santo Antônio”⁴⁷: **“Frei Francisco a Frei Antônio, meu Bispo, saudação. Apraz-me que leias a sagrada teologia aos Irmãos, contanto que, nesse estudo, não extingas o espírito da oração e da devoção, como está contigo na Regra”**⁴⁸ (São Francisco, 2020, p. 105, negrito nosso).

Essa Carta está mencionada na Segunda Vida de São Francisco (2Cel 163) ao tratar do modo como deve ser um pregador. Essa citação demonstra a profunda reverência de Francisco em relação aos teólogos. Escreve Tomás de Celano:

Achava que os doutores em sagrada teologia mereciam honras ainda maiores [do que os pregadores]. Certa ocasião [Francisco] fez escrever de modo geral: ‘Devemos honrar e venerar todos os teólogos e os que nos administram palavras divinas como aqueles que nos administram *espírito e vida*’. Mandou escrever um dia no cabeçalho de uma carta que enviava a Santo Antônio: ‘A Frei Antônio, meu Bispo’” (2020, p. 390).

São Francisco se refere, na carta, aos estudos. No seu escrito Admoestações, um texto formado por opúsculos, que constitui, segundo se concebe por diversos franciscanólogos, pequenos resumos de discursos orientativos e exortativos do Fundador nos Capítulos de Pentecostes, inicialmente realizados todos os anos. Na Admoestação sete, intitulada “A boa operação siga a ciência”, a exortação inicia com a citação de 2Cor 12,5 sobre a letra que mata e o espírito que dá a vida, na qual Francisco ataca aos que cobiçam saber as palavras, somente

⁴⁶ No site do Centro Franciscano de Espiritualidade, da Província dos Capuchinhos de São Paulo, encontramos a seguinte explicação: “A Carta cita a RB [Regra Bulada], por isso tem que ser posterior a 1223. Mas não pode ser posterior a 1224/5, quando Santo Antônio foi para a França. Ele deve ter pedido antes o escrito de São Francisco...” Disponível em: http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes-leitura?id=3374&parent_id=57. Acesso em: 8 ago. 2023. Essa datação é confirmada também por Kajetan Esser e Lothar Hardick (1982, p. 43).

⁴⁷ O referido site da nota anterior atesta o seguinte: “A autenticidade desta carta só começou a ser discutida depois que Paul Sabatier insistiu em que São Francisco se opunha aos estudos. Em geral o texto aparece em pergaminhos independentes ou nas vidas de Santo Antônio, não em coleções. Depois das edições de 1904 foram achados muito (sic) pergaminhos.” Disponível em: http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes-leitura?id=3374&parent_id=57. Acesso em: 8 ago. 2023. Esser e Hardick (1982, p. 43) garantem a autenticidade autoral a São Francisco de Assis.

⁴⁸ *Epistola ad Sanctum Antonium: Fratri Antonio episcopo meo frater Franciscus salutem. Placet mihi quod sacram theologiam legas fratribus, dummodo inter huius studium orationis et devotionis spiritum non extinguas, sicut in regula continetur.*

para serem reconhecidos e afamados sem seguir o espírito da letra divina. Segundo Francisco, nesta admoestação, “são vivificados pelo espírito da letra divina os que não atribuem a si toda a letra que sabem e cobiçam saber” (2020, p. 91).

Ao alertar na Carta que haja atenção para o espírito de oração e devoção, São Francisco está se referindo à Regra Bulada, o capítulo cinco que, na verdade, trata do “modo de trabalhar”. Legisla assim o santo Fundador: “[...] Excluído o ócio, inimigo da alma, não *extingam o espírito* da santa oração e devoção, ao qual devem servir todas as coisas temporais” (São Francisco, 2020, p. 63). Na concepção de Francisco o espírito de oração e devoção deve se sobrepor a todas as ações realizadas para aprofundar o mesmo espírito da oração e devoção.

Outro dos Escritos de São Francisco, o Testamento, após a Regra, o mais importante, o Santo Fundador faz escrever: “E devemos honrar e venerar todos os teólogos e os que ministram as santíssimas palavras divinas como aqueles que nos ministram *espírito e vida*” (São Francisco, 2020, p. 83). Esse pedido dele segue à sua demonstração de profunda reverência e veneração aos mistérios cristãos expressos nos “santíssimos nomes e suas palavras escritas”. Os teólogos são como que os portadores do mistério com capacidade de servir oferecendo “*espírito e vida*”. A mistagogia franciscana se realiza, pela vontade de Francisco, como verdadeiro substrato da vida.

Não é possível dissertar sobre as consequências da recepção da Carta à Antônio, pois, por ser uma pesquisa apenas bibliográfica, não se encontram referências para tal. Contudo, a Escola Franciscana de teologia e filosofia receberá ressonância do próprio espírito fundacional contido no carisma inspiracional franciscano, mesmo que poucos anos depois apareça Frei Guilherme de Ockham, conhecido por sua abordagem crítica em relação à autoridade papal e à Igreja em geral. Ele sustentava a ideia de que a autoridade papal não deveria ser considerada absoluta e incontestável em todas as questões. Seus argumentos muitas vezes se baseavam em uma visão mais secular e na separação da autoridade secular da autoridade eclesiástica, sendo até mesmo tido, sob diversos argumentos, como um dos precursores intelectuais do protestantismo.

Ao se direcionar a Frei Antônio como *episcopo meo*, Francisco está demonstrando sua reverência profunda para com a profissão de professor de Teologia e, também, demonstra que compreende a significativa importância do pregador. É relevante a preocupação e as orientações do Fundador com os pregadores pertencentes a Ordem, dedicando generosas e repetitivas orientações a estes últimos, até mesmo dedicando um capítulo todo da Regra aos pregadores. O nono capítulo da Regra Bulada exige submissão dos pregadores aos Bispos em suas dioceses.

Como expusemos na seção anterior, a situação da pregação dos seculares era grave, acentuada pela oposição dos movimentos heréticos, que aos poucos aumentava.

Na Ordem, um pregador só poderia desempenhar a função se examinado e aprovado pelo Ministro Geral, ao qual era reservada a concessão para a pregação. E completa a Regra:

Admoesto também e exorto os mesmos Irmãos que, no exercício da pregação, suas *palavras* sejam *examinadas e castas*, para a utilidade e edificação do povo, anunciando-lhes vícios e virtudes, pena e glória, com breves palavras; porque o Senhor usou de *palavra breve sobre a terra* (São Francisco, 2020, p. 65).

Com a expressão “palavras examinadas e castas”, Francisco está fazendo referência positiva ao aspecto que diz respeito a um membro da Ordem que, ao proferir alguma fala em qualquer âmbito, a partir da pregação, possua fundamentos concretos – “examinadas” – a fim de que possam ser apresentadas com clareza e transparência – “castas” – o anúncio dos vícios e virtudes, sem prolixidade que dificulta a compreensão e aumenta a vaidade pessoal do pregador – “breves palavras”.

Em suma, a Carta que Francisco envia a Antônio diz mais sobre o próprio remetente do que ao destinatário, pois busca salvaguardar o carisma próprio da Ordem e sua autêntica institucionalização piedosamente constituída. Segundo Pacheco (1986, p. 29), “[...] a futura Escola Franciscana decorre desse primeiro estudo de que se encarrega Sto. Antônio, a pedido de São Francisco”.

Está aqui o principiar de uma epistemologia interna que indicará rumos à Ordem, a respeito dos estudos. Pode-se analisar esse fator, usando a expressão de Lonergan (2010, p. 21), “intelecção”, que consiste em um “ato superveniente de compreensão”. Lonergan (2010, p. 22) defende que a intelecção não está relacionada apenas a uma atividade intelectual, mas é um “fator constituinte do conhecimento humano. [...] A intelecção contém, pois, apreensões de sentido [...]”, o que propicia defender aqui o complemento, intelecção “franciscana”, para buscarmos uma gnosiologia antoniana que produza ressonâncias para o discurso teológico e pode contribuir para a relevância pública da Teologia, como ciência com o seu método científico.

Cabem, nesta ocasião, alguns questionamentos: tal intelecção, que nasce com o carisma do Fundador, influenciará as obras teológicas e filosóficas dos herdeiros do carisma que se

dedicação aos estudos na Ordem após a ampliação no numero de membros na *Ordo Minorum*⁴⁹? Antônio, como ele recebeu essa Carta? Conseguiremos divisar em sua obra as ressonâncias dessa orientação que o Santo de Assis lhe destinará? Estaria na Carta aquilo que Lonergan (2010, p. 29) denomina de “significado heurístico”? Questionando-nos, ainda, com as categorias lonerganianas: essa Carta conseguiu aglutinar em um ideal de inteligência um *surplus* de sentido, isto é, uma “tal apropriação pessoal da estrutura dinâmica e recorrente operativa” de sua atividade cognitiva, capaz de promover na Ordem, em Antônio, uma estrutura cognitiva produtora de “autoconsciência racional própria”? (Lonergan, 2010, p. 28).

Estas questões serão o guia desta seção à medida que avançamos em nosso estudo, buscando investigar a estrutura intelectual subjacente ao conjunto de princípios orientadores da *mens* interna da *Ordo Minorum*. Como reverberação, no contexto de São Boaventura, que assumiu o cargo de Ministro-Geral da Ordem em 1257, após a renúncia de Frei João de Parma, durante um período de controvérsias relacionadas ao joaquimismo que envolveu seu predecessor, Boaventura empreendeu esforços para mitigar as tensões internas relacionadas ao ideal da pobreza, dos estudos e à organização dos conventos. Para esse fim, ele compôs duas Legendas (as chamadas Maior e a Menor) sobre a vida de São Francisco, que foi concluída em 1263 e aprovada como a Vida oficial do Santo no Capítulo Geral de 1266. Nesse mesmo Capítulo, foi decretado que todas as outras biografias de São Francisco deveriam ser destruídas.

No que diz respeito ao estudo, a Legenda Maior, em seu capítulo onze, aborda alguns aspectos relacionados a esse assunto. É importante destacar que Boaventura não teve a oportunidade de conhecer pessoalmente o fundador da Ordem, São Francisco, mas desde o início, sempre pertenceu à Ordem, tendo sua formação no interno da *fraternitas*. Ele se tornou frade inspirado por um milagre que ocorreu quando ainda era criança, devido à intercessão de São Francisco de Assis. Ao compor essa Legenda, Boaventura procurou testemunhos daqueles que tinham conhecido o Santo e registrou o que São Francisco teria dito a um de seus confrades, isto é, que ele acolhia com satisfação os letrados que ingressavam na Ordem, desde que seguissem o exemplo de Cristo, que, segundo o Fundador, “rezou mais do que leu”. Essa ênfase na importância da oração sobre o estudo está registrada na Carta a Santo Antônio e é reiterada na Legenda, que também enfatiza o compromisso com a oração e o estudo voltados para a prática, para além da especulação. Boaventura apresenta o desejo do Pai Fundador de que “meus frades sejam discípulos do Evangelho” (São Boaventura, 2020, p. 509).

⁴⁹ Aqui se refere, com a expressão *Ordo Minorum*, ao tronco comum do franciscanismo que, após a fundação da Ordem se ampliará por diversas outras reformas, e culminará, hoje em dia, com os três ramos da Primeira Ordem, a dos Frades: Conventuais, Capuchinhos e Observantes.

Orlando Todisco (2008, p. 86, nota 19, tradução nossa) explica que Boaventura tinha a intenção de “transformar os temas da primeira experiência franciscana em autêntica perspectiva filosófico-teológica, em uma explícita rejeição do saber [...] como fim em si mesmo.”. O trabalho empreendido por Boaventura o habilita na história da Ordem Franciscana como um tipo de segundo fundador, por salvar a mesma dos abusos ideológicos dos Espirituais franciscanos, que eram impelidos pelo joaquimismo nascente no interior da Igreja (Todisco, 2008, p. 89).

A partir daqui, nas próximas subseções, será abordado a respeito da escola de pensamento que se estruturou a partir do carisma do *Poverello*, carisma pelo qual Antônio recebeu influências na sua concepção teológica do mundo e da realidade e a qual influenciou com a sua teologia, como sua base teórica fundamental, dado até como um possível fundador da Escola Franciscana (Meirinhos, 2007, p. 76).

4.2 A POBREZA PARA LIBERTAR A VERDADE

São Francisco de Assis, após a sua conversão – de uma vida cristã baseada em normalidades costumeiras, da forma da maioria dos cristãos, para uma vida cristã baseada em caracteres da *fuga mundi*, mas em contornos apreciados como “modernos” para a época, cuja forma recebeu a nomenclatura de “vida apostólica”, por seus adeptos reclamarem para si uma vida a imitação dos Apóstolos – exaltava a pobreza como dama a ser desposada. Todisco⁵⁰ (2010, p. 63, tradução nossa) afirma que Francisco fez imergir uma pérola na passagem do século XII para o século XIII: “O primado da liberdade sobre a necessidade, da oblação sobre a posse, do serviço sobre o domínio”.

⁵⁰ Esta e as seguintes subseções desta Seção Quatro, os títulos e o desenvolvimento temático, são inspiradas nas cinco obras de Frei Orlando Todisco OFM Conv, que estão referenciadas nessa pesquisa. Todisco é nascido em Lettere, em 1938. Formado em teologia (*Facoltà Pontificia Meridionale Posillipo di Napoli*) e em filosofia (Gregoriana de Roma e Universidade de Nápoles), professor de história da filosofia medieval na Universidade de Cassino e no *Seraphicum* de Roma (Faculdade Teológica de São Boaventura). Seus ensaios mais notáveis estão organizados em duas linhas teóricas: a metafísica medieval, expressão de uma conexão particular entre o finito e o infinito, e o humanismo crítico da filosofia contemporânea. Graças aos seus livros, ele enquadra-se, com mérito, nas fileiras dos pensadores que honram a filosofia italiana: citam-se os principais, *Marx e la Religione*; *Lo Spirito Cristiano della Filosofia di G. Duns Scoto*; *La Ragione Nella Fede Secondo G. Duns Scoto*; *Ermeneutica Storiografica*; *Guglielmo d'Occam Filosofo della libertà*; *Avverroè nel dibattito medievale*; *il De Magistro di Sant'Agostino* (Disponível em: http://www.chriscappell.com/wp-content/uploads/orlando_todisco1.pdf. Acesso em: 18 jan. 2024). Outros títulos estão referenciados na bibliografia e foram citados amplamente nesta seção e ao longo da pesquisa. Estes fazem parte da série de ensaios sobre a fecundidade do pensamento franciscano, da *Edizioni Messaggero Padova*.

Max Scheler, na obra em que se dedicou a discorrer sobre o tema da essência e as formas da simpatia, dedicou algumas páginas a refletir sobre a figura espiritual “Francisco de Assis”. Na primeira parte do escrito, quando se dedica ao tema da unificação afetiva cósmica⁵¹, ele recorre, dentre outras figuras históricas evocadas, ao Santo de Assis como protótipo de uma quebra de paradigma histórico no cristianismo. Afirma que, até o movimento franciscano, a concepção da natureza, na visão cristã, uma síntese judaica e romana da ideia de dominação sobre a natureza, cultivadora da ideia de um Deus invisível e criador do mundo, senhor, produziu aquilo que ele denominou de “des-vitalização” e “des-animação” de toda a natureza. Scheler (1957, p. 114, tradução nossa) defende que isso se deu para poder efetuar a “exaltação do homem como ser espiritual.”

Nesta obra referenciada, Scheler (1957, p. 118, tradução nossa) classifica a Francisco como “um dos maiores escultores da alma e do espírito na história européia”, que trouxe unidade e síntese na mística que ele denomina de amor omnimisericordioso, acosmista e pessoal, cujo desejo é fundir-se com “o amor de Jesus, juntamente com a unificação afetiva vital-cósmica com o ser e a vida da natureza”, sendo isso uma façanha elogiada por Scheler.

Scheler defende que Francisco fundou uma nova irmandade com a terra, o sol, a lua, os outros, enfim, com as criaturas. Por essa razão, nos tempos modernos ficou conhecido como o “santo da fraternidade universal” e que levou a natureza a um patamar sobrenatural. Max Scheler acredita que o cristianismo, na história, tenha tornado heresia qualquer forma de abordagem afetiva da natureza e se questiona se não seria essa uma heresia,

[...] Visto que a doutrina cristã tradicional e praticada em toda a história do cristianismo, doutrina que havia posto a uma tão grande distância da natureza o homem, já como ‘ser racional’, porém mais como um vaso da graça sobrenatural e como família elevada muito acima de toda razão e natureza por obra do ato redentor de Cristo, o Filho do Homem e de Deus? (1957, p. 119, tradução nossa).

E inova respondendo que a heresia de Francisco não é a do intelecto, como costuma ser, mas uma “heresia do coração”. Scheler se impressiona com a recepção de Francisco pelo cristianismo por sua (de Scheler) preocupação cósmica e acerta quando afirma que essa descoberta de Francisco acontece pelo encontro com Deus que é Pai e que tem como consequência todas as criaturas como irmãs.

⁵¹ A primeira publicação do livro foi em 1913 (1957, p. 9). Já na segunda edição acrescentou este capítulo.

À frente, a dissertação terá que abordar novamente sobre esse tema da afeição de Francisco, mas aqui é importante retratar o argumento de Scheler, especialmente no contexto de sua reflexão fenomenológica da simpatia.

Desse modo, Francisco inovou sobremaneira a concepção do estar-no-mundo do ser humano, pois a partir de sua mudança de vida, ele trouxe uma nova forma de entender a vida a partir de sua compreensão da realidade, agora eivada de sentido religioso cristão. Ao tentar entender a “heresia do coração” de Francisco, Scheler (1957, p. 119, tradução nossa) afirma: “Precisa haver muitas e profundas razões para que não fosse entendida assim [como heresia] a atitude espiritual do santo, fundamentalmente nova, frente a todos os tempos anteriores.”

Reitera-se que há nessas linhas o entendimento que a preocupação de Scheler foi explicar sobre a harmonia cósmica que o Assisiense estabeleceu com a natureza e todo o ser criado. Contudo, a intenção aqui foi direcionada para dar maior destaque a Francisco, quem, entende-se, por sua intuição profunda após a conversão, mesmo iletrado, contribuiu para estabelecer uma nova *mens* capaz de dar direção e aprofundamento intelectual até hoje relevante.

As Fontes Franciscanas descrevem a visão de Francisco sobre a pobreza como um ideal evangélico e um compromisso fundamental em sua vida, uma verdadeira imitação do próprio Cristo. No Testamento conhecido como “Última Vontade Escrita a Santa Clara” ele faz escrever: “[...] Quero seguir a vida e a pobreza do altíssimo Nosso Senhor Jesus Cristo e de sua santíssima Mãe, e nela perseverar até o fim” (São Francisco, 2020, p. 85). Em outro Escrito, nessa mesma página citada, no chamado “Testamento Feito em Siena”, exige em tom imperativo a “que sempre amem e observem a nossa senhora santa Pobreza.”

A pobreza para Francisco se tornou uma categoria mística de extrema e fundante importância institucional, para além de uma das virtudes de religião. A pobreza evangélica, ele a tomava para si como condição para as outras práticas no interno da *fraternitas* nascente: para a obediência, a via da pobreza; para a castidade, a pobreza; para a caridade, a pobreza; para uma fraternidade sólida, a pobreza; para a paz, a pureza, a compaixão, a humildade, a bondade, enfim, para tudo o mais que se possa pensar na dimensão dos menores de sua Ordem, a pobreza.

Ele encontrava sua inspiração na Paixão de Cristo, enxergando neste mistério uma imagem de Deus como pobre e obediente refletido na cruz. Essa veneração pela pobreza permeava todos os escritos atribuídos ao Fundador. Ele a personificava como uma figura sagrada, chamando-a de Dama, Nossa Senhora ou Senhora Santa, como evidenciado na “Saudação das Virtudes” (São Francisco, 2020, p. 130).

Embora Francisco não tenha dissertado extensivamente sobre a pobreza em seus escritos, ele a transformou em uma norma consuetudinária. Ele não descreveu a pobreza em termos teóricos, pois “não era um homem de definições” (Iriarte, 1999, p. 151, tradução nossa), mas referenciava a sua compreensão à Pessoa de Jesus Cristo como o pobre e aos apóstolos. Para acessar a compreensão franciscana da pobreza, precisamos evocar as fontes bíblicas que o Fundador recuperou para apresentar a pobreza.

No sexto capítulo da Regra Bulada (ou Regra Definitiva), Francisco torna lei, na *Ordo*, a não apropriação e a mendicância. Legisla, ao escrever que “os Irmãos de nada se apropriem, nem de casa, nem de lugar, nem de coisa alguma” (Fontes Franciscanas, 2020, p. 64). A inspiração evangélica do Fundador, neste capítulo da Regra, o leva a escrever aquilo mesmo que lhe havia inspirado o texto evangélico, desde os primeiros passos de sua mudança de vida: reformou as simbólicas igrejinhas de São Damião; depois, outra igreja da qual Celano não publica o nome na “Primeira Vida”; e, a terceira, de Santa Maria da Porciúncula, na qual começou a habitar, no terceiro ano de sua conversão, sendo considerada pelos franciscanólogos como o segundo lugar franciscano, depois de Rivotorto. O Assisiense ouve aí mesmo a passagem do Evangelho e Tomás de Celano relata que Francisco pede explicações, depois da Missa, ao sacerdote que ali havia celebrado a liturgia, afirmando que o clérigo passou novamente e ordenamente pelo texto e que, Francisco,

Ouvindo que os discípulos não deviam possuir ouro, prata ou dinheiro, nem levar bolsa ou sacola, nem pão, nem bastão pelo caminho, nem ter calçados ou duas túnicas, mas pregar o Reino de Deus e a penitência, entusiasmou-se imediatamente no espírito de Deus: ‘É isso que eu quero, isso que procuro, é isso que eu desejo fazer com todas as fibras do coração’. Transbordando de alegria, apressou-se o santo pai a concretizar o salutar conselho, e sem demora pôs devotamente em prática o que ouvira (Celano, 2020, p. 200).

Essas referências bíblicas que aparecem no processo de conversão do Santo – Mt 10, 9-10; Mc 6, 8 e Lc 9, 3. 10, 4 – indicam, na compreensão de Francisco, para a pobreza que deve ser assumida como identificação com Jesus e que ele faz constar na Regra oficial que é transmitida pelas gerações na Ordem, moldando também o espírito presente em toda a *forma mentis* dos intelectuais, mas, do mesmo modo, dos menos letrados franciscanos.

O que segue na Regra, ainda recuperando textos do Novo Testamento, particularmente no versículo de 1Pd 2, 11 é o modo de estar no mundo que a pobreza em Francisco causa. Ele defende que, “*como peregrinos e estrangeiros* neste século, sirvam ao Senhor na pobreza e na humildade” (São Francisco, 2020, p. 64). A consciência de não-estabilidade no mundo produz

uma forma de refletir, nos pensadores franciscanos, ao contrário do que ajuizamos, de valorização transcendental das realidades criadas, como será apresentado nas subseções seguintes.

Foi mencionada a consciência de não-estabilidade, mas no texto da Regra, fica marcada também a consciência de insegurança na ação eclesial, pois pobreza e humildade, não lidas primeiramente na dimensão das virtudes, mas na dimensão filosófica, como uma base hermenêutica, faz despontar a dimensão psicológica de não posse, abrindo o espírito reflexivo para uma liberdade essencial no pensar, capaz de vislumbrar o mundo como ele se manifesta na sua epifania própria.

Prossegue Francisco na sexta Regra: “Com confiança, recorram à esmola, da qual não se devem envergonhar, porque *o Senhor se fez pobre por nós neste mundo*” (São Francisco, 2020, p. 64, itálico dos tradutores). Em Francisco, a pobreza não é concebida como um recurso sistemático de ascetismo monacal ou nem mesmo um programa de reforma da Igreja, como acentua Iriarte (1999, p. 152), semelhante aos movimentos pauperísticos que surgiram em seu tempo com intenções de protesto contra a famigerada “riqueza e poder da Igreja”. Era, sim, um recurso para tornar possível a caridade, mas também entende Iriarte (1999, p. 152) que é “[...] uma consequência do amor que se doa; é o mistério da presença de Cristo no pobre, que se manifesta em qualquer um que se torne semelhante a ele”.

Lázaro Iriarte assegura que o modo de Francisco reler a pobreza, a partir de sua inspiração – tendo em vista as turbulentas manifestações nos movimentos diversos do pauperismo medieval – é estruturalmente cristológica, ou seja, mantém um projeto de *imitatio Christi* de forma essencial, pois faz escrever na Regra: “[...] *O Senhor se fez pobre por nós neste mundo*” (São Francisco, 2020, p. 64, itálico dos tradutores). Iriarte (1999, p. 152, tradução nossa) reverbera a lei franciscana, sustentando que esse “é o modo personalíssimo de Francisco de ler os textos do Novo Testamento que manifesta a sua intuição profunda do sentido teológico da pobreza voluntária”.

Na condição de esmoler, fica manifesta a pobreza essencial que Francisco quer nos membros da sua Ordem. A confiança da recorrência à esmola é a garantia de que o exercício da pobreza estaria assegurada, pois é esse o recurso primeiro do empobrecido, que vive na insegurança, à diferença, aqui, que estamos diante da pobreza voluntária como recurso ao amor. Na Legenda dos Três Companheiros (2020, p. 632), os autores entendem que recorrer à esmola possibilita o chamado “vencer-se a si mesmo” tornando o amargo em doce. E mais ainda, para

identificação cristológica da pertença à Igreja, “pois o Senhor se fez pobre por nós neste mundo”.

A partir da *kenosis* de Jesus, Francisco projeta a sua *kenosis* humana no exercício da fraternidade e a *kenosis* da Ordem no desavergonhamento do esmoler. Identifica-se nessas letras da sexta Regra mais uma influência da formação da *mens* de um grupo ligado à pessoa de Francisco, que deseja seguir seus passos.

Continua a Regra: “Esta é a excelência *da altíssima Pobreza*, que vos constituiu, caríssimos Irmãos meus, *herdeiros* e reis *do Reino* dos Céus, vos fez *pobres* em coisas e vos sublimou em virtudes. Esta seja a vossa *porção*, que conduz *à terra dos vivos*.” (São Francisco, 2020, p. 64). A sua visão escatológica está ligada também à pobreza, que oferece, segundo o Fundador, a “excelência” para a salvação, como justificação beatífica. A pobreza, vivida voluntariamente pelos minoritas, é uma guia para a existência, não constituindo uma ideia abstrata, mas caminho de abertura concreta ao despojamento de si para a graça e para o encontro com as pessoas, como fica expresso no famoso abraço ao leproso, como mais uma forma do “vencer-se a si mesmo” (Legenda, 2020, p. 623).

É mister relevar como em Francisco a sua visão escatológica não se desprende de sua inserção nas coisas do mundo, ou seja, é uma concretização terrena das realidades angelicais e bem-aventuradas, como fica expresso no início da conclusão da Regra, na qual o Fundador assegura que “aderindo inteiramente a ela [a *altíssima Pobreza*], caríssimos Irmãos, em nome de Nosso Senhor Jesus Cristo, não queirais jamais ter outra coisa debaixo do céu” (São Francisco, 2020, p. 64).

A pobreza funda e mantém a fraternidade, pois na mesma Regra sexta, sobre a pobreza prática dos frades, Francisco legisla, em tom de exortação, fazendo escrever que:

Os irmãos, em toda a parte e quando se encontram, mostrem-se familiares uns aos outros. E, confiantes, manifestem um ao outro sua necessidade. Pois, se a mãe nutre e ama *o seu filho* carnal, com quanto maior diligência não deve cada um amar e nutrir seu Irmão espiritual? E, se um Irmão cair enfermo, os outros Irmãos devem servi-lo como queriam ser servidos (2020, p. 64).

Deste modo, a familiaridade é suscitada pelo espírito de pobreza, pois uma família inicia pelo espírito de necessidade. É possível atestar isso na medida em que os esposos necessitam afetivamente um do outro. Sem a necessidade do afeto – não entendida como ausência de algo – uma pessoa não recorre à outra. Os filhos nascem e a necessidade amplia da afetividade para as necessidades materiais de segurança, alimento e moradia dos progenitores que são obrigados

a oferecer e da prole obrigados para sobreviver. Os irmãos convivem em mútua atenção de respeito aos espaços, às coisas e, com a maturidade, à privacidade e intimidade. Esse é processo que se repete e que demonstra a mútua pobreza humana. No espírito da Ordem, Francisco quer que essa familiaridade permaneça presente, com maior amplidão no sentido espiritual, ainda mais no maior estado de pobreza que atinge todo ser humano, até o mais poderoso que possa existir, o estágio da doença, que faz emergir ao nosso nível consciente a nossa fragilidade em sua máxima potência e, a necessidade mútua da qual seremos eternamente herdeiros. Somos seres finitos e essa é a beleza da condição humana que é heterogênea, plural, diversificada, mas que se une nas semelhanças de finitude herdada, que é pobreza essencial humana.

Existe, além disso, na Regra, no capítulo quatro, o mandamento de não receber dinheiro, que explicita a mesma dimensão da pobreza: “Mando firmemente a todos os Irmãos que jamais recebam moedas ou dinheiro, por si ou por pessoa intermediária” (São Francisco, 2020, p. 63). A recepção de dinheiro ficou autorizada apenas aos superiores, que a devem fazer apenas para atender as necessidades dos enfermos, “por meio de amigos espirituais”.

Saindo da dimensão da Regra, que por si é uma grande herança deixada pelo Fundador, não apenas como legislação interna aos membros de sua Ordem, mas também herança espiritual pode-se analisar outro de seus escritos, direcionado a sua primeira companheira na Ordem, Santa Clara de Assis, denominado “Última Vontade Escrita a Santa Clara”. Neste escrito ele manifesta, na dimensão do desejo, ou seja, sem o enquadro de encarregado e superior da Ordem, mas como movimentação interna de seu propósito de vida, aquilo que se tornaria um mote condutor da Ordem das Damas Pobres, as Damianitas que, posteriormente, ficariam conhecidas como Clarissas: “Eu, Frei Francisco, pequenino, quero seguir a vida e a pobreza do altíssimo Nosso Senhor Jesus Cristo e de sua santíssima Mãe, e nela perseverar até o fim” (São Francisco, 2020, p. 85). Aqui também está presente a dimensão da pobreza associada a Jesus como manifestação de sua presença na carne.

A referência feminina de Maria associada a Jesus é outra inovação de Francisco que vê a pobreza, segundo veremos em outras Legendas, como sua dama, aquela a ser desposada por ele. Completa o Fundador: “Rogo-vos, minhas Senhoras, e aconselho-vos a que sempre vivaís nesta santíssima vida e pobreza. E guardai-vos muito de jamais e de modo algum vos afastardes dela pela doutrina ou conselho de alguém” (São Francisco, 2020, p. 85).

Essa vontade de Francisco para Clara foi tão profunda em seu ideal de vida, que muitos especialistas são levados a defender a ideia que a rigorosidade da pobreza nela foi muito mais acentuada do que em Francisco. A tal ponto que ela inovou ao solicitar ao Papa Inocêncio III

um escrito que lhe deixasse garantido um *privilegium paupertatis* conforme está relatado em sua Legenda, redigida também por Tomás de Celano (2020, p. 1417). Também em sua Regra – outra inovação, uma Regra própria a uma Ordem feminina, recebida ao cabo de sua vida – estruturalmente semelhante àquela da Ordem primeira, Clara deixa como lei a sua intenção da pobreza institucional.

Os escritos de São Francisco de Assis enfatizam mais fortemente recomendações relacionadas à Eucaristia, à lealdade à Igreja, à prática da oração, à penitência e à veneração dos clérigos, entre outros temas.

Ao longo da história do franciscanismo, a questão da pobreza sempre foi um ponto de controvérsia e reforma entre os membros da Ordem. Dentre as Legendas, a obra que tematiza como prioridade a relação de Francisco com a questão da pobreza é a Fonte chamada *Sacrum Commmercium Sancti Francisci cum Domina Paupertate*. Os próprios tradutores afirmam que a tradução deste termo *commmercium* é difícil, por possuir conotações diferenciadas⁵². O texto, no entanto, constitui um pequeno tratado sobre a pobreza em linguagem alegórica, com abundância de citações bíblicas. Raoul Manseli afirmou ser esta obra “uma das mais singulares operetas da primeira literatura franciscana” (apud Brufani, 1997, p. 163, tradução nossa).

A Legenda inicia colocando no pináculo a pobreza, assegurando que, “entre as demais preclaras e precípua virtudes que preparam no homem um lugar e uma morada para Deus e mostram o *caminho mais excelente* e mais rápido para se ir e chegar até Ele destaca-se a santa Pobreza.” E completa: “E, entre as outras virtudes evangélicas, ela tem merecidamente a primazia, tanto quanto ao nome como ao lugar” (*Sacrum Commmercium*, 2020, p. 878). Na apologética à pobreza que o texto oferece, observamos que a mesma não tem fim em si mesma, mas é imitação do Cristo que “pregou a pobreza” e da vida pobre dos Apóstolos.

Brufani relata o avanço das hipóteses sobre a data da composição desse material, cuja escrita poderia ser de julho de 1227, possivelmente redigida pelo Ministro Geral Frei João Parenti. A hipótese do escopo do escrito sugere que tenha sido composto para exortar “os seguidores de Francisco de Assis a seguir a vocação pauperística e evitar a degeneração nas quais caíram no curso dos séculos as antigas ordens monásticas” (Brufani, 1997, p. 163-164, tradução nossa). Mas o texto também tem destinação interna devido aos vários conflitos que emergiram com o Fundador ainda vivo, referente à observância estrita da Regra ou a sua interpretação e adaptação. Contudo, Esser e Desbonnets desmontam essa hipótese e não

⁵² Os tradutores da Editora Vozes optaram por traduzir *commmercium*, neste caso, por “aliança”, pela proposta de Stefano Brufani (1997, p. 164).

oferecem exatidão para o autor, ficando desconhecida a identidade do mesmo. O que se aceita é a datação para o final do século XIII.

É pertinente o conhecimento do contexto da composição da escrita, pois faz ressaltar alguns elementos importantes para a análise da configuração da “autoconsciência” da Ordem no período. Brufani argumenta que o debate em torno da pobreza, como mencionado acima, não é suficiente para explicar o trabalho teológico do autor, mas oferece como possibilidade a dura oposição em vigor, do clero secular em relação aos mendicantes, motivo de grande complicação para os mesmos estarem inseridos nas regiões missionárias. Isso foi o que levou o autor a trabalhar no desenvolvimento de uma teologia e uma eclesiologia para fundamentar a pobreza e tornar legítima a forma de vida dos mendicantes na Igreja (Brufani, 1997, p. 170).

Dessa forma, “o autor do *Sacrum Commercium* colocou **Francisco**, a **fraternidade das origens** e a **escolha pauperística** absoluta como fundamento da identidade minorítica” (Brufani, 1997, p. 171, negrito e tradução nossa). O maior trunfo desta Legenda é a referência cristológica como base e destinação do louvor e a apologética da pobreza. Toda a obra, ao referir-se aos três pontos destacados acima, na citação, aponta para a Pessoa de Jesus como origem e destinação esotérica⁵³ e exotérica⁵⁴.

O objetivo do autor, sem dúvida, foi contribuir com a sua posição na realidade da evolução da Ordem, após a morte do Fundador. Esses três elementos destacados acima são a base constitutiva da *mens* originária que está no fundamento de sustentação desta escola de pensamento posterior ao aparecimento da vocação de Francisco, cuja enormidade e

⁵³ Do grego *eso*, “dentro”: *esoterikos*, “que pertence a um círculo interno”.

⁵⁴ Do grego *exo*, “fora”: *exoterikos*, “o mais de fora, externo”. Importante mencionar neste parágrafo: estas duas classificações se referem às obras de Aristóteles, as exotéricas e as esotéricas – será estudado à frente – e fizeram emergir uma preocupação na dimensão do estudo, que são trazidas a baila pelo filósofo franciscano Frei Hermógenes Harada, nascido em Miyasaki, Japão, no dia 2 de outubro de 1928 e falecido em 21 de maio de 2009, em Curitiba. Em 1936, Harada veio para o Brasil e tornou-se frade. Aprofundou seus estudos filosóficos em Freiburg e Würzburg, Alemanha, ocasião em que editou dois volumes das *Raimundi Lulli Opera Latina*. Foi pesquisador do Ifan (Instituto Franciscano de Antropologia) e do NEF (Núcleo de Estudos Medievais e Franciscanos), da Faculdade de Filosofia São Boaventura. É co-autor de “Ensaio de Filosofia” (Vozes, 1999) e autor de “Em comentando I Fioretti” (Edusf, 2ª edição revista, 2006), “Coisas, Velhas e Novas” (Edusf, 2006) e “Iniciação à Filosofia” (Daimon Editora, 2009). A biografia completa do frade pode ser encontrada no site franciscanos.org.br. No hospital onde morreria, já sabia da publicação de sua última obra publicada em vida “De Estudo, Anotações Obsoletas” (Vozes, 2009), na qual discorre sobre o que denominou os dois lados da filosofia, podendo-se, também, afirmar do estudo, do pensamento: “Em seu estudo, a filosofia apresenta dois lados, um virado para fora [exotérico], para a superfície, e outro virado para dentro [esotérico], para a profundidade do seu vigor essencial. Para fora, virado para a superfície, a filosofia no seu estudo se apresenta como produto cultural de determinadas épocas, como mundividências e mesmo ideologias, a saber, crenças e interpretações do mundo e da vida, de certos indivíduos ou de determinados grupos humanos. Nesse sentido, o que denominamos *filosofia* cristã, *filosofia* marxista, *filosofia* franciscana, *filosofia* budista são no fundo mundividências e ideologias [...] Enquanto virada para dentro dela mesma, para a profundidade do seu vigor essencial, a filosofia é a *paixão de busca da verdade* [sic] de toda e qualquer pressuposição [...]” (Harada, 2009a, p. 20-21; 2009b, p. 309-311).

contribuição testemunhamos ao longo da história, especialmente iniciada por Antônio de Lisboa/Pádua.

Em resumo, o sentido de pobreza em Francisco, que irradia por toda a *Ordo Minorum* e que se estabelece historicamente como paradigma na *fraternitas* franciscana, pode ser também expressa com a palavra *minoritas*. A nascente de toda a experiência franciscana pode ser sintetizada nesse fenômeno da minoridade, que aparece de forma clara no nome escolhido pelo Fundador, *Ordo Fratrum Minorum* ou, simplesmente, *Fratrum Minores*, pois mandou escrever na Regra Não-Bulada: “[...] Neste gênero de vida, todos se chamem Irmãos Menores” (São Francisco, 2020, p. 44).

Além da minoridade, claramente vê-se que outra expressão de pobreza aparece na consciência de *fraternitas*. Francisco faz escrever o seguinte, na mesma Regra: “[...] Mas sejam os menores e os súditos de todos [...]” (Fontes Franciscanas, 2020, p. 45). Assim também, a minoridade não constitui um conceito, mas uma atitude (Iriarte, 1999, p. 172), o que significa que a minoridade é a essência da pobreza, a virtude da pobreza que se manifesta na concreteza de toda a organização social da *Ordo*, que é latente em toda a dinamicidade constitutiva do espírito mesmo do franciscanismo, desde as origens.

São muitas as referências nas Fontes Franciscanas a respeito da pobreza, no entanto, o que estamos querendo explicar aqui é a intelecção heurística que provocou teoricamente a teologia e a filosofia interna da *Ordo Minorum*, desde o período medieval. Apesar da predominância tomista na teologia oficial, subjacente na orientação eclesial, encontra-se uma sistemática à margem que nunca foi abandonada – não obstante a sua marginalização. Continua a seguir a argumentação, demonstrando que a liberdade é o nexos fundante da verdade na hermenêutica franciscana e o bem a alma da criatividade para compreender a razão.

4.3 A FORÇA TRANSFIGURANTE DO BEM E A GRATUIDADE DO REAL: A RAZÃO COMO SABEDORIA PARA LIBERTAR A CRIATIVIDADE

Orlando Todisco, frade franciscano conventual e professor de filosofia na Itália, empreendeu um intenso e acurado trabalho intelectual na busca de estabelecer diálogo entre o modo de ser do pensamento franciscano e a filosofia e teologia moderna. Analisando os grandes pensadores franciscanos medievais, Boaventura, Scoto e Ockham ele almeja tal diálogo com o pensamento contemporâneo com expoentes como Girard, Lévinas e Wittgenstein e outros pensadores modernos. Para tal, em sua obra *Il dono dell'essere* (2006), o professor recupera

linhas fundamentais do franciscanismo histórico e o seu estilo próprio de pensar, estabelecendo “caminhos inexplorados do medievo franciscano”⁵⁵ para entender a modernidade.

Todisco, na primeira parte da obra supracitada, produz nos três capítulos iniciais algo que, para o conjunto dessa dissertação cabe como ponto de apoio fundamental: apresenta a motivação inspiradora da Escola Franciscana. Contudo, para apresentar tal motivação, ele se serve dos autores minoritas medievais também citados acima, posteriores a Antônio. Entrementes, sendo nosso objetivo, nessa seção, situar Antônio nesse contexto da Escola de teólogos franciscanos, será também este nosso desafio aqui, tendo como base o professor conventual, que não retrocede até Francisco a fim de buscar a origem das motivações franciscanas, mas principia em mestres franciscanos que se dedicaram com afincos nos debates das universidades. Não se pode esquecer, contudo, que pertencem aos primeiros anos do minoritismo franciscano.

Sem embargo, Todisco (2018, tradução e itálico nossos), em entrevista ao site *Avvenire*, com a afirmação de que Boaventura, “intuindo o perigo da primazia da razão e, portanto, da filosofia – este é o significado da *desconfiança de Francisco* a respeito do conhecimento – que teria feito crescer nosso poder, mas empobrecido nosso horizonte [...]”, nos propicia um ponto de partida no fundador ao citar a “desconfiança de Francisco” com as exigências e consequências da dedicação aos estudos, que privilegiam a razão e podem causar barreiras ao “espírito de oração e devoção”. Como já analisado acima, Francisco não se opõe, mas sugere, nas entrelinhas de sua preocupação, uma nova forma de intelectualidade que tornará possível o surgimento da escola franciscana de teologia e filosofia.

O filósofo que ora se lança mão para compreender o franciscanismo originário, analisa o fenômeno franciscano em diálogo com a modernidade, a partir do pensamento *etsi Deus non daretur*⁵⁶, que angariou inúmeros seguidores e se aprofundou como raiz na *mens* epocal

⁵⁵ Essa citação é o subtítulo de outra obra (2006), posterior a citada acima. Podemos afirmar, com segurança, que Todisco cumpre com maestria os princípios fundamentais da Teologia Pública, estabelecendo um profícuo diálogo com filósofos clássicos e contemporâneos. Apesar de se concentrar em temas filosóficos, não deixa de abordar como ponto de partida e ponto de chegada temas de grande interesse para a teologia. Nenhuma de suas obras, ainda, foi traduzida para o português – até onde se sabe, em nenhum país – mas seria de grande valia se alguma editora se dispusesse a tal, pois sua contribuição para a reflexão sobre a modernidade pode nos garantir frutos intelectuais e vias possíveis de diálogo interdisciplinares, que seriam fundamentais para o nosso contexto brasileiro, especificamente.

⁵⁶ É uma expressão que denota uma perspectiva secular ou ateuista sobre a vida e a moral. Tem raízes na filosofia e na teologia e implica na concepção de viver ou agir “como se Deus não existisse”. Esse princípio muitas vezes é associado ao pensamento existencialista e secular moderno, especialmente à ideia de que os seres humanos devem assumir a responsabilidade por suas próprias vidas e ações, independentemente da existência de Deus. Essa expressão pode ser vista em várias áreas da filosofia, incluindo a filosofia moral e ética, onde se argumenta que as pessoas devem tomar decisões e agir com base em princípios e valores humanos, em vez de dependerem de

moderna, fundando verdadeiras escolas de pensamento, exaltando um suposto “triunfo da razão”, em contraposição à cristandade medieval.

Todisco se propõe a discutir a concepção de verdade, razão e intelecto e a religião na modernidade repropondo as teses franciscanas, não para substituir tais concepções, mas indicando, com a escola de pensamento franciscana, a redescoberta de âmbitos negligenciados hodiernamente. Afirma Todisco (2003, p. 26, tradução nossa): “A razão tende a descartar como sem sentido tudo o que parece ultrapassar o seu horizonte, porque é um obstáculo à sua afirmação”. Assim, Todisco coloca para si, como proposta de trabalho, explorar algumas sugestões da Escola Franciscana. Como o escopo aqui não é propriamente investigar a obra dele, mas tornar presente sua contribuição acerca do pensamento franciscano de fato, não será aprofundado sua relevante contribuição a análise da modernidade.

Entende-se, aqui, por Escola Franciscana a via reflexiva de filosofia e teologia inaugurada por São Boaventura de Bagnoregio e seguido por diversos outros estudiosos pertencentes à *Ordo Minorum* e, sequencialmente, outros pensadores que seguiram nesse caminho. Alguns franciscanólogos atribuem a Antônio essa inauguração, hipótese que não seria descartável.

Assim sendo, um primeiro ponto a ser destacado: Todisco ressalta o voluntarismo de cunho franciscano, que consiste em conceber a verdade como tal enquanto desejado por aquele que poderia não desejá-lo (2003, p. 27). Em primeiro lugar, o voluntarismo franciscano está associado à vontade divina, o que leva à compreensão da gratuidade em relação ao real concreto. Todisco (2003, p. 27, tradução nossa) percebe que a compreensão franciscana da vida está fundamentada no entendimento que o existir, o ser, é um dom, uma dádiva. Em oposição a isso, a verdade, a partir da compreensão *etsi Deus non daretur*, é apenas “tal em si mesma [...] A verdade é só verdade [...] que alimenta e potencializa a razão.” Apenas isto! A compreensão da verdade a partir da idéia da existência de Deus “é figura [è cifra it.] da *liberdade* daquele que poderia não chamá-la [a verdade] ao ser” (Todisco, 2003, p. 27, tradução e itálico nossos) e de tal forma domina e surpreende a verdade.

orientações divinas. O filósofo existencialista Jean-Paul Sartre, por exemplo, defendeu a ideia de que, em um mundo onde Deus está ausente, os seres humanos são "condenados à liberdade", ou seja, têm a responsabilidade total por suas escolhas e ações. No entanto, é importante observar que essa expressão não implica necessariamente um ateísmo militante. Ela pode ser usada para enfatizar a importância da autonomia moral e da responsabilidade individual, mesmo para aqueles que mantêm crenças religiosas. Ela destaca a ideia de que as pessoas devem agir de maneira ética e moralmente correta com base em seus próprios julgamentos e princípios, independentemente de qualquer orientação divina. Todisco (2003, p. 23) busca as origens dessa expressão no Eutifronte, de Platão.

A compreensão franciscana do ser-como-dom-da-liberdade-de-Deus que a desejou trazer a realidade, porque quis o que não existia, faz entender que a verdade só pode ser compreendida e considerada como liberdade. Contudo, temporariamente conclui o filósofo:

A capacidade, que o cristianismo demonstrou na história, de integrar muitos (*i molti*, it.) sem dissolvê-los em uma unidade superior mortificante – *complexio oppositorum* – não é somente estratégia política, mas surge na perspectiva do *excedente de bem sobre a verdade*, que é possível redescobrir e repropor em companhia da Escola Franciscana (Todisco, 2003, p. 27, tradução e itálico nossos).

A verdade sem estar associada ao “bem excedente” deturpa a lógica da razão. O esquecimento disso levou a modernidade a catástrofes humanitárias imprevisíveis e sem sentido. A lógica da razão sem Deus desvirtua a justificação do valor objetivo e universal da lei. O bem, na dinâmica intelectual franciscana, é pensado como alma secreta da verdade, sua fonte e não o seu produto (Todisco, 2003, p. 32). A concepção epistemológica da bondade como “a fonte do ser e do pensar”, nas palavras de Todisco, é exaltada na capacidade intelectual de valorizar a pluralidade que se afirma na conciliação dos diferentes que podem coabitar com as diversas expressões de viver, seja individualmente ou socialmente (Todisco, 2003, p. 45).

A bondade, por conseguinte, assume um papel estratégico, a partir da Escola Franciscana “que privilegia o tema do bem, território onde, mais que argumentação, conta com a contemplação, e a razão se encontra transcendida, não negada [...] Além do verdadeiro, existe apenas o bem, entendido como figura da gratuidade e, portanto, da liberdade” (Todisco, 2003, p. 46-47, tradução nossa). Impera aqui a lógica da superabundância como contrapartida a concatenação entre causa e efeito.

A lógica da superabundância “é a lógica sem lógica ou a lógica da liberdade”, pois sendo o bem a alma da verdade, esta não sendo apropriável pela razão, se transubstancia em lógica da liberdade expressa pela lógica do *volitum*, coração da gratuidade. Dessa forma, estamos diante de um “**novo conceito de filosofia**, não rastreável pela matriz platônica nem aristotélica, o que é facilmente compreensível, pois em tal horizonte o amor é superior ao saber, a caridade à consciência e a teologia é estritamente direcionada à salvação” (Todisco, 2003, p. 48, tradução e negrito nossos). Este é um pensamento sobremaneira relevante para o tempo presente, o século XXI. A lógica do *volitum* aparece como um “evento gratuito e inesperado” e não *effectum*, que se refere à causa de forma determinística. A Escola Franciscana defende que “o mundo não é *effectum*, mas sim um *volitum Dei*, expressão daquele que poderia não desejá-lo, contudo o desejou” (Todisco, 2003, p. 48, tradução nossa).

De maneira efetiva, a ontologia franciscana pensa o real não como efeito, mas a partir da lógica da vontade, seja de Deus ou mesmo do humano. O pensamento franciscano que se vê acolhido pela “beleza hospitaleira do mundo”, privilegia a vontade em relação ao intelecto e à bondade em relação à verdade, pois o objetivo final do pensamento não é a verdade em si mesma, mas o bem, que compreende os seres humanos, cada um, na sua individualidade, com extrema salvaguarda da pluralidade: “A medida é o bem, que na pluralidade se exprime e se exalta” (Todisco, 2003, p. 51, tradução nossa). A essência da vontade é a condução à liberdade daquele pode querer ou não, isto ou aquilo, quer agora e não quer mais. A vontade favorece o inesperado como liberdade essencial. A antropologia resultante desse pensamento tem como centro a liberdade e a vontade agindo e atuando na pessoa, iluminada pelo intelecto.

Essa forma de pensar se estrutura como base da intelectualidade teológica que não tem como objetivo negar a verdade, entretanto, ambiciona não dar ou tirar a primazia à razão, transcendendo-a. O que isso significa? A razão, na modernidade, após séculos de predomínio epistemológico da religião cristã, encontra exaltados e animados agentes que almejam a substituição da fé sobre as concepções da realidade. No contexto hodierno, que ainda faz vigorar o mesmo conflito, após esforços de questionamento igualmente sobre a razão, Todisco também é levado a se questionar:

[...] Agora que a racionalização da realidade com o seu epílogo niilista parece não ter resquícios [*sembra senza resti*, it.], talvez não haja necessidade de abrir outros cenários, capazes de provocar o *intimum silentium mentis*, não como limitação da razão, mas como disponibilidade à epifania do que vai além de sua lógica e horizonte? (2003, p. 32, tradução nossa).

Todisco assevera que a Escola Franciscana, já no seu primeiro século, operou para estabelecer a concepção do ser como dom e como experiência da própria liberdade doada a si mesma a fim de constituir uma razão em diálogo de escuta a uma voz que vem de região não palpável, mas real, que lê “com outros olhos, a uma outra profundidade, o mundo e a nós mesmos, favorecendo um cenário polidimensional, não mais marcado pelo conflito” (Todisco, 2003, p. 33, tradução nossa), mas em contraposição a uma razão apenas interrogante, isto é, contra a primazia da razão.

À vista disso, a revelação cristã sempre se apresentou em contraposição à primazia da razão, ou seja, ao afirmar a existência de Deus, se estabelece uma importante contestação da ideia primacial que é dada a razão, não para negá-la, mas ao contrário, oferecer à reflexão outra postura intelectual na qual o Deus cristão “transcende à razão, em nome de outros cenários,

nem todos, ao menos não completamente, racionais. Não se trata de rejeitar a razão ou os seus limites, mas sim aquilo que está além da sua capacidade” (Todisco, 2003, p. 34, tradução nossa).

A Escola Franciscana, partindo de seu fundador e inspirador, que concebe a Deus como o “bem, todo o bem, o sumo bem” (São Francisco, 2020, p. 124) tende a dar a primazia a Deus, que significa tornar a vontade como elemento constituinte da realidade e não a razão. Nos Louvores ao Deus Altíssimo, um dos escritos de São Francisco de Assis, como vem na citação acima, mas também em outras fontes próprias do Fundador, há completa prevalência de Deus como fonte primitiva de tudo, tendo em vista que as Legendas dão conta de ser um texto composto próximo do fim de sua vida, debilitado fisicamente pela doença que não o impediu de, na gratuidade do espírito livre de si mesmo, abrir-se aos louvores. Essa postura teve ressonâncias concretas no pensamento posterior do franciscanismo.

Assim, a presença histórica de Deus, segundo Todisco (2003, p. 37), serviu para fazer ocorrer aquilo que ele denominou como “*surplus di senso*”, ou seja, que fez emergir a consciência criatural das coisas do mundo, que podemos afirmar, se desenvolveu para o sentido filial do relacionamento com Deus. A consequência, assim, é uma compreensão da realidade em uma visão transcendente, quando a verdade é transcendida e a razão compreendida a partir da vontade. Há uma inversão para o primado da bondade e da vontade que tem sua fonte em Deus. Essa concepção marca uma significativa alteração de acentos lógicos, como um “outro território” que

Faz ativar outro movimento [...] do nosso ser e pensar, e tanto da objetivação da riqueza do ser na pluralidade das suas expressões, ético-sociais, culturais, artísticas..., não mais uma em conflito com a outra, mas uma na outra ou também, ao lado uma da outra (Todisco, 2003, p. 37, tradução nossa).

Tal conflito no Ocidente se deu com o aparecimento do cristianismo em contraposição às concepções gregas imperantes baseadas na razão, ou seja, na *physis* e na *polis*, na contemplação da natureza e na organização social, que possibilitava certa harmonia advinda da exclusividade. A ruptura que se deu com a ascensão das concepções cristãs está baseada na ideia de que “não é mais a ordem mundana a medida, mas o que a transcende” (Todisco, 2003, p. 38, tradução nossa). Com as duas cidades de Agostinho, que defende que, para se viver bem em uma se faz necessário que a vida na outra seja uma experiência voltada para a vontade de Deus, que exige justiça e caridade, se estabelece uma nova ordem que coloca em outro plano

as concepções pagãs, o que levará a acentuações diferenciadas na época medieval (acentuação no transcendente) e na modernidade (acentuação no imanente).

Algum tempo à frente, o agostinismo encontrará na Escola Franciscana de pensamento significativa amplidão, em certa “disputa” com o tomismo-anselmiano-aristotelista de cunho fisicista e sistemático. O valor das coisas, antes que nas coisas mesmas, o franciscano coloca em quem o quis, pois “[...] podendo não oferecer nada, desejou oferecer isso que ofertou” (Todisco, 2003, p. 61, tradução nossa). A razão do ser, assim, não está no ser mesmo, mas na liberdade infinita de Deus. Todisco explica que Deus, desejando-se, “fez de nós o conteúdo de sua liberdade” (Todisco, 2003, p. 62, tradução nossa). Tal antropologia entende a liberdade divina na liberdade humana e faz emergir o sentido profundo de tudo.

Na *weltanschauung*⁵⁷ franciscana, o ato criativo divino se constitui como uma iniciativa de amor e de liberdade e, dessa forma, o mundo grego das concepções materialistas encontra sua sístole temporária para, posteriormente, se “diastolizar” no mundo filosófico alemão e francês, encontrando nas concepções nietzscheanas a sua recuperação e o seu auge. Todisco remete tal contração grega ao fato que

Não existe um modelo [grego], eterno e sem tempo, que com a sua imóvel perfeição primeiro perceba e depois torne vão o devir. Aqui, esse modelo tem um corte escatológico, confiado àquele amor graças a qual as criaturas foram escolhidas entre infinitas possibilidades e que continua a ser apoiada durante a sua aventura temporal (2003, p. 69, tradução nossa).

Não se aventa aqui um papel acessório à razão científica, , porém, questiona os limites do racionalismo moderno, ou ainda, a incapacidade para gerar sentido e espiritualidade transcendental, dimensão pertencente à realidade existencial humana. Sendo Deus a razão das criaturas, a referência ao ser racional é elevada, transcendida. *Sermo scientiae* e *sermo sapientiae* separados conduzem a um mundo sem esperança e sem sentido, mecanizado/informatizado e eficiente, mas sem sentido (Todisco, 2003, p. 71).

Assim conclui Todisco: “A Escola Franciscana tentou conter a força lasciva da razão, contestando o seu primado [...] A verdade é opaca sem o bem, como a natureza sem a graça”

⁵⁷ Martin Heidegger (1889-1976) em relação ao conceito “visão de mundo” (*Weltanschauung*), trata deste conceito partindo da existência, de modo que “visão de mundo” se dá como repercussão. Tal conceito conduz o ser-aí, o ente que nós mesmos somos, a se questionar sobre o seu próprio ser. Ainda de acordo com Heidegger, “a visão de mundo sempre encerra em si a visão da vida. A visão de mundo emerge de uma meditação conjunta sobre o mundo e o ser-aí humano [*menschliches Dasein*]; e isso, por sua vez, ocorre de maneiras diversas” (Heidegger, 2012, p. 13). Além disso, a colocação pela pergunta do que venha a significar “visão de mundo” deve, nessa perspectiva, culminar no questionamento pelo sentido da história [*Geschichte*].” (Heidegger, 2012, p. 13).

(Todisco, 2003, p. 74, tradução nossa). A filosofia segue a noção agostiniana da precedência da fé sobre todo pensamento. A inteligência consegue entender as realidades profundas a partir da fé. A ciência entende o aparente, a fé aprofunda a realidade mais essencial, aquela que não se alcança pelo aparelhamento e a constatação científica, é acessada pela inteligência sim, contudo, movida pela compreensão da realidade a partir de sua superabundância de gratuidade, de liberdade, de gratidão: “[...] A verdade sem a bondade é sem profundidade [...] A Escola franciscana não propõe a alternativa: razão ou vontade, verdade ou bondade, mas sim a transcendência de um pelo outro” (Todisco, 2003, p. 75-76, tradução nossa).

Assim, em resumo, qual é o estilo do pensar franciscano, isto é, qual a sua instância de fundo? Pode-se conceber o pensamento franciscano a partir daquilo que se denominou “dimensão afetiva”. Ao conjugar o bem com a verdade, tal intuição está na base da dimensão afetiva do modo de pensar que tem sua origem em Francisco de Assis, um quase iletrado, inspirador de uma corrente de pensamento no mundo. São Boaventura registra: “Pois seu engenho puro penetrava os segredos dos mistérios e, onde não havia a ciência dos mestres, entrava o afeto de quem ama” (Legenda, 2020, p. 508).

Tal afeto, baseado mais na intuição do que na análise, não está, porém, envolvida com questões intimistas, mas sim subjetivas, que relevam as questões humanas fundamentais. A diferença reside no fator “intelecção”, ou seja: intelecção e subjetividade são associadas à experiência humana, como pensamentos, emoções, percepções. A intelecção pode ser vista como o processo de reflexão intelectual sobre a própria subjetividade. Isso implica a capacidade de uma pessoa entender e analisar seus próprios pensamentos, sentimentos e perspectivas subjetivas. A “intelecção” e a “subjetividade” estão relacionadas na medida em que a intelecção pode ser vista como o processo de compreensão, análise ou reflexão sobre os aspectos subjetivos da experiência humana.

O potencial criativo das faculdades humanas, incluindo as paixões, não é negligenciado; pelo contrário, ele é valorizado como uma fonte de enriquecimento, desde que a razão contribua para direcionar essas faculdades de forma correta. O cerne do problema não reside na intensidade do desejo em si, mas sim na qualidade desse desejo, que deve estar alinhado com o bem e a verdade. O desafio está em desejar o bem sem ignorar a verdade, buscar a verdade sem abandonar o bem, ou até mesmo lutar contra o bem e obscurecer a verdade. Essas ponderações refletem a preocupação com a integridade moral e ética (Todisco, 2003, p. 77).

A visão franciscana da imagem de Deus desempenha um papel fundamental na antropologia e na teologia da criação. Ela destaca a proximidade de Deus com a humanidade e

a simplicidade do Deus supremo, evidenciada na Encarnação, Crucificação e Eucaristia. Essa perspectiva reconhece a fragilidade das ações humanas como parte intrínseca da condição humana.

Ao reconhecer na *kenosis* (o esvaziamento) do Filho de Deus uma dimensão sensorial do amor, o franciscanismo abre-se para a positividade da condição criatural dignificada (Todisco, 2003, p. 84-85). Portanto, a proposta franciscana não separa ou prioriza uma dimensão em detrimento da outra, mas concebe uma unidade ontológica que serviria como base para a teologia na qual se atua na modernidade.

O primado dado ao bem como alma da verdade coloca a razão em uma posição de equilibrada função de sustento para a liberdade de cada criatura que se transmuta em testemunha do bem e encontra em Deus a sua fonte inteligível:

[...] O referente da verdade, mais que Deus como *verum* é Deus como *bonum*, não porque em Deus a verdade seja distinta do bem, mas porque a bondade melhor indica a perspectiva dentro da qual Deus se coloca em frente ao homem e o homem é solicitado a se por em frente a Deus. Pode-se também dizer que a bondade é a verdade de Deus e, ainda, aquele que procura a verdade se encontra na bondade (Todisco, 2003, p. 128, tradução nossa).

A referencialidade própria é a bondade, ou seja, a essência da referência nesse viés franciscano está na relação própria da condição humana em relação ao Supremo Poder que está voltado para o bem. Essa é uma pequena revolução intelectual ante a erosão causada pela especulação racional que colocou de lado, literalmente marginalizando esta dimensão humana fundamental das realidades que atingem o afeto para a produção de sentido.

A compreensão da razão como sabedoria parte da ideia que a fé e a razão são absorvidas uma na outra na medida em que uma faz avançar a outra. A deturpação da compreensão que transforma a ideia de autonomia em ideia de independência é fruto de uma compreensão do ser e da verdade que “mundanizou o mundo” em uma forte auto-referencialidade. Fechou os caminhos da razão para a fé e tornou a razão, para si mesma, estranha, estrangeira em um território em que saber filosófico e teológico deem atenção e privilégio à dimensão racional e às suas exigências, mais que ao mistério de Deus: “[...] A verdade teológica perdeu lentamente a força inquietante da Palavra divina, submissas ao poder explorativo da razão, que abandonou à margem tudo quanto é estranho à sua lógica” (Todisco, 2006, p. 81, tradução nossa).

Aqui se coloca a questão das condições da Escola Franciscana oferecer uma resposta a esse problema ao se perguntar se a razão pode se transcender por si mesma, sendo que a razão entende apenas aquilo que está imerso em sua linguagem segundo suas próprias formulações e

que estão subjacentes a sua lógica própria. Como compreender a razão, que tem em vista apenas o aspecto imanentista do mundo e almeja racionalizar até mesmo a fé? A razão parte sempre da interrogação e, quando está diante de um panorama que foge da sua lógica, a reação é não avançar ou, até negar. No entanto, a resposta da Escola Franciscana é que tudo depende do que recebe a primazia. Nesse aspecto, os pensadores franciscanos, em geral, defendem que não se deve colocar no centro a verdade, mas o bem; a mesma coisa o que se refere à razão, que deve ser antecedida pela compreensão da vontade que sobrepõe como ponto de reflexão fundamental a liberdade ao invés da necessidade. Alerta Todisco que essa descentralização não se dá em sentido alternativo, mas imperativo, a fim de que se possa compreender em seu fundamento essencial o pensamento franciscano como via para recuperar a abissalidade do ser e custodiar o caráter sobrenatural da revelação bíblica (Todisco, 2006, p. 81).

Destarte, precisamos avançar com mais detalhes sobre a teologia e a filosofia que emergiram da compreensão advinda da experiência franciscana que floresceu no medievo e que cada vez mais aparece como opção intelectual capaz de deixar o campo da reflexão aberto às contribuições possíveis da religião no mundo.

4.4 ASPECTOS FUNDAMENTAIS DO PENSAMENTO FRANCISCANO: TEOLOGIA E FILOSOFIA FRANCISCANAS?

Conjuntamente com a estruturação de um carisma que se expressa em uma escola de pensamento de estilo franciscano, podemos, ao mesmo tempo, nos referir a certa orientação fundante e categorial do franciscanismo. Ao afirmar que há uma orientação originária, está a se fazer referência a um embasamento que tem repercussões do minoritismo, de forma igualitária, tanto na filosofia quanto na teologia.

O voluntarismo, como perspectiva filosófica e ética, postula que a vontade humana desempenha um papel central na formação da realidade e na busca de metas individuais ou coletivas. Isso se reflete em várias áreas da filosofia e do pensamento humano, abrangendo ética, política, psicologia e teoria do conhecimento. Conforme observado por Todisco (2003, p. 88, tradução nossa), "o voluntarismo é um estilo, um modo de ler o real, sem a pressa dominatória de quem conhece para ter poder ou cultiva o saber como lugar privilegiado de poder."

A visão voluntarista destaca a capacidade da vontade humana de instigar mudanças no mundo, contrastando com outras correntes filosóficas, como o determinismo, que enfatizam a

influência de fatores externos nos eventos. O voluntarismo também está intrinsecamente ligado à ideia de livre arbítrio, que afirma que os indivíduos têm a capacidade de tomar decisões conscientes e livres, apesar das influências deterministas.

No entanto, o voluntarismo não é uma perspectiva homogênea, e existem vertentes específicas, como o voluntarismo franciscano, que se concentram em aspectos particulares da relação entre a vontade humana e outros elementos, como a fé e a ética cristã. Nessa corrente, São Boaventura de Bagnoregio desempenha um papel crucial, integrando a teologia franciscana com elementos do pensamento agostiniano e aristotélico, em alguns pontos até joaquimitas, para criar uma síntese única. Deve-se ponderar que a primazia voluntarista também serviu de palco para a elaboração da teodicéia leibniziana de que tudo o que acontece é vontade de Deus, e o acontecido é melhor que poderia ter acontecido para o bem do homem. Nesse sentido, a categoria do bem contrapõe a pretensão de suficiência da verdade, mas não a isenta de risco de deturpação.

Os voluntaristas franciscanos argumentam que a vontade está acima da razão dando a primazia para o bem, uma vez que é através dela que os seres humanos podem escolher obedecer a Deus e seguir o caminho da virtude. Isso se diferencia da ênfase aristotélica na razão como guia ético e destaca a importância da pobreza e humildade, valores centrais preconizados por São Francisco de Assis.

Além disso, o voluntarismo franciscano enfatiza o amor incondicional a Deus como diretriz para a vontade humana, exigindo uma total submissão à vontade divina. Essa corrente também critica a especulação intelectual excessiva e a busca desenfreada pelo conhecimento acadêmico, considerando-os, na origem do movimento, desnecessários, em favor de colocar Deus no centro de todas as coisas.

O objetivo desta subseção não é trazer em pormenores todos os campos aos quais os teóricos franciscanos estiveram envolvidos no campo da filosofia e da teologia, mas de explanar em geral o impulso unificador e inspirador dos mesmos, pertencentes à Escola Franciscana.

A Escola Franciscana tematiza a tese agostiniana do primado do amor. Dar primazia ao amor faz emergir o pensamento franciscano como iniciativa sapiencial de fazer transcender a verdade até o bem. A busca da verdade, no modo franciscano de pensar, deve provocar o afeto intelectual, pois “se o saber sem afeto é vaidade, o afeto sem saber é emoção. O modo de pensar franciscano é um e outro, ou melhor, é um no outro.” (Todisco, 2003, p. 134, tradução nossa). O franciscanismo, seguindo Agostinho, entende que o saber constitui primeiramente uma

dimensão do amor sem a qual a razão fica “manca”, isto é, não pode avançar com naturalidade e força.

Dentro da epistemologia medieval, o pensamento racional afetivo se envolve com a reflexão teológica e filosófica indissociavelmente. A dimensão da fé não está direcionada ao invisível indecifrável, mas no concreto da realidade humana, pois certifica Todisco (2003, p. 134, tradução nossa) que, por si mesmos “anúncio e experiência são indissociáveis.” A mera especulação de embasamento aristotélico sofre duras críticas no âmbito franciscano, de Boaventura, passando por Alexandre de Hales até Roger Bacon.

O modo de pensar franciscano, segundo Giovanni Duns Scoto, explica Orlando Todisco, é um pensar propriamente prático:

[...] Enquanto a Revelação não aduz, mas orienta, sinaliza um caminho, auxilia a meta e oferece os meios para alcançá-la [...] Scoto rejeita a bipartição aristotélica segundo a qual ou se pensa (ciência teórica) ou se opera (ciência prática) [...] Em tal ótica o agir é inferior ao pensar [...] (2003, p. 137-138, tradução nossa).

Segundo Todisco, Scoto também rebate a concepção do saber teórico como saber universal e o saber prático como saber particular. Para Scoto, o saber prático é também universal e também pode ser um saber teológico, visto que só o poderia ser – seguindo a orientação aristotélica – o saber teórico: “Se no âmbito do saber teórico Deus é vislumbrado por via especulativa, no âmbito do saber prático Deus é alcançado pela via do amor, não, portanto, ‘especulando’ mas ‘amando’ [*dilectio* lat.]” (Todisco, 2003, p. 139, tradução nossa).

Aqui não estamos no plano da metodologia científica, mas estamos situados na dimensão do envolvimento existencial. É secundarizada a concepção lógica *ens in quantum ens*, que está na base teórica que concebe o ser humano como tal enquanto pensa, mas que faz emergir a ideia de que o ser humano é ser humano porque decide e escolhe fazendo valer sua capacidade volitiva para se desenvolver na liberdade.

Outro ponto que o modo de pensar franciscano apresenta divergência é a verdade como adequação, própria da epistemologia medieval, em geral na ocidental, e em relação à verdade como fidelidade, que tem suas raízes na tradição judaica expressa em termos bíblicos da *emunah*. *Emunah*, como se sabe, é uma palavra hebraica e é frequentemente traduzida como “fé” ou “fidelidade”. Denota uma fé profunda e uma crença inabalável nas promessas de Deus e na verdade divina. Está relacionada a um envolvimento leal e fiel com Deus, onde a fidelidade desempenha um papel crucial. A fidelidade na *emunah* implica confiança e compromisso

duradouro com os princípios e a verdade revelada por Deus. Os que creem expressam sua fidelidade por meio de ações, mantendo uma relação de confiança com a verdade divina. Portanto, a fidelidade está intrinsicamente ligada à *emunah* e à busca pela verdade na tradição judaica. Enquanto *aletheia* se concentra na revelação da verdade oculta, *veritas* lida com a verdade objetiva e universal, e *emunah* enfatiza a fé profunda e a fidelidade na verdade divina.

O modo de pensar franciscano leva à superação da dicotomia da verdade como adequação em direção à fidelidade, educando o pensamento a tal superação. Afirma Todisco (2003, p. 142, tradução nossa): “O caráter sapiencial do pensamento franciscano acredito que avança nesta direção e leva a oposição para além, no sentido que, adequando-se à coisa, [o pensamento] avança no mistério da bondade divina, onde se perde na realização.”

O tema da existência do mal em contraposição ao bem, presente na argumentação agostiniana, no pensamento franciscano rende grande relevância, especialmente devido ao fato de que a resolução dada por Agostinho na dinâmica da humanidade, de Deus que, no ato mesmo da criação concedeu a sua imagem e semelhança ao mesmo homem como ato de liberdade, em outros termos, faz da humanidade sinônimo de vontade como figura da liberdade. Esse é o tema que passará por toda a tradição franciscana, “atenta para distinguir o que se enquadra na lógica da natureza daquilo que pertence à lógica da liberdade (vontade)” (Todisco, 2003, p. 143, tradução nossa). Em outras palavras, está a se refletir a respeito da distinção entre os atos livres e os atos inevitáveis (naturais). Dessa forma, o pecado o é por ser um ato de vontade, ou seja, ato livre humano consciente e não um ato que foge da decisão humana, da escolha, da responsabilidade: “Educar a vontade significa torná-la adequada para ser expressão de liberdade [...] A finitude da nossa liberdade é a razão fundamental da educação” (Todisco, 2003, p. 145, tradução nossa).

A vontade exerce sua força na capacidade de resistir as necessidades do desejo e examinar os ditames do intelecto em uma intensa atividade espiritual a tal ponto de transcender, pela vontade, à liberdade. Assim sendo, a liberdade humana, na compreensão franciscana, só é possível alcançar a sua essência própria se estiver inserida na vontade divina.

A intelecção heurística da Escola Franciscana como próprio modo de pensar, assim, é o bem relacionado à verdade como *anima*, como dom do ser. Desse modo, o ato de conhecer passa a ser um ato de amor, uma forma de amar. Aqui se entende o que se quer afirmar com a argumentação a respeito do primado da vontade, o que dá consistência a noção do que seja o voluntarismo franciscano.

Expressão trinitária da vontade, segundo os pensadores franciscanos é a processão do Espírito Santo como ato da vontade de Deus, expressão suprema do amor divino (Todisco, 2003, p. 161). O ato de conhecer como ato de amor está aberto a toda a dimensão da realidade concreta, mas na forma de um pensar agradecido, em agradecendo, em ação de graças. Na perspectiva franciscana, o amor-liberdade vem “do alto até o baixo, não do homem a Deus, mas de Deus ao homem, portanto, essencialmente gratuito, não derivado nem medido sobre qualquer coisa, mas medida do que queremos e fazemos” (Todisco, 2003, p. 164, tradução nossa).

Ao aprofundar o modo de pensar franciscano, atestamos que tal pensamento se aprofunda em sua busca intelectual mais que apenas deduzindo, mas pensando de forma narrativa, que traduz em descrição aquele modo pelas quais as coisas se dão no mundo (Todisco, 2003, p. 165). A linguagem narrativa do franciscanismo se firma na contramão das impositões possíveis da linguagem metafísica e política que não encontraram viés possível para expressar o ser como dom e a salvação como gratuidade que fortalecem a liberdade essencial do ser humano no campo da inteligência.

A linguagem histórico-narrativa releva a riqueza da Revelação presente como substrato bíblico, o que não é possível pela abordagem metafísica da palavra divina que manifesta sua Vontade, não em termos metafísicos ou políticos, mas através de sua presença narrada na vida concreta de um povo. A concepção da pobreza franciscana torna possível essa leitura pelo fato de compreender que o autor da realidade se fez pobre na Encarnação, na Cruz e na Presença Eucarística: “[...] O Onipotente se torna a garantia da absoluta racionalidade do mundo [...] e da completa inteligibilidade da natureza [...] Bondade e verdade se identificam, ambas objetivas e vinculantes [...] As coisas são racionais porque desejadas por Deus” (Todisco, 2003, p. 181, tradução nossa). Transcendência de Deus e racionalidade do real não se separam e não se diminuem entre si, mas são garantidas em seu fundamento idiossincrático, efetuando uma verdadeira transcendência da racionalidade, como estilo próprio do pensamento franciscano.

A forma de pensar franciscana conduz a reflexão até um novo encanto com o mundo. Isso significa rever a racionalidade do mundo a partir do dom do Onipotente que se dá a si mesmo. O mundo não é apenas racionalidade, mas é vontade, é bondade e liberdade divina na realidade humana. O mundo é gratuidade: “O nosso é o melhor dos mundos possíveis porque desejado e, não desejado porque o melhor” (Todisco, 2003, p. 177, tradução nossa). A criação é ato da liberdade divina, é belo porque Deus viu que era bom. A bondade da criatura tem procedência apenas no ato criador do próprio Deus. Só se pode afirmar a bondade das coisas criadas unicamente porque é ato da vontade criadora de Deus. Sendo assim, Deus deseja cada

criatura como obra-prima única e irrepetível, o que faz Todisco (2003, p. 192, tradução nossa) ressaltar a ideia de que “contingência ontológica e privilégio metafísico da originalidade de cada criatura estão juntos, o que significa maior desenvoltura individual, não sujeitos a ordens racionais codificadas ou a estruturas eternamente hierarquizadas”.

A intelecção franciscana da realidade abre espaço a um tipo de relacionamento baseado na liberdade e na gratidão, fundando um tipo de espiritualidade onde se privilegia a busca constante, sem limites, que se defronta com um horizonte que se expande a cada avanço do pensamento. A noção aristotélica de que Deus é o incompreensível, o inacessível, fica invertida a partir da impostação da mente para Deus via os graus de conhecimento, conforme argumenta São Boaventura defendendo que há diferentes graus, com o conhecimento de Deus como o mais elevado. Ele descreve uma progressão de quatro estágios: conhecimento do mundo material, conhecimento de Deus através do mundo criado, conhecimento de Deus através de suas criaturas, e finalmente, o conhecimento de Deus em si mesmo.

Toda forma de abordagem legalista da realidade, em qualquer instituição, não somente religiosa, sufoca essa essência livre e gratuita como dom ofertado. Ao se entregar ao legalismo, a fé assume uma postura mundana, que não protege a vida, mas a sufoca: “A liberdade é o fundo oculto da realidade” (Todisco, 2003, p. 193, tradução nossa).

O pensamento franciscano tem sua sustentação no maravilhar-se (*thaumazein*), não segundo uma lógica onde se privilegia o cálculo racional, mas no maravilhar-se da bondade divina. A racionalização pura e simples da realidade, o “ imanentismo duro” leva a dominação, ou em outras palavras, produz a alienação. O triunfo da racionalidade levou a marginalização de Deus, consequentemente a queda da visão transcendente, sem mais o maravilhamento, produto do espanto ante o mundo e a realidade em sua totalidade. Na visão franciscana, não há uma substituição da imanência pela transcendência, mas a compreensão de que Deus é o Guardião, a garantia da racionalidade do mundo.

O pensamento franciscano está atento a fruição da comunhão respeitosa, fruto da pobreza e da caridade que compreende a precariedade de tudo, mas não se fecha a insondabilidade do ser para colher o inexaurível mistério que envolve o universo (Todisco, 2003, p. 197). É um pensamento envolvido pela contemplação do mistério da realidade em si mesma, mas que se abre a oração, assim como São Francisco alertou a Antônio, conforme bilhete considerado acima neste estudo: “Para a Escola Franciscana, que aplicou à teologia o espírito do *Poverello*, a teologia é toda marcada pela *unctio* da contemplação. É essencialmente *scientia affectiva*” (Boff, 2015, p. 138). É uma forma de conhecimento que está baseada na

ideia de *unio mystica* como uma forma elevada de abordar o real da realidade que surge da experiência concreta.

Enfim,

Efectivamente, se a radicalidade evangélica da mensagem minorita toca profundamente Sto. António, abrindo-lhe as possibilidades duma ampla acção missionária, em contrapartida Sto. António dá ao Franciscanismo a base especulativa que fundamentará uma nova teologia e lançará as bases da futura Escola Franciscana (Pacheco, 1997, p. 37).

Na seção que segue, será averiguado – no alcance possível dos limites para uma dissertação – em que medida essa “base especulativa” mencionada pela antonionista na citação acima, pode também colaborar com os objetivos almejados aqui.

5 A GNOSIOLOGIA MÍSTICA DOS SERMÕES DE SANTO ANTÔNIO

Esta dissertação tem como escopo analisar os Sermões de Santo Antônio de Lisboa/Pádua, destacando sua concepção religiosa de liberdade. O tema da liberdade não tem centralidade nos sermões antonianos, como não o tem para o tempo medieval, contudo, ele faz algumas significativas menções em seus textos, que serão associados com temas afins. Este tema, se não o é para o Doutor Evangélico e o seu tempo, é de significativa relevância para o tempo atual, que saltou da hiper-modernidade para a era da pós-verdade (Siebert; Pereira, 2020, p. 239; Araújo, 2020, p. 37).

A pós-verdade nada mais é do que a troca do sentido genuíno da interpretação da realidade pela construção de uma/várias narrativa(s) a respeito de qualquer fato. O tema da verdade, sim, para o pensador medieval tem grande destaque, contudo, a narrativa é uma tentativa de criar um ambiente virtual, paralelo, que torna possível a manipulação da realidade. Onde a verdade é camuflada, a liberdade é anulada e o bem comum é relativo! O que Antônio, a partir de sua posição eclesial para o contexto eclesial atual, pode oferecer?

Na seção dois ficou estabelecido como metodologia abordar os sermões como um clássico religioso cristão, segundo os termos de David Tracy, tendo em conta os pressupostos teóricos da teologia pública, a fim de buscar relevância acadêmica neste Doutor da Igreja, refletindo as colocações de Antônio sobre a liberdade. As seções três e quatro situaram Antônio em seu contexto. Nesta seção será estabelecido um diálogo que correlacione a concepção de imaginação analógica com a gnosiologia de cunho místico presente na obra sermônica de Antônio, em vista de uma interpretação de algumas realidades da esfera pública, a partir da *Publicness* Três Tracyana.

Ao abordar, nesta dissertação sobre o tema dos clássicos, está sendo conferido o mesmo grau de importância metodológica a este tema como o faz Tracy: após sua explanação sobre os clássicos ele considera o clássico mais importante do cristianismo, Jesus Cristo; aqui, será a Antônio de Lisboa/Pádua dado o destaque de sua relevância no âmbito da pregação, estabelecendo um exercício que buscará nele, ou melhor, em seus sermões, determinada análise que o possamos reabilitar como alguém do passado que tem muito a nos dizer no presente através de sua obra. Assim como Jesus Cristo, Antônio entrega à posteridade aquilo que podemos reconhecer, um texto clássico que manifesta tal “excesso de sentido” (Tracy, 2006, p. 141) que demanda interpretação.

É fundamental esclarecer que, nos termos de Tracy, Jesus Cristo é o “evento religioso originador” cristão. Aqui, Antônio é levado em consideração como um agente hermenêutico (medieval), um teólogo que usa uma “linguagem teológica ordinariamente de segunda ordem, reflexiva [...]” em relação ao seu evento originador. Essa parte final da dissertação buscará desenvolver aquilo que Tracy caracteriza como sendo a fidelidade “ao caráter tensivo da linguagem religiosa empregada para o evento religioso originador” e a concepção de fidelidade “às demandas da reflexão crítica” como uma das tarefas principais para o ato interpretativo com vistas a uma adequação de entendimento dos fenômenos religiosos do presente (Tracy, 2006, p. 516).

Antônio herdou não somente a reserva de sentido até o seu tempo, mas avançou na sua forma de tratar as questões fundamentais de forma mística: essa é a sua gnosiologia e por isso, constitui-se uma relevante contribuição para o discurso teológico. No entanto, averiguar os aspectos que lhe dão validação pública no espaço da *mens* epocal hodierna, procurando, neste clássico, forjar um discurso proponente no âmbito da sociedade plural é buscar na sua gnosiologia mística um clássico religioso que pode oferecer publicidade aos discursos teológicos, a partir da tradição, tendo como referencial teórico a imaginação analógica Tracyana para refletir sobre a liberdade como fenômeno humano. Nesse sentido, como afirmado anteriormente, a teologia torna público seu discurso pela base da composição mesma de seu objeto: Deus é universal!

Antônio assume algumas características próprias do franciscanismo das origens em sua *forma mentis*. Há quem garanta que isso não tenha se dado em sua reflexão sermônica, o que será analisado em seus textos que temos conhecimento e que servirão de base para a busca de um teologizar possível de publicidade.

O assunto desta quinta seção não constitui apenas o último capítulo, mas é o ponto culminante da dissertação. A adoção do termo “gnosiologia mística” se deu a partir da provocação do eminente teólogo servita Clodovis Boff (2015, p. 139), que afirmou: “Outro franciscano, Santo Antônio, doutor da Igreja pouco aproveitado pelos teólogos, tem uma gnosiologia que vai também na linha do conhecimento místico, antecipando nisso São João da Cruz.” Descrever o conhecimento místico presente nos sermões aparece aqui como uma possível “estratégia teológica complexa” (Tracy, 2006, p. 11).

Segundo José de Alejandro (1969, p. 68, tradução nossa), o conhecimento, de forma geral, “é todo ato no qual se manifesta um objeto direta ou indiretamente em sua existência e em sua natureza”, ou seja, o conhecimento é uma atividade humana racional que faz emergir

da realidade aquilo mesmo que ela é por ser, segundo De Alejandro (1969, p. 69): entendimento, intuição, intencionalidade, concepção e reflexão.

Encontramos na mística⁵⁸ de Antônio o direcionamento do seu pensar, dentro das linhas divisórias de um sermão, voltado para as questões concretas da realidade das pessoas, afinal, ele tem seu coração voltado para a pregação popular:

Sua teologia e sua espiritualidade são cristológicas, mariológicas e voluntaristas, à maneira franciscana. É mais prático que especulativo e mais ascético que místico; ainda que em seus sermões não deixe de tratar das questões místicas, insiste no espírito de oração, base da vida contemplativa, e opina a que todos os fiéis estão chamados à contemplação infusa (Garcia-Villoslada, 2003, p. 807).

A leitura fenomenológica dos sermões, mais detalhadamente enfocando a sua noção de liberdade, torna possível ressaltar alguns temas da dogmática católica ainda no tempo medieval, mas que será refletida, buscando a relevância do pensamento complexo do santo em seu tempo e no tempo atual, fazendo na prática a “fusão de horizontes” gadameriana.

O objetivo desta seção não consiste, apenas, em explanar sobre a percepção religiosa de Antônio sobre a liberdade, mas, sim, ao explorar sua mística, averiguar qual a dinâmica subjacente pode contribuir com o ser humano do tempo presente em sua busca incessante de sentido, rumo à aquisição teórica de um recurso para além dos limites da razão.

5.1 A RETÓRICA DE ARISTÓTELES PARA ANÁLISE DOS SERMÕES

O sermão, como escrita, é um gênero literário que tem suas raízes na retórica, cuja finalidade argumentativa foi se desenvolvendo para o debate político na Antiguidade Clássica, mais do que um recurso de linguagem (Rocha; Santos, 2018, p. 91). Dessa forma, a seguir, se faz mister elaborar uma breve análise a respeito da Retórica de Aristóteles, obra de composição antiquíssima, com reflexos em toda a dimensão dos discursos seja de cunho religioso ou não, presente com mais força na Idade Média. Todavia, tem-se que levar em consideração o afastamento de Antônio das concepções puramente racionalistas do aristotelismo, como garante Natário: “Demonstrar equivale a deduzir por conceitos, juízos e raciocínios, sendo, para isso, o

⁵⁸ “A obra parenética antoniana, de que há edições integrais bilingues, é subsidiária de uma raiz agustiniana e ascético-mística, no exercício da oração e penitência, e de um espírito genuinamente tributário do *Poverello* de Assis, aberto à natureza e ao símbolo, ou seja à utilização do visível como teofania do invisível. A exegese da Escritura Sagrada, de que era Santo Antonio preciosa “arca”, e que constituía o suporte mais robusto da sua pregação, assentava na metáfora da quadriga em que as quatro rodas correspondiam aos sentidos histórico, alegórico, tropológico e anagógico por onde passava a interpretação dos signos literal, dogmático, moral e místico. Assim se lhe tornava possível o fecundo manuseio argumentativo da *allegoria facti* e da *allegoria verbi* as quais animariam os seus sermões e cativariam os que, aos milhares, acorriam a ouvi-lo” (Marques, 2003, p. 606)

esquema aristotélico o ideal, mas, para ‘mostrar’, tal já não é possível.” (2022, p. 99). E aqui é admissível considerar um dos pontos essenciais do pensamento antoniano: “Por isso, um dos pontos fundamentais da prosa antoniana é o uso de metáfora, cuja abundância é de extraordinária importância e beleza, sobretudo pela aproximação e irmanação entre todos os seres, entre todas as criaturas” (Natário, 2022, p. 99).

Analizou-se na seção três o sermão medieval como recurso literário, primeiramente dimensionando a estrutura que o mantém e, aqui, traz-se à tona a Retórica de Aristóteles para a análise dos sermões. A Retórica de Aristóteles não está fundamentada apenas em regras técnicas de composição de discursos, mas é também, em seu “miolo” teórico, uma ética, uma espécie de manual de vida para a persuasão.

Decidiu-se, aqui, dedicar exclusivamente a este afazer, pois a Retórica (*texnh phtopikh*⁵⁹) contém em si o *gérmen* de toda a estrutura posterior ao que se refere à prédica civil e religiosa até a composição dos manuais de pregação medievais⁶⁰. A ocupação principal nesta subseção é dar espaço apenas e estritamente à obra, com poucas consultas aos comentaristas, para deixar o estagirita expor-se ele por ele mesmo. Com efeito, sabe-se que a Retórica não é uma obra de origem para Aristóteles, mas é desenvolvida por conceitos já elaborados em outras obras do Filósofo.

Aristóteles começou a ser lido e incorporado no cabedal filosófico e teológico cristão após as traduções do idioma árabe para o latim, realizados na Escola de Toledo (Pacheco, 1986, p. 13). Com Santo Tomás, assim como Santo Agostinho o havia feito com Platão, acontece a inserção mais acentuada do Filósofo na estrutura do pensamento ocidental cristão: aquele, cuja leitura e estudo foram proibidos com perseguição, apedrejamento e fogo, tornou-se, posteriormente, alicerce para a composição de toda a dogmática cristã na modernidade, assentada, eminentemente, sobre as teses e especulações tomasianas. Com a “canonização” sutil e ponderada de Aristóteles, o pensamento teológico e filosófico medievais entrou em uma nova fase de expansão, colaborando, de tal forma, com a consolidação da cristandade.

A Retórica pode ser elencada como pertencente ao grupo de escritos da maturidade de Aristóteles⁶¹, possivelmente durante o período do Liceu, entre os anos 335 e 323 a.C. Esta obra pertence ao grupo de escritos denominados de exotéricos, isto é, aqueles compostos para um público que não pertencia ao interno do Liceu e, por isso, compostos de forma mais

⁵⁹ Traduzido para o latim como *ars rhetorica*.

⁶⁰ A sistematização teórica da retórica teve sua gênese anos antes do nascimento de Aristóteles, principiada com reflexão mais aprofundada por volta de 465 a.C., em Siracusa, como afirma Ísis da Fonseca (2000, p. 51).

⁶¹ Situa-se nesse período também a Física, o Órganon, a Metafísica, a Ética a Nicômaco, a Política e a Poética

acessível, com terminologias, de certo modo, voltadas para quem não estava acostumado com o gênero de debate que se estabelecia nos jardins da Escola. Os escritos esotéricos, diversamente, são mais elaborados, sem preocupações de praticidade, sendo a elaboração desse conjunto de escritos de cunho preponderantemente especulativo. A maioria dos escritos exotéricos foram perdidos, não obstante, poucos chegaram até nós. Aqueles que conhecemos de Aristóteles são os esotéricos.

A Retórica está organizada em três livros. O Livro I inicia afirmando categoricamente: “A retórica é a contraparte da dialética” (Aristóteles, *Retórica*, I, 1354a). Em sua obra, Aristóteles examina as fontes pelas quais se constrói os argumentos para aconselhar e desaconselhar, para realizar a censura ou o elogio e para executar a acusação e a defesa; apresenta também as proposições úteis para os meios de persuasão em cada área mencionada abaixo. É a partir das matérias e fontes que são levantadas por ele que constrói os entimemas de cada gênero de discurso, cujas definições serão expostas aqui de forma sintética.

A dialética está exposta no *Órganon*, especificamente nos *Tópicos*, um dos livros da obra. Pertence à realidade humana a recorrência natural ao recurso para discutir e sustentar teses, realizar a própria defesa e a acusação de outros sem métodos ou com a prática adquirida, sendo que Aristóteles se propõe a fazê-lo de forma sistemática, constituindo, assim, uma arte, isto é, um conjunto de critérios ordenados e metódicos que se tornam técnicas capazes de fazer vigorar teorias para efetivação de uma ação concreta. Tal arte tem como sua constituinte o *písteis*, os meios de persuasão, que segundo o Filósofo é encorpado pelos entimemas, em compatibilidade ao uso do silogismo na dialética. Na verdade, segundo Aristóteles, “o entimema tem que consistir de poucas proposições, em menor quantidade frequentemente do que as que constituem um silogismo completo” (Aristóteles, *Retórica*, I, 1357a).

O silogismo completo, na dialética, constitui a argumentação complexa, que não é o específico do entimema, mesmo sendo um tipo de silogismo⁶². Quem é capaz de desenvolver o silogismo na sua inteireza, manejará o entimema com maestria, desde que a intenção subjacente no argumento seja a atestação da verdade, em contraposição aos sofistas que defendiam a forma da argumentação, pura e simplesmente. Aristóteles defende que é uma capacidade humana inata a inclinação para o verdadeiro e, garante o Filósofo, “geralmente atingem [os seres humanos] de fato a verdade. Assim, está-se em condição de alcançar as

⁶² Nos *Tópicos* (100a, 2016, p. 369), Aristóteles explica que o “silogismo é um discurso argumentativo no qual, uma vez formuladas certas coisas, alguma coisa distinta destas resulta necessariamente através delas pura e simplesmente.” O silogismo pode ser de tipo demonstrativo, procedente de premissas verdadeiras e primárias ou, dialético, quando o raciocínio se dá partindo de opiniões aceitáveis de forma geral.

probabilidades pelo meio que vos concede a **possibilidade** de reconhecer a verdade.” (Aristóteles, *Retórica*, I, 1355a15, negrito nosso). Isso pode parecer periférico na exposição da Retórica, contudo a *písteis*, no sentido de prova, só está em vias de ser alcançada devido ao fato de ser possível identificar naturalmente a *aletheia*. Assim resume Maria Francisco:

Permitir, por outro lado, que a verdade e a justiça permaneçam ocultas e sejam vencidas pelo falso e a injustiça, tão somente por não se dominar os meios de fazê-las reconhecíveis, destaca Aristóteles, é censurável. [...]. Na ordem das coisas práticas e discutidas publicamente, uma verdade que não é visível ao grande número deixa, por assim dizer, de ser uma verdade. Será tão somente uma simples opinião dentre outras. Para que o julgamento se processe da maneira conveniente não é, de modo algum, suficiente que o orador conheça a tese verdadeira e justa, isto é, que tenha bom discernimento, é preciso que saiba ainda *como* defendê-la e fazê-la visível aos demais, vale dizer, que seja um hábil orador. O verdadeiro e o justo, não obstante sua superioridade natural em relação a seus opostos, não se manifestam necessariamente por si numa situação de julgamento, mas necessitam da arte retórica para isso (1999, p. 290).

Se o *rheto*r não for capaz de proferir de forma hábil e como deve ser o justo e o verdadeiro, natural ao ser humano, não será possível contestar os seus opostos. A arte da persuasão (*písteis*) deve ser aplicada manuseando com destreza os silogismos para entender, vendo os fatos, a realidade, o que ela manifesta, para, dessa forma, ser capaz de argumentar a fim de dirimir as posições contrárias. Devemos observar aqui que, a Retórica logrou tanto acesso na Idade Média, o tempo das grandes disputas intelectuais, mais especificamente ainda junto aos conflitos contra os hereges, por que “nenhuma outra arte tira conclusões contrárias por meio do silogismo, exceto a dialética e a retórica, uma vez que ambas têm por objeto os contrários” (Aristóteles, *Retórica*, I, 1355a), fazendo com que a argumentação cresça em vista da busca das conclusões certas e verdadeiras. O objeto mesmo da retórica são os meios de persuasão, e não tanto a persuasão *per se*, que pode ser aplicado para cada caso.

O que a retórica torna patente no ser humano e tem como elemento fundamental de subsistência é a observação para descobrir a adequação necessária para que, em cada caso, o argumento cause persuasão. Os meios elencados por Aristóteles são divididos em três tipos: 1) o caráter pessoal (*ethos*) do *rheto*r (orador) de tal forma que lhe dá crédito para ser ouvido; 2) a disposição de espírito (*pathos*) suscitada no auditório e 3) o discurso propriamente dito (*logos*) disposto de forma sistemática conforme a lógica e o seu estilo. Esses três tipos de meios são sustentados pela demonstração da verdade, possível pela capacidade de “raciocinar logicamente, compreender costumes e virtudes [política], e conhecer as emoções.” (Aristóteles, *Retórica*, I, 1356a). Nesse sentido, retórica e dialética são faculdades que

fornece argumentos não científicos, porém, com objeto definido⁶³. De fundamental relevância são os meios de demonstração real ou aparente da dialética que sofrem na retórica algumas adaptações relativamente às demonstrações. De forma mais pedagógica e visível, observe-se:

Quadro 1 – Esquema da persuasão

DIALÉTICA	Demonstração	RETÓRICA
Indução	Grande número de casos semelhantes	Exemplo
Silogismo (dedução)	Proposição adicional e completamente distinta que seja verdadeira universal e majoritariamente	Entimema
Silogismo aparente	Falso ⁶⁴	Entimema aparente
Proposições	Persuasão	Evidências, probabilidades, exemplo e signos

Fonte: Aristóteles, *Retórica*, I, 1356b1-20; 1359a5.

Argumentar para causar a persuasão é apresentado pelo Filósofo, no Livro I, recorrendo aos casos possíveis forenses e consuetudinários como que fontes de onde se extrai os argumentos na retórica. No quadro acima vemos que a indução, na retórica, se dá pelo uso do exemplo⁶⁵, pois “todas as nossas convicções são formadas ou por meio do silogismo ou a partir da indução” (Aristóteles, *Analíticos Anteriores*, II, 68b10). De tal modo, onde não há o termo médio do raciocínio lógico o silogismo procede por indução, “que nos é mais aparente.” (Aristóteles, *Analíticos Anteriores*, II, 68b30-35). Explica Aristóteles que o exemplo⁶⁶ é uma proposição conhecida que estabelece relação “da parte com a parte, do semelhante com o semelhante”⁶⁷ (*Retórica*, I, 1357b25), que diverge das proposições pertencentes a uma

⁶³ Abaixo, será retomado esse assunto.

⁶⁴ “Assim, como o entimema constitui um tipo particular de silogismo, a conclusão é que podem existir entimemas com aparência de serem verdadeiros, mas que não o são.” (Aristóteles, *Retórica*, II, 1400b35)

⁶⁵ Ousa-se afirmar, aqui, que se encontra nisso as origens subjacentes da imaginação analógica. Será preciso averiguar com pormenores mais a frente, contudo, se o entimema, como se viu, é uma argumentação baseada em poucas premissas, até mesmo de conhecimento geral e subentendidas, para facilitar a compreensão (Aristóteles, *Retórica*, I, 1357a), a analogia presta também a esse objetivo, visto que somente compreendemos abstrações pela via das coisas subentendidas, que a imaginação analógica acessa.

⁶⁶ No Livro II da *Retórica* (1393a25-b15), Aristóteles discorre sobre os dois tipos de meios comuns de persuasão: o exemplo (*parádeigma*) e o entimema (*enthýmema*). O exemplo se assemelha à indução, em duas espécies: 1) relatos de fatos do passado e 2) uso da criatividade do orador, que pode inventar parábolas ou, recorrer às fábulas, que se adequam aos discursos proferidos em assembleias populares. Segundo o Filósofo, “na falta de entimemas, é necessário servir-se de exemplos como de demonstrações [...]”. E, por recurso, servir-se do exemplo no argumento, mesmo munido de entimemas, contribui para “testemunhos suplementares aos entimemas”, aplicados posteriormente, dando força à persuasão. O recurso à máxima é também uma opção ao orador, pois “é um meio de traduzir um modo de ver” (1394a20), em linhas gerais, um argumento prático.

⁶⁷ No segundo livro dos *Analíticos Anteriores*, o Filósofo se refere ao *paradigma* com esta mesma composição conceitual (69a15). Tendo em conta que nosso objetivo nesta seção não consiste em analisar os pormenores dos

proposição universal idêntica, ou seja, o exemplo é constituído como um recurso útil ao entimema a fim de lhe tornar mais acessível o entendimento do argumento⁶⁸ pelas vias dos *topoys*, isto é, dos lugares-comuns⁶⁹ que são aplicáveis a todos os gêneros, de formas diversificadas a matérias de espécies também distintas.

Em seguida, Aristóteles trata na Retórica das variedades segundo a classificação da retórica, divididas em três gêneros de discursos: o deliberativo, o forense (judiciário) e o demonstrativo (epidítico). O gênero sermão (no medievo, designadamente) pode ser disposto naquele deliberativo, que é o discurso que induz ao ato e, o demonstrativo direcionado ao panegírico ou censura, propriamente dito⁷⁰. Ainda, são três também, as classes de ouvintes segundo os elementos do discurso: o orador, o assunto e a pessoa (Aristóteles, *Retórica*, I, 1358a35-b15). Nas palavras do estagirita, encontra-se toda a estrutura essencial da predicação, segundo a classificação do tempo, tão importante ao discurso religioso:

O orador deliberativo tem a ver com o futuro; é sobre coisas a serem realizadas doravante que ele aconselha ou desaconselha. [...] Para o discurso demonstrativo, o essencial é o presente, uma vez que se louva ou se censura em vista do estado de coisas presente, embora seja freqüente o orador do discurso demonstrativo também evocar o passado e efetuar conjecturas a respeito do futuro (*Retórica*, I, 1358b10-20).

Em relação à finalidade da retórica, ele discorre longamente. Aqui será resumido em alguns pontos essenciais a sua exposição.

O discurso deliberativo⁷¹ determina o útil ou o danoso de um procedimento aconselhado através de suas proposições que, na retórica são denominadas como evidências, probabilidades e sinais, que dispõe sobre o possível e o impossível a propósito de um fato ocorrente (Aristóteles, *Retórica*, I, 1359a5). Os tipos de coisas ocorrentes ou não das quais o *rhetor* se ocupa são exploradas por Aristóteles à medida que avança sua investigação, mas com o seguinte alerta do Filósofo: “A retórica é formada por uma combinação da ciência da lógica [*analytikês epistêmes*] com a arte da política que se relaciona aos costumes”

conceitos aristotélicos, mas sim explicar alguns aspectos que se mantêm como base da retórica posterior até a composição dos manuais da *ars praedicandi*, mantém-se essa menção à repetição conceitual para dois diferentes termos, como simples nota provocativa, apenas.

⁶⁸ O artigo de Joelson Santos Nascimento (2013) apresenta uma explicação didática a esse respeito.

⁶⁹ Aristóteles considera todos os *tópoys* em geral no Livro II, entre os números 1397a1 ao 1400b30, examinando-os a partir da distinção dos lugares-comuns refutativos, demonstrativos e dos entimemas aparentes.

⁷⁰ O objetivo, aqui, não é dar ares de religiosidade aos textos de Aristóteles, mas sim, buscar os elementos recorrentes na base da *ars praedicandi*, que formou o *trivium* medieval. O que importa, mesmo, é a sua alta “especulação prática” a respeito do assunto “retórica”.

⁷¹ O professor Laurent Pernot, da Universidade de Strasbourg II, traça, em síntese, uma arqueologia deste conceito no artigo “Aristóteles e seus precursores...” (2000), publicado pela revista Letras Clássicas, da USP. Chama-se a atenção para a explicação do professor (p. 72) a respeito da obra aristotélica “Retórica à Alexandre”, obra que não será explorada nesta pesquisa.

(Aristóteles, *Retórica*, I, 1359b10), tornando-se similar à dialética, como foi apresentado, incluindo Aristóteles também a semelhança, em parte, com os discursos sofísticos.

Ademais, dialética e retórica, para o estagirita, não são ciência, mas sim faculdades, pois não tem objetos definidos e claros, discorrendo sobre assuntos que não exigem o rigor da observação científica, dado que são meramente constatáveis e factuais. Basta, apenas, que esteja munido das informações básicas para que possa discorrer sobre os assuntos, como por exemplo, orienta o autor da *Retórica*: “Para legislar é útil não só estudar a história passada do próprio Estado [...], como também conhecer as formas de governo vigentes em outros Estados [...]” (Aristóteles, *Retórica*, I, 1360a30).

Outros assuntos tratados por Aristóteles dizem respeito à 1) felicidade como um conjunto de fatores físicos e psicológicos, o que ele denomina como bens externos e internos, que torna a vida de um sujeito, o mais possível, segura; 2) utilidade dos meios que levam aos fins para uma ação boa, sendo, para tal, necessário aprofundar o sentido de bem, que consiste na escolha de uma coisa que tem função e utilidade para todos os seres racionais e por eles buscados. É tudo aquilo, do mesmo modo, que cria satisfação e independência, que se desenvolve até a justiça, a causa do bem comum (Aristóteles, *Retórica*, I, 1362a20-b25).

Permanecendo, ainda, na busca de elementos inspiradores na obra do Filósofo, que estão na base do *trivium*, os quais fundamentam os manuais da *ars praedicandi*, encontra-se a defesa dele, de um meio para a obtenção de êxito na persuasão dos ouvintes e do bom discurso – sobre os assuntos públicos, isso sim – no que se refere aos sermões, com a finalidade da apologética em vista da defesa contra as heresias: “[...] Conhecer todas as formas de governo e saber distinguir seus respectivos costumes, instituições e interesses.” (Aristóteles, *Retórica*, I, 1365b20). Ou seja, conhecer para argumentar não pode ser assunto negligenciado, pois a retórica não é, apenas, arte de bem falar, mas de discursar com fundamentos teóricos e práticos. É com essa estrutura que se pode divisar nos sermões medievais a considerar nesse trabalho, uma hermenêutica e uma gnosiologia formadoras de argumentos passíveis de serem estudados com os termos e teses atuais.

Vale dispor aqui que, a *Retórica* de Aristóteles, abre uma via de reflexão no que se refere à condição do orador mesmo, que deve apresentar, baseado em suas palavras, “uma adequada disposição de espírito” (Aristóteles, *Retórica*, II, 1377b25), que lhe conceda abertura do público ouvinte à sua pessoa. O público (os ouvintes), ao mesmo tempo deve apresentar a mesma disposição de espírito. Na *Retórica* está presente a provocação de Aristóteles à busca da verdade como virtude fundamental, um *ethos* fundamental não tecnicista.

A confiança suscitada pela disposição do orador provém de três causas [...]: a prudência, a virtude e a benevolência. Afirmar falsas e maus conselhos devem-se à falta de uma ou mais dessas três qualidades. Oradores formam opiniões carentes de veracidade dada a falta de prudência; ou formam opiniões verdadeiras, mas devido à sua falha de moral, não dizem o que realmente pensam e que lhes parece bom; ou, finalmente, embora prudentes e honestos, falta-lhes benevolência, esta má disposição para com os ouvintes podendo levá-los a não recomendar o que sabem ser o melhor curso de ação a ser adotado (Aristóteles, *Retórica*, II, 1378a10).

A referência da retórica está na pessoa mesma de quem discursa. Com essas três causas de Aristóteles, que faz despertar a confiança de quem ouve, amplia-se o discurso no cristianismo sobre as virtudes. Anteriormente (1360b20)⁷², Aristóteles se referiu às quatro virtudes. Os cristãos, posteriormente as denominarão de cardeais, formando, assim, o conjunto do que se estabelecerá com a designação da expressão “vida virtuosa”, ou seja, os bens da alma que se refere o Tutor de Alexandre Magno. Goza um peso moral amplo ele afirmar que a falsidade (não o erro) de uma argumentação ou o mau conselho é originada em uma disposição de espírito mal formada no orador. Isso constituirá todo o entendimento dos oradores cristãos ao longo da história e que pode ser condensada na afirmação de Antônio: “Cessem, portanto, os discursos, e falem as obras”; ou antes, a assertiva de São Gregório, inscrita no seu *Liber Regulae Pastoralis* ou *Cura Pastoralis*, repetida por Santo Antônio no mesmo sermão de Pentecostes: “Há uma lei para o pregador: que faça o que prega” (apud Liturgia das Horas, 2000, vol. 3, p. 1357)⁷³.

Aristóteles é enfático ao afirmar, na sequência, que “não existem outras causas senão essas [as três acima]”, ou seja: “Conclui-se que todo aquele que é considerado detentor de todas essas qualidades suscitará confiança em sua audiência” (Aristóteles, *Retórica*, II, 1378a15). Vale dizer que a retórica como disciplina não constitui um simples acumulado de técnicas, mas é também um conjunto de ética e moral. O que Aristóteles apresenta como conteúdo para a persuasão, é adotado como princípio vivencial pelos teólogos cristãos, a partir, em particular, das traduções dos textos gregos, que se tornaram acessíveis ao Ocidente, como visto anteriormente.

O Livro III da *Retórica* trata do estilo do discurso, ou seja, trata da maneira de exprimir toda estrutura do conteúdo a ser transmitido, a fim de que a aparência do que se profere seja satisfatória. Os fatos são ordenados e, por meio de um método, algo inédito a ser considerado,

⁷² Esse texto não aparece em algumas traduções, o que desperta a suspeita de sua originalidade aristotélica. Contudo, como não se faz aqui uma hermenêutica crítica do texto, mas sim uma consideração das letras que foram lidas ao longo da história, que possivelmente conta com esse texto, mantém a afirmação, a seguir, neste trabalho.

⁷³ Importante fazer a citação de um livro de oração oficial da Igreja, a fim de demonstrar como esses pensamentos se difundiram, especificamente, entre os oficiais da pregação.

segundo Aristóteles, faz da prática da oratória estilisticamente apresentável, também na forma. A analogia aparece, aqui, como estilo que faz emergir as metáforas: “A metáfora, ademais, constitui o meio que mais contribui para conferir ao pensamento clareza, encanto e o tom não familiar [...]” (Aristóteles, *Retórica*, III, 1405a5). A metáfora originada da analogia torna vivaz as expressões das quais o orador se serve, a fim de despertar as emoções dos ouvintes. Ainda mais, as metáforas tornam possíveis a origem de novas ideias.

5.1.1 Uma breve explanação teo-antropológica dos Sermões de Santo Antônio de Lisboa/Pádua como ontognosiologia místico-profética

A busca por forjar um discurso proponente no âmbito da sociedade plural é, a partir dos sermões de Santo Antônio, buscar na sua gnosiologia mística um clássico religioso que pode oferecer publicidade aos discursos teológicos, a partir da tradição, tendo como referencial teórico a imaginação analógica tracyana.

Antônio também exerceu papel importante no conjunto geral da Ordem no que diz respeito ao aspecto administrativo como Provincial e outras funções. Pode-se apresentar como expressão dessa representação a sua delegação no grupo de frades que, no Capítulo de 1230, foi designado para resolver o problema que havia se dado a respeito da interpretação da Regra em relação ao Testamento de São Francisco, junto ao Papa Gregório IX (Bertazzo, 2002, p. XIV; Merlo, 2005, p. 99). De tal modo, seus sermões gozavam de grande aceitação a partir da hierarquia da Ordem, devido a sua atuação hierárquica, de tal modo que, passados os anos após sua morte, como observa Bertazzo (2002, p. XV-XVI), a iconografia o apresentava como um tipo de co-fundador com Francisco.

Os 77 sermões, são classificados e enumerados da seguinte forma: Sermões Dominicais, da Septuagésima ao Domingo de Pentecostes (20); Domingos depois de Pentecostes (24); do 1º Domingo do Advento até ao 3º Domingo depois da Epifania (9); Sermões Marianos (4). Sermões Festivos (20). Esses Sermões de Santo Antônio “se destinavam, acima de tudo, a constituir um *manual* ou *guia para pregadores*. Isso se pode deduzir da natureza de *resumos* de doutrina que esses sermões apresentam [...]” (Caeiro, 1984, p. 124, *itálico do autor*). Todos os sermões elencados nas Fontes Franciscanas de Braga (2017) são assegurados como autênticas da tinta de Antônio.

Todavia, se coloca em dúvida o local e o tempo da composição: se todos foram redigidos em Pádua ou se uma parte ainda quando Cônego Regrante. Essa querela foi chamada de

“questão antoniana” (Rema, 2017, p. 419-420). Uma segunda questão é importante ser averiguada, ainda que *en passant*, sobre a hipótese de ausência do teor minorítico na composição dos sermões, alegada por muitos franciscanólogos (Bernardi, 1999, p. 331).

Em linhas gerais, há conjuntamente a dúvida a respeito da inspiração franciscana dos sermões por conta da ausência de assuntos que eram caros ao pensamento franciscano, quais sejam: não cita o nome de Francisco ou a Regra em nenhum momento; não apresenta sequer uma conceituação sobre pobreza; não faz exortações à paz por causa dos conflitos vênéticos que aconteciam na possível datação dos sermões; Pazzelli (2002, p. 6) ressalta ainda que Antônio faz treze citações do Papa Inocêncio III (1198-1216), mas não faz nenhuma em relação ao Papa do tempo da provável composição dos sermões, o Papa Honório III (1216-1227). São esses os motivos que tornam possível a hipótese de terem sido compostas ainda em Coimbra, anterior a sua entrada na Ordem, em 1220, colocando em dúvida que tenham sido compostas em Pádua. O que também torna improvável terem sido compostas em Pádua foi o pouco tempo que esteve nessa localidade, poucos meses entre 1227 e 1228 (Caeiro, 1984, p. 131-133; Pazzelli, 2002, p. 5-6). Inclusive, se coloca a possibilidade, entre os antonionistas, de certa herança ligada a Escola de Paris, pela característica geral dos sermões (Pazzelli, 2002, p. 4).

Raoul Manselli conclui afirmando,

[...] Sem meio termo que [os sermões] foram escritos em Portugal, pelo teólogo e Cônego [Regrante] de Coimbra, como obra de revolta pelo mundo no qual ele vivia, embora, com probabilidade – mas é somente uma hipótese – revisados naquela época na qual, como outras fontes nos dizem, Antônio sistematizou os seus sermões (*apud* Pazzelli, 2002, p. 6, tradução nossa).

Apesar da certeza de Manselli sobre a composição dos sermões ser anterior a 1220, ele mesmo especula da possibilidade de Antônio ter encontrado em Francisco fundamento para continuar a desenvolver, na realidade do Fundador, aquilo que havia estruturado, encontrando na pessoa de Francisco uma resposta às exigências espirituais que a consciência teológica o havia cedido pelos estudos (Pazzelli, 2002, p. 21, nota 17). É dessa forma que aqui se entende que existe certa “franciscanidade” nos sermões, apesar das ressalvas históricas a essa afirmação.

Ou seja, o espírito franciscano presente nos sermões está subjacente e, por tal motivo, não é possível afirmar ausência de inspiração franciscana. É certo que Antônio pediu ingresso na Ordem motivado pela pessoa de Francisco ou pelo carisma do novo grupo, mas foi decisiva a causa do martírio dos primeiros Frades que morreram no Marrocos, hóspedes vivos em Coimbra, em trânsito em direção aos sarracenos e depois mortos, tendo seus cadáveres depositados na igreja do Convento dos Regrantes, onde habitava o então Fernando, em Santa

Cruz. Sugere-se, aqui, que o decisivo para o Doutor da Igreja não tenha sido tanto, ou nem mesmo, a missionariedade, mas o martírio! (Pacheco, 1986, p. 26; Bertazzo, 1996, p. 24; Grandon, 1996, p. 35-36)

Conforme garante o Pe. Rema, Fernando conhecia a vida dos minoritas, que se estabeleceram em Santo Antônio dos Olivais, pelos fins de 1210. Por quase dez anos, ele contemplou os frades que batiam na porta do Convento para mendigar. Em seguida da sua ordenação em 1218 ou 1219, com quase trinta anos de idade (Rema, 2017, p. 409-410, nota 27; 412), pede ingresso entre os frades – assumindo o nome do padroeiro do lugar (Antão) onde estavam os mendicantes – “exigindo” sua ida para o Marrocos. Tendo fracassado sua missão no caminho em direção aos maometanos, seu grande anseio, não podemos deixar de mencionar outro significativo evento de sua vida, o retiro e o tirocínio em Montepaolo, que lhe fizeram desenvolver, ainda mais, o espírito místico-contemplativo, agora, de acordo o estilo de vida eremítico dos minoritas franciscanos.

Nesse sentido, explorar o conteúdo de significância pública presente nos sermões antonianos, concebendo-os a partir de sua dimensão de clássico é, precisamente, um trabalho importante pela qualidade não somente doutrinária dos escritos, mas também pela condição performática da noção de clássico. Assim, na condição de resumos “só poderiam ser entendidos e aproveitados por ‘técnicos da pregação’, ou pelos frades da Ordem que se propusessem pregar, partindo de modelos que a ciência oratória e a experiência do Santo lhes proporcionavam” (Caeiro, 1984, p. 124).

Caeiro faz uma importante observação dos sermões de Santo Antônio como guia para pregadores e resumo de doutrina de alguém que é um “técnico da pregação” e tem a doutrina para si não apenas como tema de aula, mas acima de tudo como “manual” de vida. Por sua vez, não há registros, por isso, nenhum arquivamento das pregações populares de Antônio, mas é seguro o entendimento de que em seus sermões técnicos encontra-se, organizados formalmente, o conteúdo de suas pregações populares, ao menos os temas principais (Bertazzo, 2002, p. XXII).

Antônio compõe seus sermões em uma estrutura até certo ponto simples, “fazendo concordar entre eles três elementos do *Missal* (introito, epístolas e evangelhos) e leitura bíblica do *Breviário*, correspondentes aos vários domingos e festas do ano litúrgico” (Bertazzo, 2002, p. XXII, itálico do autor, tradução nossa). Assim, esclarece o mesmo Bertazzo, a respeito da impossibilidade do uso dos sermões como um tratado de teologia, mas objetivamente como um manual de uso docente. Por esse motivo, não se pode esperar de Antônio, em sua obra, um

comentário sobre os dogmas, mas, sim, uma forma de explanação que valoriza o ouvinte nos aspectos que os dogmas e as experiências bíblicas podem oferecer para uma vivência em conformidade com uma proposta concreta de ação, implicitamente inspirados nas orientações para a persuasão, encontradas na Retórica de Aristóteles, diluída na concepção geral da oratória.

Dessa forma, Antônio faz confluir, por uma especulação racional envolvida com a preocupação pastoral e, conseqüentemente, sacramental, a ênfase na penitência, pois o que ele buscava com a sua pregação era levar à mudança de vida seus interlocutores, cobiçando frutos espirituais, acima de tudo. Bertazzo (2002, p. XXIII, *itálico do autor*, tradução nossa) observa: “Esse estilo oratório, ou melhor, *lectio divina*, se articula em uma série de passagens que conservam uma profunda validade e eram assim definidos: *lectio-contritio-confessio-satisfactio-contemplatio*”.

Natário (2022, p. 98) aprofunda essa forma gnosiológica de Antônio, afirmando: “[...] O conhecimento sensorial apenas funciona como ponto de partida, já que a razão se lhe sobrepõe. Significativamente, o limite do processo gnoseológico conduz a um obscurecimento dos sentidos”. Tal conhecimento pelos sentidos constitui, na perspectiva mística de Antônio, um perigo, já que concebe o sensorial como ilusório possibilitador do pecado: “Daí a importância do papel da razão, que, neste plano (gnoseológico), funciona como meio de ultrapassagem do ilusório, que é o sensorial, e, no plano ético, como meio de luta contra as paixões, através do exercício da vontade” (Natário, 2022, p. 98). A própria razão, nesse caminho, é um recurso que faz ascender a compreensão à realidade além dos limites da razão (Tracy, 2012, p. 44). Entretanto,

A razão é sempre um meio e não um fim. No decurso da ascensão, a razão vai entrever algo que antes não entrevia, que é a consciência dos seus limites. Ou seja, a razão vai tomando consciência de que, para lá dos horizontes primeiros, outros se vão abrindo, os quais ela não consegue atingir (Natário, 2022, p. 98).

É nesse contexto performático que se quer encontrar nos sermões a sua publicidade, pois o campo de influência de uma pessoa pode alterar com o passar dos anos, séculos e até milênios, mas o conteúdo encontrado para ser interpretado pode enriquecer e iluminar outros contextos em outras épocas seja os relacionados ao conteúdo originário sejam os de segunda ordem, ou seja, aqueles textos que participam da fonte com comentários e outras interpretações, como Antônio em relação a Jesus Cristo.

Os sermões de Santo Antônio, nas palavras de Jorge Macedo (2017, p. 389) no Prefácio-Apresentação dos textos antonianos, “[...] nunca deixaram de se apresentar como exemplares, nas suas cláusulas de temporalidade, didática e exaltação religiosa”. Nos sermões, Antônio

manifestou profundo interesse e sensibilidade às questões do seu tempo, obedecendo às regras e normas de composição textual de um sermão com intenso uso da alegoria. De tal forma, a composição textual dos sermões foi fundamental para além de estruturas de aulas acadêmicas:

[...] Esses sermões atingiam, plenamente, os objetivos de ‘guias da fé’. Santo Antônio afastava-se do saber árido e seco e fazia viver no que dizia, comunicava ou ensinava ao ‘outro’, a presença integral da pessoa, como acesso permanente do acesso ao discurso [...] Tinha sempre presente a consciência do horizonte a dar à racionalidade, sem esquecer a vivência que importava conservar em tudo o que fazia [...] O cerne da sua oratória apela para a responsabilização pessoal e íntima, ao mesmo tempo que pública e quotidiana, no sentido de conduzir a relações radicalmente autênticas com o ‘outro’ e com a natureza [...] Neles [sermões] reúne, em acessível harmonia, as bases da doutrina, a experiência do quotidiano e a intensidade dramática da procura pessoal, mas apoiada, da verdade (Macedo, 2017, p. 389-390).

Jorge Macedo exalta a antropologia que emerge dos sermões antonianos pelo fato de considerar como destinatário dos textos o ouvinte. Os sermões trazem a tona não em primeiro lugar a preocupação com a exatidão doutrinária, que não está ausente, mas considera a presença do outro. Está subjacente em sua antropologia uma consistente filosofia da alteridade e, por tal motivo, não era um conhecimento “árido e seco”, mas uma verdadeira comunicação viva, uma racionalidade que fazia sentido aos ouvintes que escutavam suas prédicas públicas, e também, as leram, posteriormente. Talvez esteja aqui uma obediência franciscana em ação, pois seu fundador havia alertado, na Regra aos pregadores, para que utilizassem palavras “examinadas e castas, para utilidade e edificação do povo, anunciando-lhes vícios e virtudes, pena e glória, com breves palavras” (São Francisco, 2020, p. 65). A relevância, porém, de seus sermões, Jorge Macedo torna evidente: os sermões são guias de fé como é guia de oratória sacra.

Entrementes, a consideração da pessoa do ouvinte se dá em sua inteireza e unidade antropológica: a pessoa considerada em sua intimidade é alguém que é convidada a uma vida de adesão ao Evangelho e, socialmente um ator que deve se responsabilizar pessoalmente pelas questões “públicas e quotidianas” em vista de relações humanas em que se leve em conta a atuação como cristão. Meirinhos (2007, p. 112) ressalta a dimensão sobrenatural da antropologia antoniana “que gira em torno do homem enquanto ser condenado pelo pecado mas para quem a salvação é ainda possível e constitui mesmo a única meta digna”.

Antônio, devido à sua inserção na vida concreta das pessoas, pode elaborar uma consistente oratória sacra, conduzida pela doutrina e pela Sagrada Escritura, mas de cunho ordinário, melhor dizendo, quotidiano, sem deter os “impulsos” místico-proféticos, característicos de suas intervenções. Todavia,

No plano teológico, o pensamento de Santo António desagua numa teologia nocturna, porque descobre que, em última instância, há uma desadequação entre o espírito humano e o conhecimento do ser. O espírito humano ultrapassa o conhecimento sensível, que é ainda uma carência de ser, mas que não é “não-ser” nem é desvalorizado. Por isso, aqui o espírito humano está em excesso; face ao ser em excedência, o espírito humano é por defeito (Natário, 2022, p. 99).

António, enquanto missionário franciscano é o homem da palavra popular em primeira linha no sentido de sua vocação, mas no sentido cronológico é o estudioso de teologia, melhor, das Sagradas Escrituras. Dessa forma, “neste reino da palavra, cabe sobretudo no discurso de Santo António o reino do símbolo, cuja função do símbolo é a de desvelar o ser e despertar o sujeito numa cosmovisão de alargados horizontes e contemplações” (Natário, 2022, p. 99). Ele, com a acuidade de um mestre, se serviu das analogias para expressar o pensamento religioso que gostaria de deixar exposto nas mentes. Mas a dimensão religiosa se depara com os limites do discurso, que não perdem, assim também, o seu sentido (Natário, 2022, p. 99).

O seu recurso é tornar presente a memória de Deus que se transmite não informacionalmente, mas transformacionalmente (McGinn, 2012, p. 18). Dessa forma, “à medida que se vai aproximando do indizível, sente-se que já não consegue mais metáforas adequadas, o que significa que, na comunhão mística, a função simbólica, pela sua própria lógica, desemboca num limite – e aí é, só pode ser, o silêncio” (Natário, 2022, p. 99). A antonionista portuguesa complementa da seguinte forma a colocação de Natário:

Dos temas místicos do *Sermões* destacam-se o sentido da humildade e da *discretio*, o conceito de *sublevatio* e *alienatio*, a temática das *asas* e do *voo* da alma, a transmutação dos sentidos espirituais, o significado do *oculus cordis* e do *intuitus* e, sobretudo, a articulação da *nuvem*, da *treva* e da *noite*, que integra decididamente Sto. António nessa corrente de *mística nocturna*, enraizada na tradição bíblica, na teologia negativa do neoplatonismo e tão significativa na Patrística Grega. Corrente que definirá, mais tarde, uma mística peninsular, com S. João da Cruz e Sta Teresa de Ávila (Pacheco, 1997, p. 36, itálico da autora).

Pacheco explica a dimensão do homem como microcosmo no pensamento antoniano e explica a analogia macrocosmo/microcosmo e o seu significado na reflexão do Doutor Evangélico. A amplitude da cultura de António, seja sacra ou profana, revela “um saber escolástico, rigoroso, e especulativo, predominantemente dialéctico, projectando-se como resultante de métodos e processos pedagógicos, que autonomizavam uma razão” (Pacheco, 1986, p. 42). A consideração do humano como microcosmo, que concebe o homem como um mundo em miniatura, ou seja, a partir de concepção da naturalidade advinda da anatomia, da fisiologia e da medicina (árabes), é incorporada no pensamento de António.

Em síntese, para Antônio, essa ideia do microcosmo é a ideia de um corpo dignificado que participa do plano salvífico divino, “fundado sobre a Encarnação de Cristo” (Pacheco, 1986, p. 45). Pacheco aprofunda, afirmando que, a antropologia antoniana definiu-se, então, “por uma tentativa dialéctica entre a situação do homem como microcosmo [...] e a sua condição de imagem-de-Deus que deve tornar-se cada vez mais semelhante” (Pacheco, 1986, p. 46). Antônio é sensível à beleza que se apresenta no cosmo, que manifesta “[...] uma *simpatia* espontânea em relação à natureza redescoberta que o faz sintonizar com os seus ritmos e os seus ciclos e se reflecte profundamente numa imensa variedade de imagens literárias” (Pacheco, 1986, p. 46, *itálico da autora*).

Essa concepção do Doutor Evangélico faz irromper uma nova visão do humano não mais centrado em si mesmo, mas, sim, constitui uma antropologia aberta, que coloca o humano diante do universo, como seu horizonte próprio. Ocorre que o ser humano é individualizado em uma ontologia de fundo criacional, que manifesta o poder revelador e criador do Altíssimo (Pacheco, 1986, p. 53). Na sequência de sua explanação, Pacheco desenvolve ainda a argumentação a respeito das possíveis contradições e dualismo na concepção antropológica no pensamento de Antônio, que não serão possíveis desenvolver aqui, mas que se apresentam como importantes contribuições da antonionista portuguesa (Pacheco, 1986, p. 54-57).

A experiência mística de Antônio, desde o retiro e tirocínio em Montepaolo, eremitério que o constituiu como frade, elevou-o ao nível de consciência da presença nova de Deus a partir de uma vida despojada e pobre. Ao divisar nas palavras dos sermões antonianos uma teo-antropologia como afirmação do humano para uma vida de sentido, ou seja, possível de virtudes, ele deixa explícito um tipo de gnosiologia em que a ontologia, atingida pela imaginação analógica, torna visível o excesso de sentido mesmo do invisível. Essa é a essência do discurso religioso que quer expressar o inefável de forma popular.

Nos termos da *Publicness* Três, Antônio fez adentrar na sociedade de seu tempo suas “visões de Deus”, ou seja, desde a sua consciência mística, as questões próprias que provocaram a esfera pública, pois, “a pregação, ancorada numa situação, tem o seu horizonte de expectativa fixado no futuro, numa almejada contrição espiritual do crente que ouve [...] preparando-o para que acolha ‘a graça abundante do Espírito Santo...’ [...]” (Meirinhos, 2007, p. 114). No contexto atual, de avanço dos ditames tecnoeconômicos que almejam invadir a consciência e as estruturas das outras esferas, religiosa inclusive (ou principalmente?), a reflexão a respeito da liberdade em sentido religioso, a partir de Antônio, coloca a religião em pé de igualdade com

as insinuações modernas de privatizar a religião, como saindo da condição de privatização para a publicidade de seus termos.

5.1.2 Estrutura geral dos Sermões antonianos: o *Opus Evangeliorum*⁷⁴ como mística transformadora

O Pe. Rema, ao iniciar a reflexão sobre o valor da obra antoniana, faz um alerta importante, chamando a atenção dos leitores modernos a respeito de um sermão advindo da Idade Média. Ele afirma:

A série ininterrupta das citações bíblicas, com preferência para a interpretação moral e alegórica, as concordâncias (um tanto arbitrárias em muitos casos), o simbolismo, as comparações, as definições, as etimologias e outros processos destinados a captar a benevolência do leitor ou ouvinte da Idade Média, acabam por enfastiar quem não estiver prevenido (Rema, 2017, p. 450).

E aqui cabe uma reflexão também para o contexto desta dissertação, no sentido de que não podemos deixar de manter o respeito à alteridade do texto e, conseqüentemente, às pessoas que os compuseram e ouviram naquele período, atraídas por esses recursos. No tempo moderno, outros recursos são atrativos na oratória, o que não torna melhor ou pior estes atuais. Aqueles recursos, menos utilizados na era atual no campo científico, servem para análise da mundivisão daqueles que podem oferecer caminhos de captação de sentido que, pelas pessoas do tempo presente, são recebidos como herança de uma tradição plena de sabedoria e possibilidades de enriquecimento da pluralidade social moderna. O Pe. Rema, na página seguinte, exalta a habilidade de Antônio, como “bom conhecedor dos segredos da oratória”, o que tornou importante explanar, na subseção de abertura desta seção, a obra Retórica de Aristóteles, que foi germinal em todo o contexto medieval da reflexão oratória.

O Pe. Henrique Lima Vaz em seu opúsculo sobre a experiência mística trata das formas dessa experiência na tradição ocidental e a classifica em três vertentes, descobertas e descritas no escritor místico ou em uma escola mística. São elas as místicas especulativa (conhecimento, saber, contemplação, *gnosis*, *theoria*), mistérica (vida, assimilação e divinização, *homoíosis*,

⁷⁴ José Antônio de Souza (2001, p. 108, nota 199; 446) acentua que a expressão *Opus Evangeliorum*, cunhada por Antônio, designa os seus *Sermones Dominicales* e não inclui os *Sermones Festivi*. Entretanto, de forma livre, nesta dissertação, a expressão *Opus Evangeliorum* não receberá essa diferenciação, sendo incluídos, na expressão, os dois conjuntos de Sermões. Os *Sermones Festivi* foram compostos no final da vida do Santo, a pedido do bispo, após contatos dele com Tomás Gallo, o que lhe possibilitou acesso à obra dos Vitorinos (Pacheco, 1997, p. 174). Estes sermões não seguem a mesma estrutura dos Sermões Dominicais, que será apresentado à frente e não foram concluídos por Antônio.

theíosis) e profética (Lima Vaz, 2015, p. 34; 69). Segundo a descrição de Lima Vaz, não há dificuldade de alocar Antônio na forma da experiência mística profética, pois é designada por ele como aquela que se constitui em torno da Palavra da Revelação (Lima Vaz, 2015, p. 69). Segundo ele,

[...] A mística profética é uma mística da *audição da Palavra* – fé e caridade, *pístis* e *agape* –, ou seja, é uma mística que floresce no terreno da Palavra de Deus, ouvida e obedecida (Rm 10, 17-18), que cresce até alcançar o caminho mais perfeito (*hyperbolén hodón*, 1Cor 12, 37). Nesse sentido, a mística profética é a forma original da mística cristã (Lima Vaz, 2015, p. 69, *itálico do autor*).

Na sequência de sua explanação, Lima Vaz acentua a respeito da oposição dos teólogos que se contrapõe a ideia de uma mística cristã e da rejeição dos fenomenólogos da religião que opõe “profetismo” e “misticismo”.

No Prólogo aos Sermões escrito pelo Doutor da Igreja, Antônio expõe o caminho que fará em vista do trabalho que está por vir na escrita de seus sermões. Faz uma explanação analógica a respeito do sentido da Sagrada Escritura “como a terra, que primeiramente produz a erva [**sentido alegórico**], depois a espiga [**sentido moral**] e, finalmente, o grão maduro [**sentido anagógico**] na espiga” (Santo Antônio, 2017, p. 501). Sabe-se que a estrutura hermenêutica medieval da Bíblia se dava, ainda, com o **sentido literal**, como estudado acima, na seção três desta dissertação. Todavia, Antônio sequer a cita. Ele o utilizará, mas apenas como instrumento, doando maior valor ao sentido moral. Digno de ressaltar que, nos tempos atuais, a maior valorização hermenêutica da Bíblia está neste sentido, prescindida por Antônio, em seu Prólogo (Santo Antônio, 2017, p. 501, nota 5). Nesta mesma página, Antônio explica que o sentido alegórico edifica a fé, o sentido moral “informa os costumes e com a sua doçura traspassa e fere o ânimo” e o sentido anagógico “trata da plenitude do gozo e felicidade angélica”.

Santo Antônio segue, assim, o esquema próprio do tempo medieval, o que se ensinava para todos os clérigos que se dedicariam a composição de sermões e pregações. Segundo essa organização, decorrente desses quatro sentidos, há os cinco elementos estruturantes que formam o sermão: tema, protema, divisão, exposição e epílogo (Rema, 2017, p. 455). Esses elementos aparecem de forma nítida nos sermões do Santo. Em todos os sermões, claramente, a parte mais importante é a exposição, a qual envolve cinco processos:

a. A utilização dos quatro sentidos [...], **b.** a alegação de outras sentenças da Sagrada Escritura, **c.** a citação de obras dos Santos Padres da Igreja, **d.** as definições e etimologias de nomes e a descrição da natureza dos animais e das coisas (tiradas das Glossas, de Santo Isidoro de Sevilha, do léxico de Pápías, de Solino, de Aristóteles,

etc) e e. os exemplos (colhidos da Sagrada Escritura, nas vidas dos Santos e na experiência pessoal) (Rema, 2017, p. 456, enumeração e negrito nossos).

Do livro do Gênesis (2, 11), evoca o simbolismo de Hevilat (Hévilá, na Bíblia de Jerusalém) de onde ele escreve “nasce ouro”. O ouro puro, que “está acima de todos os metais”, é a ciência sagrada que está acima de todas as ciências.” Dessa forma, Antônio (2017, p. 503) explica a sua quadriga, antecedendo com a exposição de outros referenciais simbólicos: 1) Davi, que significa Jesus Cristo; 2) o carro de Querubins, que interpreta como sendo a plenitude de ciência que se encontra no Velho e Novo Testamentos e se expõe pelos três sentidos; 3) a arca da Aliança, que é a alma, que deve se afastar da soberba da qual foi liberta pelo Batismo para uma Aliança usando as asas dos Querubins para cobrir-se como defesa contra o pecado.

Assim, a quadriga constitui a inteligência da Sagrada Escritura, a partir dos dois Testamentos bíblicos. A imagem da quadriga é muito sugestiva, pois esse era um veículo conduzido por quatro cavalos, movido por duas rodas, usado em momentos de desfile triunfal após a vitória em batalhas, pelos romanos. Essa imagética da quadriga evoca a elevação da alma dos bens terrenos para chegar ao céu (Santo Antônio, 2017, p. 503-504). Antônio, porém, menciona quatro rodas.

A quadriga constitui, para o Doutor da Igreja, o seu *Opus Evangeliorum*, que para ele é trabalho de “consolação, edificação dos fiéis e remissão dos meus pecados” (Santo Antônio, 2017, p. 1709), conforme ele justifica no Epílogo dos Sermões Dominicais. Com a expressão “Obra dos Evangelhos”, Antônio (2017, p. 1709, nota 2) transparece certa preocupação de sistematização, servindo-se do gênero literário do sermão. Apesar de não ter como pretensão elaborar uma Suma Teológica, compõe um “[...] trabalho profundo de reflexão teológica e espiritual [...]” (Rema, 2017, p. 430, nota 99), chamado de *Sermones Dominicales et Festivi*.

A quadriga é formada pelas quatro matérias do seu sermonário, como ele descreve: 1) Os Evangelhos dos domingos; 2) os fatos históricos do Velho Testamento, a partir do Breviário; 3) os intróitos; 4) as Epístolas das Missas dominicais. Esta quadriga está enquadrada no gênero literário sermão com a exposição baseada naquela parte inicial da Missa que, atualmente, denomina-se Liturgia da Palavra e que era formada pelo introito, Epístola e Evangelho; a essa exposição Antônio acresceu o texto vetero-testamentário do Ofício Divino, este mais conhecido, hoje, por Liturgia das Horas: “Não se estranha, por isso, que a exposição seja prática e ocasional, não especulativa nem sistemática [...] Utilizando a Bíblia mais no sentido espiritual (alegórico, tropológico ou moral e anagógico) do que no sentido literal ou histórico” (Rema, 2017, p. 451-452).

Agostinho Frias elabora um longo estudo sobre os sermões e o faz por dois meios: um diacrônico, fazendo uma arqueologia do texto através do estudo do contexto legislativo e litúrgico que constituía a vida na comunidade dos Cônegos de Coimbra e, pelo meio sincrônico, que evidenciará a estrutura exegética dos sermões, concentrando-se sobre o tema da quadriga. Frias (1995, p. 8, tradução nossa) explica que Antônio privilegia a leitura bíblica, servindo-se da ordem litúrgica e das disposições dos textos a serem interpretados, fazendo as comparações e associações dos textos bíblicos da liturgia com a história do Antigo Testamento: “A liturgia domina, assim, as escolhas de Antônio, de forma drástica e peremptória, é o canal que regula o fluxo bíblico”.

No segundo capítulo de seu estudo, Agostinho Frias (1995, p. 75) discorre sobre o problema de qual missal e qual breviário foram utilizados pelo Doutor da Igreja ao elaborar os sermões, ou seja, “[...] baseando-se no *Costumeiro*⁷⁵ e no mais antigo breviário-missal de Santa Cruz de Coimbra, qual era o ‘*ordo*’ em uso em Santa Cruz de Coimbra no tempo de Santo Antônio [...]”. Dessa forma, seria possível traçar um paralelo e descobrir onde está a dependência litúrgica, ou não, de Santo Antônio e qual poderia ser o ‘*ordo*’ subjacente aos sermões (Frias, 1995, p. 75).

Por um acurado trabalho de pesquisa, colocando em paralelo os textos dos sermões antonianos, os textos bíblicos de Santa Cruz e o *ordo* franciscano, Frias conclui que os sermões passaram por um grande processo de reformulação desses materiais ao longo dos anos de pregação e docência, tendo sua conclusão nos meses que esteve em Pádua.

A quadriga, dessa forma, constitui, nas palavras de Bougerol, citado por Frias, uma “compilação” desses missais e breviários, compondo, assim, dois materiais de sermões: um pré-existente ao pedido dos confrades para que Antônio (2017, p. 504) estruture o seu *Opus* e outro material posterior, que escreveu para completar o trabalho. Em Pádua, Antônio dá certa unidade ao seu trabalho, o que exclui a impressão de ter sido escrito de uma só vez, nessa cidade como se entende, de forma geral (Frias, 1995, p. 94-95). Antônio mesmo, no Prólogo, usa os verbos “coligir” e “concordar” após anunciar sua quadriga.

O Ensaio Cronológico das Fontes Franciscanas de Braga fornece a seguinte sequência temporal: em 1227 inicia a redação definitiva do seu sermonário (Sermões Dominicais); entre 1230 e 1231, compõe os Sermões festivos, a pedido do Bispo Arnaldo da Jene, de Óstia. O Pe. Rema explica que “o conteúdo destes Sermões consta de mais de três dezenas de códices [...]”

⁷⁵ Estudado no capítulo um de Frias, constitui um tipo de *ratio formationis* e um modo de vida do mosteiro de São Rufo adotado pelos Regrantes, em Coimbra.

(Rema, 2017, p. 428-440). Os trinta e quatro códices, mais precisamente, são descritos por ele de forma sintética, mas com as informações necessárias para um leitor interessado na obra de Antônio.

Antônio estrutura todo o discurso a partir do Evangelho, dividindo-o em cláusulas, antecidos por Prólogos para, segundo Antônio, evitar desprezo e enfado dos leitores e ouvintes, fazendo concordar os fatos históricos e as Epístolas. O intróito e a Epístola foram expostos de forma resumida. Assim toda a obra é direcionada ao louvor, glória e honra do Filho de Deus (Santo Antônio, 2017, p. 504-505).

Já naquele período, o ano litúrgico iniciava com o primeiro domingo do advento, mas Antônio não segue esse processo, apesar de seguir sua reflexão a partir da liturgia. O que ele faz é iniciar pelas leituras do Breviário, que começava as leituras do ano pelo Gênesis, que se lia na hora noturna de Matinas da Septuagésima (madrugada), chamada de lições. O Pe. Rema, dessa forma, afiança que a obra de Antônio era “mais do que um simples sermonário [...] Constituíam assim uma espécie de tratado de pregação, em que a Sagrada Escritura e a Liturgia do Missal e do Breviário formavam a base do esquema” (Rema, 2017, p. 430).

A leitura espiritual prevalecente no sermão antoniano é ocasionado pelo uso excessivo dos recursos interpretativos da alegoria, da tropologia ou moral e da anagogia, porque esse é o *zeitgeist* imperante na Idade Média, que entende que a “Sagrada Escritura tem de ser lida muito com as mãos erguidas – e não apenas com a inteligência abstrata e a razão fria [...]”, conforme lembra o Pe. Rema (2017, p. 452). O desejo de apreender o sentido espiritual e religioso, contudo, não contrastam nem rivalizam com as orientações do último Concílio, o que fica assegurado na escolha concordante dos textos do Antigo e do Novo Testamentos para as missas dominicais (Rema, 2017, p. 453).

Dessa forma, “para compreender a mística quadriga antoniana torna-se indispensável abordar o assunto [...] O autor supõe a história evangélica conhecida e não lhe interessa explorar a doutrina teológica nela subjacente [...]” (Rema, 2017, p. 454). Devido a esta pesquisa estar distante oitocentos anos da escrita dos sermões, os princípios gadamerianos da noção de preconceito e da fusão de horizontes, reabilitados por Gadamer para a apreensão da verdade, “obrigaria” esta pesquisa a entender os métodos de exposição, a mentalidade medieval e os gostos das pessoas naquele período, pois diferem muito dos atuais⁷⁶. Apesar disso, entender que

⁷⁶ No entanto, os limites metodológicos assumidos neste trabalho impossibilitam tal intento, o que o enriqueceria sobremaneira, tornando possível um projeto de doutorado que contemple essa pesquisa, acrescidos de um estudo pormenorizado das fontes antonianas, dos conteúdos dos sermões, das edições do *opus*, da história efetual dos sermões (recepção, influência, etc.), até mesmo os temas místicos e antropológicos antonianos poderiam ser aprofundados, entre outros temas.

Antônio almeja apreender “[...] o sentido último, o sentido espiritual dos textos [bíblicos] em presença, mesmo que dessa forma force a letra dos mesmos” (Rema, 2017, p. 454) é uma pré-compreensão fundamental que aceita uma exegese “[...] toda impregnada de zelo, toda subordinada à pregação e orientada ao bem das almas” (Rema, 2017, p. 454) e que não prejudicam uma abordagem científica dos sermões.

Nas próximas subseções será analisado qual o sentido religioso que Antônio dá ao tema da liberdade como compreensão mística da realidade humana em confronto com temas auxiliares: a paz, a riqueza e a pobreza. Esses temas são de profunda repercussão (publicidade) em nossa era, como o foi em outros períodos, contudo, agora, com matizes que envolvem nuances importantes que a teologia pública torna acessível a partir da colaboração teórica tracyana.

Ao longo desta seção, até aqui, pode-se divisar, entrelinhas, no estudo sobre a estrutura dos sermões antonianos, a sua noção mística. A concepção mística com que será abordada a obra antoniana corresponde com as colocações de Bernard McGinn (2017, p. 475-479; 2018, p. 48-49) de que a mística não pode ser reduzida a elementos visionários ou relatos autobiográficos dessas visões, ainda que colaborem com a revelação de caminhos para uma situação concreta da Igreja ou de um povo em algum momento histórico: “Os elementos visionários e os místicos no cristianismo são trajetórias distintas, embora obviamente interligadas.” (McGinn, 2018, p. 49). Com o seu trabalho de análise histórica, para além do simples relato, McGinn ressalta que o elemento da consciência da presença de Deus e os efeitos de transformação da pessoa, constituem a descrição essencial de sua definição de mística.

Segundo McGinn (2018, p. 50), a separação, por parte dos intérpretes, entre experiência e teologia na abordagem do texto místico é um erro. Deve-se salvaguardar o “elemento místico [...] de encontro imediato com Deus cujo objetivo essencial é transmitir um conhecimento amoroso (mesmo negativo) que transforma a mente do místico e todo o modo de vida.” Na mística medieval ele garante que há uma explosão do que ele denomina de “explosão visionária da Idade Média tardia”, diferindo-se daquela mística monástica não visionária e não autobiográfica, até os anos 1200:

Não é tanto o *fato* de que alguém alega experiência visionária, e sim o *tipo de visão* apresentada, o *objetivo* para o qual ela é dada e o *efeito* que ela tem em quem recebe que determinarão se uma visão particular pode ou não ser descrita como mística (McGinn, 2018, p. 50, *itálico do autor*).

Assim, mesmo um relato visionário pode ser admitido como elemento místico, contudo o efeito produzido em quem recebe e produz uma experiência significativamente

transformadora, relevarão interpretações teológicas que tornarão públicos os mesmos efeitos, de acordo com a maximização do bem comum. No entanto, McGinn (2018, p. 50) tece uma argumentação a partir de uma afirmação que parece ser estranha a abordagem do pensamento antoniano: “Em toda a sua história, a cultura medieval foi intensamente visionária.” No estudo dos místicos franciscanos, em muitos casos, detidamente em Antônio, não se firma esse entendimento. Como visto anteriormente, a região de origem de Antônio contribuiu para que sua inclinação mais racionalizante, teórica, analítica fosse prevalente, o que não fez suprimir a inclinação místico-contemplativa em suas ações docente e predicante.

Na proposição de McGinn (2018, p. 18-19; 40), a chamada “nova mística” dos 1200 é caracterizada pelo *sensus fidei*, em uma apreensão dita visionária como relevante contribuição experiencial e teológica, cooperadora para a nascente “teologia em vernáculo”, a qual aparece em relação com as teologias monásticas e a das escolas urbanas. O aparecimento dessa nova forma de teologia tem a ver com certa evolução do latim em línguas regionais, que fazem emergir novos matizes teológicos influenciadores de toda a reflexão subsequente, até os dias atuais. Antônio, pode-se afirmar, transita entre esses dois tipos de manifestação teológico-mística (escolástica e vernácula), pois McGinn (2018, p. 19) atribui a nova mística dos 1200 à evolução política, econômica e educacional como contextos com uma significativa contrapartida na vida religiosa da época.

McGinn (2012, p. 407) discorre sobre os diversos temas da teologia mística que se baseia no apaixonamento por Deus e se materializa em consciência mística. Diferencia a consciência religiosa, esta por ser uma experiência do indivíduo que “pratica uma religião” e a consciência mística como um nível mais profundo de experiência na qual há uma relação “intersubjetiva vital da união” que a pessoa vivencia com Deus.

Também Garrigou-Lagrange (2018, p. 571-592), ao comparar as linguagens dos místicos e dos teólogos, suas terminologias, não vê oposições, mas diferenças, ou seja, explicáveis pelo contexto, uma e outra, quando em um momento é mais concreta e em outro abstrata. Na teologia mística, a noção de imaginação analógica cumpre dever magisterial por excelência, a bem dizer, intrínseco: “A teologia fornece o fundamento da terminologia dos espirituais na medida em que ensina que nós temos, para falar de Deus e de nossa vida sobrenatural, duas espécies de termos. Uns têm um *sentido próprio*, outros um *sentido metafórico*” (Garrigou-Lagrange, 2018, p. 578, *italico do autor*). Em termos analógicos, no sentido próprio, a abordagem apofática cumpre melhor a expressão do conhecimento de Deus, pois remove as características limitantes dos termos humanos, ainda que a abordagem catafática

não prejudique a transcendência e o mistério divinos. Onde os termos próprios não conseguem expressar as relações Deus-homem, recorre-se às metáforas, por exemplo, quando se fala das núpcias místicas ao se expressar a união com Deus (Garrigou-Lagrange, 2018, p. 579-580).

A clareza da linguagem é fundamental para expressar as realidades concretas e espirituais como de fato elas são. Garrigou-Lagrange cita o Mestre Eckhart como exemplo do perigo da imprecisão da linguagem, ao citar as condenações que lhe foram devidas:

Todos os espirituais falam, por exemplo, do nada da criatura, e dizem: *a criatura não é nada*. Um teólogo, para tornar esta proposição aceitável para seu ponto de vista, acrescentou a ela essa precisão: *a criatura, por si mesma, não é nada*. Esse foi o erro de Mestre Eckhart ao afirmar, no sentido escolástico dos termos, o que só é verdadeiro no sentido místico. Daí a condenação de muitas das suas proposições, entre as quais esta: ‘Todas as criaturas são um puro nada.’ [...] Assim, pouco a pouco, foi constituída uma terminologia especial (2018, p. 580-581, *itálico do autor*).

Os termos místicos hiperbólicos, antitéticos e simbólicos explicados por Garrigou-Lagrange são compreensões que se dão a partir da experiência, mesmo que usados em excesso. De tal forma, eles marcam a separação, em sentido até poético, com relação à linguagem abstrata e precisa da teologia que procura nos conceitos e nas explicações o fundamento científico da realidade sobrenatural. Entretanto, ele conclui: “Não se pode, com efeito, conhecer o verdadeiro sentido da linguagem dos espirituais a não ser que se possa explicá-la teologicamente, e, por outro lado, não se conhece toda a elevação da teologia a não ser que seja ignorada sua relação com a mística” (2018, p. 592).

O debate a respeito em torno da identificação de Antônio como místico ou não, partindo das categorias eleitas por McGinn para tal, não será considerada nesta argumentação, porém, o certo é que ele se serviu de temas da teologia mística para a elaboração de seus sermões. Tem-se presente que o sermonário antoniano, no conjunto, é uma obra acadêmica, mais moral-prático que mística, resultado da pena de um professor com altas habilidades intelectuais, capaz, no entanto, de não ser indiferente aos aspectos místico-proféticos (Meirinhos, 2007, p. 102; 108, nota 26). A forma da espiritualidade de Santo Antônio é uma ruptura com a espiritualidade tradicional do seu tempo, de estilo monacal e canonical, que não perde e não anula toda a cultura desses centros de estudo. Por tal motivo se defende a concepção de uma gnosiologia mística antoniana. Antonio conjuga perfeitamente o esquema de formação recebido dos cônegos regulares (*lectio-oratio-operatio*) com o seu próprio esquema *lectio-contemplatio-praedicatio* (Frias, 1995, p. 95).

Em verdade, Antônio pertence aquele grupo de pensadores que, de tão clássico, confunde toda classificação ou lugar que se possa alocá-lo:

A personalidade, a ampla cultura, os conhecimentos bíblicos e teológicos, assim como as suas fontes, constituem as bases dos fundamentos e as linhas dominantes dos textos antonianos, que simultaneamente assumem a forma de tratados de espiritualidade, de tratados de teologia, de escritos místicos e de comentários bíblicos, podendo também ser usados como manuais para os pregadores, além de possibilitarem uma interessante leitura de uma época de tensões e confrontos em busca de um novo reino, de uma nova humanidade [...] Contrariamente às teologias claramente afirmativas, a que o aristotelismo ascendente desta época tendencialmente conduzia, estamos, então, em Santo António, perante uma teologia negativa (característica das teologias místicas) (Natário, 2022, p. 94; 99).

A princípio, o *Opus Antoniano* é uma exegese bíblica, entretanto, “a dimensão mística parece-nos, pois, ser a chave para clarificação da palavra escrita de Sto. António. Ela confere um sentido de percurso ao seu insaciável desejo de saber que se abre a todas as fontes [...]” (Pacheco, 1986, p. 60). Pacheco denomina como “antropomística” a experiência humana de “interiorização do mistério” que aparece, nos Sermões, como intratexto, sintetizadas nas figuras da águia e da treva. É o mistério de Deus e do homem que se lançam como desafio (Pacheco, 1986, p. 61). A águia com a sua agudeza de visão une simbolicamente a unidade antropológica e mística em António, cujo aceno à razão aparece destacada à busca de uma gnosiologia unitiva ao mistério superior em meio a noite da contemplação das realidades ocultas aos sentidos humanos. A fé e a contemplação dadas por António como caminho de compreensão da realidade fazem Santo António desembocar “[...] no grande paradoxo da *mística nocturna*; a dupla inadequação do espírito humano: por excesso, em relação ao conhecimento do sensível [...]; por defeito, em relação ao conhecimento do Real, isto é, Deus, plenitude de Ser” (Pacheco, 1986, p. 82, *itálico da autora*).

Portanto, será considerada a própria estrutura dos sermões antonianos como mística, pois oferece orientações significativas para este intento, a partir de seu método das concordâncias (Meirinhos, 2007, p. 78; 81; 83). O que interessa sobremaneira é a relevância pública das associações temáticas que António apresenta, misticamente, sem perder a incidência concreta na esfera social como aquilo que comunica algo da realidade humana na secularização da era atual pluralista, com a emergência de tornar visível e presente a experiência espiritual e mística, conforme as reflexões de Maria Clara Bingemer (2020, p. 89-106). Bingemer (2020, p. 101) argumenta sobre os impactos que a mística, na contemporaneidade, teve sobre a antropologia e a teologia, concluindo que, mesmo que o tempo atual seja de fuga das realidades transcendentais, a mística cristã colabora para “[...] resgatar a espessura da vida humana em toda a sua força”, constituindo um “caminho contracultural” humanizador.

A reflexão de Antônio sobre a liberdade pode colaborar, contemporaneamente, na medida do aprofundamento da busca da humanização do ser humano. Isso se torna possível devido ao caráter afetivo da teologia antoniana que consiste no reconhecimento dos limites humanos como criatura que busca, para além de possibilidade da inteligência humana, na obscuridade do mundo da contemplação outra insondável profundidade, ou seja, “a noite-treva implica a ruptura como o modo vulgar do conhecimento. No vazio que se abre projecta-se, pois, um modo novo e relacionamento entre Deus e a alma, domínio misterioso em que só o amor pode estabelecer contato.” (Pacheco, 1986, p. 85).

5.2 A MÍSTICA QUADRIGA ANTONIANA E A LEI DA LIBERDADE E DA PAZ

Santo Antônio, no Sermão da Septuagésima, sermão que abre o seu *Opus*, e que na liturgia da época dá início à leitura do livro do Gênesis no desenvolvimento da reflexão, dirige-se aos penitentes e aos claustrais. Encontra-se, nesse sermão, a primeira ocorrência de liberdade inserida em uma citação do livro bíblico de Jó. A liberdade aparece com uma imagem associada ao contexto da explanação sobre “os seis dias da criação e as seis virtudes da alma” fazendo concordar a sua reflexão sobre a penitência:

Diga-se, portanto: *Produza a terra*, etc. A erva verde significa a oração. Por isso, diz Job do penitente: *Quem pôs o ónagro em liberdade e quem soltou as suas prisões? Eu dei-lhe uma casa no deserto e os seus tabernáculos na terra estéril. Ele despreza a multidão da cidade e não ouve a voz do exactor. Estende a vista pelos montes onde pasta e anda buscando tudo o que está verde.* O ónagro – de *ônus* (carga) e *ager* (campo) – significa o penitente que no campo da Igreja suporta o peso da penitência. A este põe o Senhor em liberdade e solta as cadeias quando, livre da servidão do diabo e das cadeias dos pecados, lhe permite se vá embora. Por isso, diz o Senhor em S. João aos Apóstolos: *Soltai-o e deixai-o ir* (Santo Antônio, 2017, p. 522).

Primeiro elemento a ser ressaltado é a recorrência de Antônio para a Sagrada Escritura. A concordância com o livro de Jó (39, 5-8) traz para o contexto de sua reflexão sobre a condição do penitente a similitude com a erva verde do campo e o asno selvagem. “Asno selvagem” é tradução da Bíblia de Jerusalém para onagro, uma espécie de equídeo, muito comum no mundo bíblico, que entre os Santos Padres, em muitas ocasiões, é interpretado como sendo os pagãos. O texto bíblico escolhido pelo Doutor Evangélico é a quarta seção do livro de Jó, que a Bíblia de Jerusalém nomeia como “os discursos de Iahweh”, sendo este citado por Antônio, o primeiro, no qual, em teofania a maneira bíblica, ou seja, “do seio da tempestade” (38, 1), Iahweh responde a Jó convocando-o a defender-se com interrogações dirigidas a ele: “Onde estavas, quando lancei os fundamentos da terra?” (38, 4).

Através da apresentação das realidades naturais, mostra a Jó os esplendores dos fenômenos naturais que acontecem sem que se dessem pela ação humana, mas tudo pela ação mesma de Deus. Em cada uma das manifestações naturais, Iahweh revela que tudo é obra de sua sabedoria. Dentre elas está a concessão de liberdade ao onagro que, sem as rédeas, pode se movimentar pelas estepes, que são a sua habitação com morada no deserto, sem ouvir a voz do arrieiro, condutor, isto é, “exactor”.

A imagem da estepe, ou seja, do campo seco onde se encontra o onagro é a imagem da luta do penitente que, no uso de sua condição livre se põe no trabalho constante da vida plena. Antônio traduz onagro com os vocábulos “carga” e “campo”, contudo, o certo é “ônus” (burro) e “agros” (campo) (Santo Antônio, 2017, p. 522, nota 138). Ao fazer a citação bíblica em que apresenta o onagro como aquele que estende a vista para buscar o que está verde, Antônio já informou anteriormente que “a erva verde significa a oração”.

Após interpretar que este campo aberto e livre, onde “tudo está verde”, é a Igreja, interpreta o onagro como o penitente “que suporta o peso da penitência”. O tema da penitência, muito presente, especificamente, no contexto da reflexão franciscana, evoca as origens da *Ordo Minorum*, como espiritualidade fundante, pois eram conhecidos, inicialmente, como os Penitentes de Assis. A pregação popular da penitência era comum e, com alguma certeza afirma-se que, não somente nos seus sermões escritos, mas também nas pregações itinerantes, Antônio dedicou tempo para dizê-la aos seus ouvintes.

A lei da liberdade está vinculada sobremaneira à disposição à penitência, que para Antônio é a condição para a libertação da escravidão do pecado. Em suas palavras ele afirma que o penitente, no campo estéril da vida penitencial, Deus mesmo o põe em liberdade para que “livre da servidão do diabo e das cadeias dos pecados, lhes permite se vá embora”. Aqui é possível divisar sua visão antropológica do homem como pecador necessitado de salvação. Encontra-se também a ideia que a lei da liberdade é uma condição cedida pelo próprio Deus. O penitente está à busca do perdão para liberto, identificar-se com o Deus Santo, que se manifesta à Jó como a Sabedoria Eterna, que o confunde, mas que o leva a compreensão essencial de sua divindade presente, pois “agora viram-te meus olhos: por isso faço penitência no pó e na cinza” (Jó, 42, 5-6).

De fundamental importância é considerar em Antônio a abundância das concordâncias bíblicas: o parágrafo citado encerra com o versículo de Jo 11, 44, cujo capítulo evangélico relata a ressurreição de Lázaro, com a finalização da perícopa Jesus chamando o morto-ressuscitado: “Desatai-o e deixai-o ir embora”. O salto ocorrido chama a atenção. Porém, as diferenças

textuais, cronológicas, cênicas, até mesmo hermenêuticas/exegéticas, etc, não prejudicam o sentido que Antônio quer dar a libertação do penitente: o morto passa a viver!

Não se pode prescindir que Antônio é um cristão que interpreta o texto vetero-testamentário a partir de sua mundivisão cristã, da *mens* teológica e filosófica medieval e, de tal modo, aplica a conversão o sentido de um novo êxodo, uma libertação que está assentada sobre o sentido de um novo nascimento espiritual, uma nova humanidade recriada e redimida na carne de Cristo, na encarnação, na Cruz e na Eucaristia.

Meirinhos (2007, p. 112) afirma que, para Antônio, a liberdade humana é cognição e vontade, ideia que fica expressa na analogia do coração, na qual Antônio descreve: “E assim como o coração fica na parte superior do peito, também o pensamento e a vontade devem fixar-se na glória superior.” (*apud* Meirinhos, 2007, p. 112). Meirinhos (2007, p. 112) explana a respeito da noção de carne em Antônio, que segundo ele, para o Doutor Evangélico, não constitui “óbice para a salvação, porque por si só não chega para tolher a liberdade humana.” Nesse sentido, no sermão de Antônio que estamos considerando até aqui, ele interpreta da seguinte forma, a partir do texto bíblico de Gênesis:

As águas superiores são as torrentes da graça; as inferiores, as torrentes da concupiscência, [*sic*] que devem estar debaixo do homem. Por outras palavras: O entendimento do justo tem águas superiores, isto é, que é a força superior da alma, a qual provoca o homem ao bem; e tem águas inferiores, isto é, a sensualidade, que tende sempre à queda [...] Saindo também do Egito com os verdadeiros israelitas, rumo à terra de promessa, não escolha para seu guia a própria vontade, e não volte às panelas das carnes, e aos pepinos e às cebolas dos egípcios, isto é, aos desejos dos carnis (Santo António, 2017, p 520-521).

A “força superior da alma”, no contexto do que ele apresenta, é a cognição que faz a pessoa entender-se como superior à condição de simples ser-criado propenso à reação animalesca. Se ele entende o ser humano como ser pecador, o entende também ser racional capaz de decisões que o levem ao bem. Aliás, o que é o pecado, senão, em alto grau, ato de liberdade? Os animais não pecam, pois não tem vontade: sua “cognição” está baseada na reação! Antônio menciona no XXIV Domingo Depois de Pentecostes, ainda, a “força da alma” ao refletir sobre a criação da alma. As forças da alma não alcançam a compreensão de Jesus, mas “servem-lhes, como se fosse penas, para as levantar dos temores terrenos às auras da liberdade.” (Santo António, 2017, p. 1474). Antônio (2017, p. 1474) entende o ser humano como habitação da alma e por isso afirma, no XXIV Domingo Depois de Pentecostes, que “Deus deu o peso da carne às almas, para que se não desvanecessem na soberba, como fez o diabo.”.

Mas há um alerta: a própria vontade também é um risco para a liberdade ao fazer associação com a murmuração do povo no caminho da libertação no deserto, exaltando, assim, a facilidade do alimento, apesar da vida escrava. Com o desejo das comidas egípcias, ele faz referência ao perigo da vontade laxa que não se incomoda com a escravidão, agradando apenas um pouco de comida que se ganha do que a possibilidade de uma vida livre que pode trazer abundância com o trabalho livre, porém, pesado. A liberdade tem seus ônus, também!

Antônio, ao meditar sobre o terceiro dia criação, ele observa, alertando, para se notar nesse dia “a satisfação da penitência, que consiste em três obras: oração, jejum e esmola [...]” (Santo Antônio, 2017, p. 522), recomendações da própria tradição eclesial a que pertence. Nesse sentido, acrescenta: “Dá-lhe Deus casa [no deserto] na solidão do entendimento e os tabernáculos [na terra estéril] da vida activa, nos quais milita na terra estéril do viver mundano.” (Santo Antônio, 2017, p. 522). Ele entende que o desprezo pela multidão da cidade se dá pelo caminho da solidão do entendimento, isto é, da cognição, em consonância com as dificuldades da vida normal que encontra a relva verde apenas no atuar a oração.

A vida mística proposta por Antônio é uma inserção profunda na vida concreta, até mesmo sendo manifestada na escolha do termo bíblico da citação, a realidade da “cidade”, em associação com a realidade camponesa. A cidade é o lugar da confusão, da iniquidade, da contradição com os valores professados biblicamente. Ao lançar mão do salmo 55 (54) versículo 10, ele interpreta: “*Vi na cidade a iniquidade, quanto a Deus, e a contradição, quanto ao próximo. E não ouve a voz do exactor*” (2017, 522, *italico do tradutor*). O exactor, que é o condutor, na interpretação de Antônio (2017, p. 522), é o diabo que, qual usurário, não cessa de exigir o retorno dos juros do empréstimo da oferta do pecado: “O penitente não ouve a voz deste exactor quando não obedece à sua sugestão”.

Se, no campo da Igreja o penitente suporta o peso da penitência, “este ónagro estende a vista pelos montes onde pasta, porque posto em excelência de vida, olhando em redor, encontra os pastos da Sagrada Escritura” (Santo Antônio, 2017, p. 523). O onagro, que é o ser humano que não vive no campo da Igreja, o pagão, tendo diante de si “os montes onde pasta”, ou seja, a possibilidade da liberdade que advém da fé, por estar cumulado da graça que o justo porta, nas palavras de Antônio, “posto em excelência de vida”, avista a Sagrada Escritura que é a revelação que manifestará ao mesmo penitente, aquilo que ele mesmo admira da Palavra, o dom da união mística com Deus, que, na verdade, lhe é ofertada e, por isso, encontrada. Mais uma vez recorre ao salmo, agora o 23 (22), versículo 2, quando exalta o bom pastor, Iahweh, que colocou o penitente em verdes pastagens para repousar, a qual Antônio aplica como “lugar de

pastos”: “E desta forma, na oração devota procura verdura, a fim de chegar por meio dos pastos da leitura sagrada a apanhar as verduras da oração devota, da qual de [sic] diz: *Produza a terra erva verde*” (Santo António, 2017, p. 523).

Deste modo, a liberdade é uma condição do orante. Em outras palavras, a oração é o horizonte aberto para o ser humano que busca o sentido último para uma vida feliz. A liberdade para o cristão é algo a ser “suportado”, ou seja, está na dinâmica do penitente que se empenha em um esforço monumental para se aproveitar disso que lhe foi ofertado como dom. Antônio associa essa realidade humana como “carga” devido à luta que se faz necessária dedicar para não se voltar às murmurações pelos alimentos do Egito, que ficou para trás.

A lei da liberdade produz a paz, pois a pessoa, na visão de Antônio, pecadora e ao mesmo tempo agraciada pela racionalidade que o faz decidir, isto é, ter vontade, pode ser agente da paz na medida em que reconhece os limites que lhe são inerentes a sua condição humana. Vê-se que esta concepção é herdada por Antônio através da *volksgeist* do mundo medieval que se expressa na espiritualidade e mística daquele contexto.

No Quinto Sermão Depois da Páscoa, Antônio interpreta a Epístola de São Tiago, separando-a em três partes e estabelece a concordância com o Evangelho. A segunda parte da reflexão (Santo António, 2017, p. 837), que tem como base a citação “mas quem fixar a sua vista na lei perfeita da liberdade e perseverar nela, não sendo ouvinte esquecido mas executor da obra, este será bem aventurado no que fizer” (Tg 1, 25), é inserida na dimensão do amor trinitário Pai-Filho: “O Pai e o Filho são um só, conforme afirma o Filho: Eu e o Pai somos um. Quem ama o Pai, ama também o Filho; e o Pai e o Filho amam-no.” Em sua meditação sobre a liberdade, inspirado pela pedagogia litúrgica do período que também recebe o nome, hoje em dia, de “Tempo Pascal”, ele entende que a condição livre do ser humano surge da relação trinitária como fonte.

O Doutor Evangélico escreve: “A lei da perfeita liberdade é o amor de Deus, que torna o homem perfeito de toda a parte e livre de toda a servidão” (Santo António, 2017, p. 848). A compreensão do amor de Deus como origem da liberdade é, também, fruto de sua piedade franciscana que o faz entender que a ação de Deus se dá pela condição de Cristo mesmo como Deus onisciente que não abandona o ser humano, assumindo a sua condição, inserindo-o na comunhão trinitária mesma. De tal forma, a liberdade se torna perfeita, se dá ao ser humano a perfeição de si mesmo por ser livre de toda a servidão que o possa subjugar, seja aquela de tipo “egipciana” ou aquela de tipo espiritual, as duas, prejudiciais ao desenvolvimento do ser humano como pessoa, na sua integralidade.

Antônio (2017, p. 848) concorda essa colocação com a afirmação do salmista que reza: “a lei do seu Deus está no seu coração” (Sl 37 [36], 31). E completa, refletindo: “[...] Porque no coração do justo está a lei do amor divino”. O coração, nas reflexões de Antônio, como outros elementos a que ele recorre para suas analogias, é o órgão material, como em algumas partes dos sermões, o coração a partir da anatomia como membro do corpo humano. Mas, claramente, ele está inserindo, nesta reflexão, o sentido bíblico, que entende essa parte do corpo humano como lugar das emoções que levam à decisão, isto é, aparece como centro da vida espiritual da pessoa. Tanto é assim, que ele escreve: “Os passos do justo são as obras ou os afetos do entendimento, que não serão suplantados, isto é, não são agarrados com o laço da sugestão diabólica, ou não escorregam na praça da vaidade mundana” (Santo Antônio, 2017, p. 848). Assim, a compreensão da explanação anterior ficou mais acessível quando inseriu o ato natural do falcão:

Filho, dá-me o teu coração [Prov 23, 26]. Assim como o falcão tira das aves que apanha, primeiro, o coração e o come, também o órgão que Deus mais apetece e mais ama no homem é o coração. Nele está a lei do amor e por isso os seus passos não serão suplantados (Santo Antônio, 2017, p. 848).

Antônio faz encontrar, nesta sua colocação, os textos bíblicos de Provérbios que completa “Meu filho [...] e que teus olhos gostem dos meus caminhos” e de Salmos 36, 31 de que os passos do justo, que coloca no seu coração a lei de Deus, não vacila. Antônio não cita a imagem do caminho da citação bíblica que ele traz ao texto, mas isso daria para sua colocação outra oportunidade para apresentar sua ideia, em que quer demonstrar que a lei do amor de Deus deve guiar o fiel e tal amor habita o coração do crente. Aquele que pode fazer vacilar o crente, ou seja, suplantá-lo, é o diabo com as suas sugestões, ou mesmo a vaidade mundana (Santo Antônio, 2017, p. 848).

Antônio volta à Jó para intensificar sua apresentação. Do crente que se deixa seduzir pela sugestão diabólica ele recupera a citação que diz que “o seu pé será preso pelo laço e uma sede ardente o atormentará” (Jó 18, 9). A segunda parte de sua citação não aparece na tradução da Bíblia de Jerusalém, sobre a sede, mas ele explica: “O pé do iníquo será agarrado pelo laço da má sugestão e desta forma a sede de cobiça o atormentará” (Santo Antônio, 2017, p. 848, *itálico do tradutor*).

A respeito do crente que se movimenta pela praça da vaidade mundana, cita Jeremias, nas Lamentações: “Os nossos pés escorregaram ao andar pelas nossas praças” (Lm 4, 18). A Bíblia de Jerusalém, ao invés, traduz por andar, mas o sentido dado por Antônio abre mais a compreensão do leitor para o que ele quer dizer e aprofunda a compreensão da noção de

liberdade ao explicar: “o vocábulo grego *platós* significa largo. Os pés, assim chamados porque servem para investigar ou reconhecer os caminhos dos que os percorrem, significam obras” (2017, p. 848). Ele está na esteira do texto bíblico de São Tiago, e por tal motivo, afirma as obras que tornam patente aquilo que se cultiva no coração, ou seja, em sua interioridade: “Na largura lodosa do prazer mundano escorregam as obras dos pecadores [...]” (Santo António, 2017, p. 848).

Por fim, termina essa seção de sua reflexão afirmando sobre o justo que anda pelas leis do amor de Deus que está no seu coração e completa: “Quem nesta lei permanecer, será bem-aventurado nas obras que fizer. De facto, o amor de Deus confere a graça na vida presente e a beatitude da glória na vida futura” (Santo António, 2017, p. 849). Maria Natário, reforçando o que foi apresentado acima, resume da seguinte forma, o que ela intitulou como “comunicação de interioridades”:

Outra consequência que resulta desta irmandade cósmica e que decorre também da antropologia antoniana é a consideração do homem não como um ser enclausurado numa interioridade desencarnada mas, ao contrário, aberto a outras interioridades, podendo assim falar-se de uma comunicação de interioridades. A este respeito, é importante salientar que, de modo efectivo, para Santo António, o espiritual, sendo superior ao material, é-lhe também interior, na medida em que o espiritual se manifesta no material, o que não deixa de ser uma relação disjunta mas de interioridade – nesse caminho de elevação [...] (Natário, 2022, p. 100).

Tendo presente que para Antônio a liberdade é uma lei de Deus impressa no coração do ser humano que o abre à relação e o torna bem-aventurado, visto que constitui um trabalho de penitência ou, dito de outra forma, empenho de dedicação e de busca para a conquista de tal identificação ontológica com o Criador, através do esforço para alcançar uma graça concedida por Deus mesmo, impresso no próprio ser da pessoa, pode-se entender porque associa-se, no pensamento de Antônio a liberdade e a paz.

No XV Domingo Depois do Pentecostes Antônio discorre sobre o tema das duas partes da alma, no contexto do tema dos dois senhores encontrados no Evangelho de Mt 6, 24: Deus e riquezas. E coloca: “Lembre-se que a alma tem duas partes, a razão e a sensualidade, semelhantes a dois senhores” (Santo António, 2017, p. 1258). Antônio entende que esses dois lados, duas partes, existem no ser humano como forças que não são possíveis desvencilhar, isto é, negar. Claramente o domínio da razão está assemelhado a Deus e o domínio da sensualidade está associado ao tema da riqueza. Recorrendo ao livro do Gênesis ele reflete assim: “Do domínio da razão diz Isaac no Gênesis: *Eu o constituí teu senhor e sujeitei à sua servidão todos*

os seus irmãos. Acontece isto, quando a vontade própria e os sentidos do corpo se subjugam ao domínio da razão” (Santo António, 2017, p. 1258). A sensualidade também, entende Antônio, deve estar subjugada sob o movimento da razão.

Dessa forma, para Antônio, a liberdade aparece associada à razão. Após as primeiras concordâncias no Gênesis, ele parte para a concordância com o Livro de Tobias (1, 12). Nesse livro, ele recupera a imagem do rei Salmanasar que concede a Tobias a capacidade de se movimentar no reinado para cuidar dos seus negócios, que a Bíblia usada por Antônio traduz por “[...] *Salamanasar, o qual lhe deu permissão de ir aonde quisesse, tendo liberdade para fazer tudo o que queria.*” Na sequência, Antônio interpreta: “Salamanasar interpreta-se pacificador de angustiados e significa a razão. Quando esta reina, pacifica o espírito angustiado, clarifica a consciência, dulcifica o coração, suaviza as coisas ásperas, torna leves as coisas pesadas” (Santo António, 2017, p. 1260). A compreensão da razão em Antônio é a dimensão pacificadora, mas no mesmo patamar, é o rei que governa as atitudes contra os desvios morais.

Seguindo seu aprofundamento hermenêutico, o Doutor Evangélico torna explícito o argumento:

Se o homem serve, encontra graça, torna-se livre, tendo *permissão de ir aonde quiser e fazer tudo o que quiser*. Ó livre servidão, ó serva liberdade! Não é o temor que faz o servo, nem é o amor que faz o livre, mas antes o temor é que faz o livre, o amor que faz o servo (Santo António, 2017, p. 1260).

A servidão da razão conduz ao senhorio da graça, a graça que concede a condição da liberdade que chega ao ser humano pelo benefício mesmo de Deus. O Gênesis atesta impressa no ser humano, no Paraíso, a sua liberdade como dom de origem impresso na condição humana.

De facto, tem caridade, vive segundo a razão, e, por isso, vai para onde quer e faz o que quer. *Eu*, diz o Profeta, *sou o teu servo e filho da tua serva*. Repare-se nas palavras: *servo e filho*; porque é servo, é filho. Ó suave temor, que dum servo fazes um filho! Ó benigno e verdadeiro amor, que dum filho fazes um servo! *Filho da tua serva*. Portanto, ó homem, se queres gozar da liberdade, mete teu pescoço na sua argola, e o teu pé nos seus grilhões. **Não há gozo acima do gozo da liberdade.** Não podes consegui-la se não meteres o pescoço da soberba na argola da humildade, e o pé do afecto carnal nos grilhões da mortificação. Então poderás dizer: *Eu sou o teu servo* etc (Santo António, 2017, p. 1260, negrito nosso).

Como já afirmado no início desta dissertação, parte-se da ideia bíblico-teológica de liberdade, a partir dos livros do Gênesis e do Êxodo, como aspecto fundante de uma mundivisão baseada na religião monoteísta abraâmica, especificamente a judaico-cristã. A compreensão antoniana de que “a paz é a liberdade tranquila” faz entender que aqui Antônio tem por

fundamento a visão paradisíaca do Gênesis, como se lê no sermão do Primeiro Domingo da Quaresma:

O diabo traspassa-o, a fim de extinguir o calor do amor divino e tirar de todo a vida. *Traspassou o coração de Absalão*, que se interpreta paz do pai. Este foi Adão, posto de propósito em lugar de paz e de delícias, para que conservasse eternamente a paz do pai, obedecendo-lhe. Mas depois de se recusar a obedecer a Deus Pai, perdeu a paz, e o diabo traspassou-lhe o coração com três espadas, e privou-o inteiramente de vida (2017, p. 564).

Ao exercer de forma deliberada a sua liberdade, o primeiro casal não perdeu apenas as delícias de uma vida livre no Paraíso, mas também a sua paz. Como visto acima, a paz é fruto da caridade generosa que privilegia os dois momentos essenciais da vida humana na terra, segundo a concepção cristã que motiva Antônio: 1) a virtude, ou seja, a quietude simbolizada no Monte, onde está Cristo e representa as excelências da vida santa (Santo Antônio, 2017, Segundo Domingo da Quaresma, p. 592) e 2) tendo como o auge a caridade em aspecto concretamente social, isto é, uma caridade que se expande como bem comum para a justiça e a paz.

A visão mística de liberdade que Antônio desperta a partir das analogias e metáforas aprofundam a compreensão pública de uma teologia sistemática que se ocupa da situação sem perder a herança recebida da tradição. O exercício hermenêutico de Santo Antônio Doutor Evangélico está fundada na contemplação de um místico, na análise de um pensador-professor, não somente de pregação, mas de doutrina, e de um pregador errante que caminhou e se fez ao largo da liberdade franciscana que entende que a pobreza voluntária o liberava para o amor concreto pelo Reino em busca do bem das pessoas, que ele tinha a oferecer: a sua vida cristã.

5.3 A MÍSTICA QUADRIGA ANTONIANA: A RIQUEZA E A POBREZA QUE SÃO OPOSTAS À LEI DA LIBERDADE E DA PAZ

Os temas da riqueza e da pobreza são marcas acentuadas dos novos movimentos de espiritualidade, na Idade Média. Na “nova mística”, os movimentos pauperísticos elegeram a pobreza como a característica fundamental dos apóstolos a qual deveriam copiar. Não foi diferente o movimento franciscano. Esses movimentos assumiam a pobreza no sentido sócio-material, como entendimento e prática do Evangelho, contudo, viviam essa dimensão como ascese e exercício para conquistar a virtude pessoal, ainda, como reafirmação de sua força da vontade da vivência evangélica.

Antônio discorre sobre a verdadeira amizade que abre as portas do céu aos ricos: a caridade generosa. Nesta subseção será abordada a condição de pobreza e riqueza, que na visão mística de Antônio, suplanta o sentido virtuoso ou o bem da sociedade.

A dimensão da pobreza como ascese está presente também em religiões, cujas teologias subjacentes não são originárias do Evangelho cristão, seguindo orientações de fundadores ou mestres de espiritualidade, cujo entendimento de pobreza significa o despojamento que “abre o caminho”, a fim de dar atenção a outras dimensões da vida espiritual. Até mesmo algumas correntes filosóficas entendiam a pobreza como despojamento, a fim de que o ato de pensar fosse livre e sem amarras e interesses que impedissem a contemplação da verdade.

Antônio conjuga essas duas dimensões de forma harmoniosa. Segue uma sequência de citações de seus sermões que trazem a baila o seu pensamento.

Ele divide em três partes o sermão do Nono Domingo Depois de Pentecostes, em qual sermão ele se propõe a refletir, na última parte, sobre a esmola e a concessão aos “tabernáculos eternos dos que fazem bem aos pobres” (Santo Antônio, 2017, p. 1104). Fundamenta sua reflexão indo a Isaías (32, 18) e registra: “*O meu povo repousará na formosura da paz e nos tabernáculos da confiança e num descanso opulento*”. Antes dessa citação, Antônio meditou sobre o versículo de Lc 16, 9 no qual Jesus convida a fazer amigos com o dinheiro da iniquidade para ser recebido nas tendas eternas. Na interpretação de Antônio (2017, p. 1104), “amigo” quer dizer “guarda de ânimo, vem de amar. Amizade é o desejo de coisas boas para com alguns por causa daquele que ama, com o mesmo desejo do outro”.⁷⁷

Esses amigos são os pobres aos quais os ricos devem deixar seus bens em mãos. Antônio usa uma imagem bastante expressiva ao escrever que as mãos dos pobres são o gazofiláceo de Cristo. Dando aos pobres os seus bens, os ricos terão nas suas próprias mãos algo para se apresentar diante de Deus. E completa, de forma muito bela: “Ó rico, dá a Cristo daquilo que te deu. Tiveste um benfeitor, arranja um devedor, consegue quem te empreste. Ó rico, por favor, estende ao pobre a tua mão seca, e ela, que antes era seca pela avareza, florescerá agora pela esmola. (Santo Antônio, 2017, p. 1105). Cita ainda o exemplo da amendoeira, que, segundo seu entendimento, floresce antes das outras árvores, simbolizando aquele que dá esmolas e, por tal motivo, fica florido por causa da compaixão e da misericórdia:

Esta é a razão: quando o justo floresce com a esmola, deve germinar pela compaixão, porque deve dá-la ao pobre não só com a mão mas com o afecto do coração, para que a avareza não fique a chorar esmola [...] O termo da avareza é a distribuição da esmola (Santo Antônio, 2017, p. 1105).

⁷⁷ A título de mera suposição, seria essa uma antecipação antoniana da definição para amizade de Santo Tomás de Aquino: “*Idem Velle et Idem Nolle*”, isto é, “querer as mesmas coisas e rejeitar as mesmas coisas”.

Assim é a amizade: a lei da liberdade que consiste na lei do amor de Deus que está no coração, na interioridade do ser humano, e se expande em direção ao outro ser humano. E de tal modo, no mesmo sermão, Antônio (2017, p. 1106) apresenta os quatro tabernáculos que são os níveis místicos de avanço na vida espiritual⁷⁸: dos carnavais, dos principiantes, dos proficientes e dos iluminados, que ele denomina, estes últimos, “dos que atingiram a meta” e no qual estão aqueles que chegaram à altura da contemplação e da vida santa (Santo António, 2017, p. 1107). Ao quarto nível se chega pela luta, segundo ele, a milícia, que é como um inverno que se passa e uma chuva que cessa onde fica a morada do Senhor das virtudes, a morada das formosuras da paz. Assim, afirma Antônio:

O povo dos penitentes é o povo do Senhor e as ovelhas das suas pastagens [...] **Paz é a liberdade tranquila.** O seu étimo vem de pacto. Mais tarde, porém, recebe-se a paz, quando se realiza a primeira aliança. Quem agora estabelece com o Senhor a aliança da reconciliação, depois, no reino celeste repousará na formosura da paz (2017, p. 1107-1108, negrito nosso).

Sua visão da paz como liberdade é envolvida por uma reflexão escatológica, pois cultiva uma ideia deste mundo como incapaz de produzir tamanha formosura: “Ai quantas vezes se mancha a paz do tempo e do coração. Mas a paz da eternidade permanecerá formosa pelos séculos dos séculos e nos tabernáculos da confiança. De facto, então não haverá quem meta medo [...]” (2017, p. 1108). Na eternidade, sim, conforme entende Antônio (2017, p. 1108), haverá a opulência do descanso como a de um rico, após a labuta no tempo presente: “O descanso opulento da dupla estola, a da alma e a do corpo, significa a glorificação que os Santos possuirão eternamente”.

A abordagem escatológica da liberdade na vida eterna, em Antônio, não o priva de refletir sobre a condição da pobreza e riqueza que escravizam a humanidade em sua condição social. No sermão do Primeiro Domingo Depois da Oitava do Natal do Senhor, ele escreve sobre os perigos da riqueza:

Quando o miserável tem afluência de delícias, se dilata em riquezas, então decresce, porque perdeu a liberdade. A solicitude das riquezas torna-o escravo. Servir as riquezas é um decrescer de si em si. Infeliz a alma que se torna pequena por possuir. Ainda mais pequena se torna quando se entrega ao poder das coisas, em vez de ter as coisas em seu poder (Santo António, 2017, p. 1628).

⁷⁸ “Na exposição desses estádios, Sto. António não utiliza a terminologia dionisiana – vida *purgativa*, *iluminativa* e *unitiva* – mas prefere a divisão *incipientes*, *proficienti* e *perfecti*, conecionando-a simbolicamente, como vimos, com elementos naturais” (Pacheco, 1986, p. 77, itálico da autora).

A riqueza se coloca em oposição ao estado de virtude e humildade que deve brotar do interior da pessoa. A riqueza é ocasião de escravidão na medida em que faz a pessoa decrescer de sua identidade divino-filial, que é liberdade concedida pela liberalidade de Deus a cada criatura humana, segundo a doutrina bíblica. Riqueza como simples posse de coisas torna a pessoa possuída por um espírito de defesa que o fecha a atenção pelo outro e pela salvação. Continua Antônio (2017, p. 1628): “Esta submissão servil manifesta-se mais abertamente quando o que se possui com amor se perde com dor. A própria dor é grande escravidão”. A escravidão interior com a dor da perda tira da pessoa a capacidade de entender a realidade a sua volta e, assim, quem não entende a realidade toma decisões erradas e faz juízos perigosos das situações que estão em volta de si.

Entrementes, como a pessoa se torna livre, segundo ele? Afirmo, segundo as linhas da virtude: “Não há verdadeira liberdade senão na pobreza voluntária. Este é o José que cresce, de que se fala no Génesis: *Deus fez-me crescer na terra da minha pobreza*. Foi na terra da pobreza, e não da abundância, que Deus me fez crescer” (Santo António, 2017, p. 1628, itálico do tradutor). A referência de Antônio ao Gn 41, 52, versículo que a Bíblia de Jerusalém traduz por “Deus me tornou fecundo na terra de minha infelicidade”, tem a ver com a tradução apresentada por ele. O contexto bíblico é dos sete anos de fome no Egito, o que torna viável a exaltação do crescimento em lugar de império da carestia, algo difícil de acontecer, como podemos atestar em terra de pobreza extrema. O que se tem visto na situação dos índios Yanomami de Roraima, que até os nossos dias ainda sofrem com a insegurança alimentar acentuada, sem atenção dos diversos governos de turno, faz entender o que Antônio reflete em seu sermão: como crescer em terra de pobreza involuntária? A pobreza voluntária liberta a pessoa da escravidão de si em direção a uma vida livre para amar.

Na terra da pobreza se cresce; na terra da abundância se diminui (Santo António, 2017, p. 1628). Crescer significa, como ele assegura, ganhar em robustez, pois na sua compreensão, a pobreza alegre e vivida de boa vontade, ou seja, voluntariamente, é que provoca tal robusteza (2017, p. 1628). Antonio (2017, p. 1628) cita o exemplo do contraponto entre Saul e Davi, as conquistas deste e o decaimento do primeiro: “Na verdade, as delícias e as riquezas esgotam e debilitam”. Há possibilidade de uma forma de riqueza que não leva a estes fatores negativos alertados por Antônio, mas que exigem ainda mais empenho de dedicação na vivência concreta da pobreza interior que socorre os atribulados.

Há a riqueza que gera trabalho e emprego com remuneração honesta e participação nos lucros; há riqueza que promove o bem estar, mesmo que temporário, chamado refrigério, que

busca por justiça e paz; há uma riqueza que socorre e promove a pessoa pobre para que possa desenvolver suas habilidades intelectuais e manuais para o progresso da sociedade humana; há riqueza que promove a difusão de boas ideias e bons projetos tecno-científicos para facilitar a vida humana na terra; enfim, é possível a caridade pessoal, conforme Antônio quer difundir, com a sua reflexão, em seus sermões. Entretanto, somente seguindo as linhas de compreensão de uma nova atuação dos capitalistas, de forma responsável e alteritária (*alter*).

A visão mística que move Antônio o leva a medir, pela referência a Jesus, as suas colocações, o que o leva a constatar que a malícia, ou seja, aquele que se move por má-fé, tem angústia, conforme o sermão na Festa de S. João Evangelista: “[...] A pobreza, porém, e a obediência, pelo próprio motivo de apertarem, dão liberdade. A pobreza fá-lo rico, a obediência fá-lo livre. Aquele que nestas veredas corre atrás de Jesus não tem o tropeço das riquezas ou da vontade própria” (Santo António, 2017, p. 1745).

Antônio discorre sobre a pobreza voluntária como virtude e identificação com Jesus, entretanto, e sobre a pobreza involuntária?

O Doutor Evangélico denomina o defeito humano de mau uso da liberdade com a expressão “o fedor do pecado” e classifica, no sermão do Segundo Domingo da Quaresma, os três gêneros de pecado: a soberba do coração, a petulância da carne e a avareza do mundo, todos representados no cabrito; e as suplantações desses vícios, ou seja as virtudes contrárias, respectivamente: humildade do coração, castidade do corpo e o amor da pobreza, que encontram no pão o símbolo da suavidade do entendimento (Santo António, 2017, p. 594). No sermão do Quarto Domingo da Quaresma ele cita a lepra da avareza que deve ser banida, pois “a pobreza foi desonrada”, citando o exemplo de Ananias e Safira (At 5, 1-11) que mentiram sobre a partilha dos bens na comunidade nascente (Santo António, 2017, p. 674).

A avareza, com certeza é uma deturpação da riqueza ou do seu desejo. Ele ainda afirma, no sermão do Domingo da Septuagésima: “Por isso, a maldição da soberba devorará a terra, isto é, os terrenos, e os seus habitantes pecarão com o pecado da avareza” (Santo António, 2017, p. 513). A avareza é um dos pecados, que segundo Antônio, destroem a interioridade da busca de sentido na pessoa devido a ser uma disposição mental que não se sacia. Observa ele, no Primeiro Domingo da Quaresma:

E nota que não há só avareza de pecúnia, mas também de excelência. Os avarentos quanto mais tem, mais desejam, e os constituídos em dignidade quanto mais se elevam tanto mais se esforçam por subir. E assim, a sua queda será mais profunda, porque os ventos sopram mais fortes nos cumes, nos cumes onde se sacrificam aos ídolos (Santo António, 2017, p. 588).

Isso aparece nítido na história humana nos sistemas que se erigiram absolutistas e ruíram com queda vergonhosa, sem que deixasse alguma sabedoria para a humanidade que pudesse ser aproveitável para a formação do humano. Dessa forma, qualquer sistema que almeja absolutismo deixa para trás a parte mais fraca da composição social, a maioria, que não pode se defender. Sem liberdade, impera a fome e a miséria, pois o desejo de defesa dos ideais próprios, que se chama corrupção, manipula a tudo, porquanto os jogos de interesse se ampliam e se perdem em benefício de grupelhos de poucos beneficiados, os chamados “amigos do rei”. O “pecado da múltipla avareza” a que Antônio (2017, p. 588) faz referência se consome no fogo: “*O fogo nunca diz basta* [Prov 30, 15-16]. O fogo, isto é, a avareza da pecúnia e da excelência, nunca diz basta, mas: *Traze, traze*”, pois constitui uma sede ardente que atormenta o avarento, atesta no sermão do Quarto Domingo da Quaresma (Santo Antônio, 2017, p. 669). Os avarentos ainda são como os dentes dos leões, que recebem essa designação, segundo Antônio, no Duodécimo Domingo de Pentecostes, pelo fato dos dentes dividirem os alimentos:

Os primeiros da frente dizem-se incisivos; os seguintes, caninos; os últimos, molares. Nota que é tripla a rapina dos avarentos. Uns cortam pela frente, porque não tiram tudo mas parte; outros assemelham-se aos dentes caninos, como são os legistas e decretistas, que no tribunal ladram por pecúnia como cães; uns terceiros assemelham-se aos molares, como são os poderosos e usurários, que moem os pobres. Mas o Senhor quebrará os dentes dos poderosos, como quebra as maxilas dos leões (Santo Antônio, 2017, p. 1162).

Vê-se que a mística quadriga de Antônio não constitui um exercício de ascese pessoal isolada, mas uma transformação interior em vista da prática da justiça em benefício de outrem dela desprovido. Antônio desempenha sua atividade profética a partir de uma fé social e em que vê as pessoas desprovidas de caridade cuidando das coisas públicas em detrimento do sentido originário do bem comum, seja no campo judiciário quanto aqueles que têm o poder a partir da esfera pública ou do privado e o exercem para si ou grupo isolado. Antônio (2017, p. 1249) lembra, no XIV Domingo Depois do Pentecostes, que a avareza faz parte da classificação paulina das “obras da carne” como idolatria. Ou ainda, no XX Domingo Depois do Pentecostes:

A avareza também se diz frio, porque impede as mãos de se estenderem à misericórdia. Diz-se ainda em Ciências Naturais que o pardal sofre duma espécie de epilepsia, que o faz cair em terra; cai, não por essa doença, mas por ter comido uma erva chamada meimendo. Depois de a comer, pelas fumosidades frias que emana, congela-se o cérebro de tal modo que o pardal cai em terra. O pardal, assim chamado por causa da pequenez, significa o avarento, pequeno e mesquinho, dado que precisa de óbolo, e é menor do que todas as riquezas possuídas. As riquezas dominam-no, e ele não as domina. O seu cérebro, o entendimento, aperta-se com o gelo da cobiça; e, por isso, cai na terra do inferno, onde há choro e ranger de dentes (Santo Antônio, 2017, p. 1391).

As palavras duras de Antônio são próprias de um pregador indignado que anda pelas vilas e povoados e encontra a situação dos seus ouvintes em condições difíceis e tantas vezes miseráveis, em comparação com os ambientes privilegiados nos grandes centros urbanos onde lecionava e exercia a interlocução com os responsáveis das cidades e das igrejas. Por seu olhar para o céu, entendia que o anúncio era também para os poderosos, a que se convertessem dessas situações deprimentes do pecado contra os pobres. Segundo Antônio, a vaidade do mundo é uma insaciável cobiça das coisas e é raiz de todos os males. Concorde os textos bíblicos de Mateus com o Gênesis: a saída de Jesus de Tiro e Sidônia com a saída de Jacó de Bersabeia para Harã (Gn 28, 10). Ao interpretar Bersabéia como o sétimo poço, avança para o poço da Samaritana de Jo 4, 11 e ensina, no Segundo Domingo da Quaresma:

Ó Samaritana, com verdade, com verdade disseste que o poço é profundo. De facto, a cobiça do mundo é profunda, por carecer do fundo da suficiência. E, por isso, todo o que beber da água deste poço, pela qual entendemos as riquezas e delícias transitórias, de novo terá sede (Santo António, 2017, p. 609).

Antônio direciona, também, suas reflexões, em muitas ocasiões, nos sermões aos religiosos, clérigos e prelados da Igreja nesses assuntos referenciados aqui nesta subseção. Importa-se com eles, pois a situação de muitos deles não é de virtuosidade, mas de entrega aos vícios que Antônio enumera e dirige palavras duras, conforme continuará o sermão citado acima (Santo António, 2017, p. 610). E ainda, no Terceiro Domingo da Páscoa: “Acerca do ar da falsa religião diz-se no Apocalipse [9, 2] *que o ar se escureceu com o fumo do poço*. O poço é a cobiça, cujo fumo já enfumou quase todos os religiosos” (Santo António, 2017, p. 789).

A avareza e a cobiça são empecilhos que dificultam o exercício pleno da liberdade e, de tal forma, impacientam, ou melhor, tiram a paz, pois uma pequena parte pode acessar muitos benefícios, entretanto, a maioria fica privada. Antônio coloca o problema dessa ocorrência nas pessoas que se deixam orientar por esses impulsos irracionais que tiram a capacidade humana de assimilar realidades contrárias. Veja-se, no sermão do Domingo da Sexagésima, a sua concordância dos textos bíblicos da Arca de Noé com a parábola do semeador:

E outra caiu entre espinhos; e cresceram ao mesmo tempo e sufocaram-na. E o terceiro compartimento na Arca de Noé foi o dos animais ferozes, que simbolizam os avarentos e os usurários: espinhos, porque a avareza [sic] seduz, fere e faz sangue; animais ferozes, porque a usura arrebatava e estrangula. Diz, por isso, o Senhor: *E outra caiu entre os espinhos*, os quais, como Ele mesmo glossa, são as riquezas, que seduzem o homem e o retardam [...] O Egito, que se interpreta trevas, é o avarento, rodeado das trevas da ignorância (Santo António, 2017, p. 537).

Antônio entende que a compreensão da realidade não pode estar obnubilada por desatenções que impedem o entendimento. Por isso, quer levar seus leitores à compreensão de que a virtuosidade advinda da compreensão da doutrina moral não constitui um ornato para a santidade, apenas. Nem mesmo, somente, um caminho para salvação. Mas para apreender as questões emergentes da realidade concreta. No entanto, a salvação não se efetiva pelo isolamento, mas pela nova dedicação na vivência da realidade para, através da transformação pessoal, mudar a realidade à volta para a vida da caridade e da alteridade em ação, à imitação de Cristo, conforme atesta no Quinto Domingo Depois da Páscoa:

O espírito do Senhor é o espírito de pobreza. Dele escreve Isaías [25, 4]: *O espírito dos poderosos é como um furacão que investe contra a parede*. Poderosos são os verdadeiros pobres, que não sabem o que é vacilar na prosperidade ou na adversidade, cujo espírito, qual furacão, investe contra a parede das riquezas (Santo António, 2017, p. 839).

O espírito é o movente. Se em Deus opera o espírito de pobre – e Antônio entende isso a partir de sua vida franciscana, apreendida do Fundador, que contemplava no presépio, na Paixão e na Eucaristia, a pobreza de Deus – então a força que move a história, segundo ele, é a pobreza, como virtude, mas, também, aquela dos esquecidos. O espírito do Senhor é o espírito de pobreza que move o ser humano para a caridade, ou seja, para remediar a condição precária a que leva esses defeitos da cognição humana voltada para sua beneficência pessoal: “O cedro da humildade está decorado com o ouro da pobreza. Efectivamente, costuma proceder da abundância das riquezas a iniquidade da soberba” (Santo António, 2017, p. 1370), afirma no XX Domingo Depois de Pentecostes. Esse “ouro da pobreza” emerge da reflexão sobre os três templos e o seu candelabro. Ao acentuar o templo de Salomão diz que lá havia três materiais, o mármore, o cedro e o ouro. Assim, ele continua sua explanação:

Sobre o segundo templo, a alma fiel, refere o Apóstolo [1Cor 3, 17]: *O templo de Deus, que sois vós, é santo*. Devemos colocar neste templo o candelabro da caridade [...] O candelabro da caridade é batido com o martelo da tribulação, para que a caridade produzida cresça, não em si, mas no entendimento do homem. Por isso, diz S. Agostinho sobre a Epístola de S. João: A caridade perfeita consiste em alguém estar preparado mesmo a morrer por seus irmãos [...] Aqui inculca-se abertamente o progresso e a perfeição da caridade (Santo António, 2017, p. 1370-1371).

Antônio (2017, p. 1371), ao modo paulino, destaca que a caridade está acima de todas as outras virtudes, e na representação do candelabro diz-se ser de ouro puríssimo, no qual não há mistura de vício. Medita ainda sobre os seis braços do candelabro da caridade, três a direita e três a esquerda com as quais se abraça a Deus ao próximo. É a experiência a que todo ser humano é chamado se colocar pelo amor, pela misericórdia, acima de qualquer outra forma de

vivência que exclui. Em outro sermão, no XXII Domingo Depois do Pentecostes, Antônio (2017, p. 1428) aprofunda sua compreensão do que ele entende ser fundamental para remediar o ser humano doente pela cobiça e a avareza: “*E o Senhor, compadecido daquele servo, deixou-o ir livre, e perdoou-lhe a dívida. A misericórdia do Senhor purifica a alma dos vícios, enche-a das riquezas dos carismas, cumula-a com as delícias dos gozos celestiais*”.

Não se encontra em Antônio um elogio da pobreza e uma depreciação da riqueza. Mas avista-se aí certo uso da racionalidade mística que vê nestas duas realidades humanas, dimensões que apontam perspectivas de sentido, buscando na realidade “além dos limites da razão” o incompreensível. A fé desperta e aponta ao inefável, o que Tracy (2012, p. 44) denominou como um paradoxo: “[...] A esfera pública necessita da ajuda de realidades além da razão pública”. Parece que, o conceito de pobreza em Santo Antônio e nos medievais tem o sentido como de dispositivo impeditivo que dá à pessoa um limite para as ações, para além de uma ética ou lei moral. Seria algo como um imperativo categórico que incrementa a humanidade, tornando-a divina. Um dispositivo que vai além da força e imposição de uma ideologia de riqueza para todos ou de limitação artificial do acúmulo para que haja igualdade.

A concepção mística medieval já havia se despertado para essa realidade utópica e quimérica da força aplicada à vontade individual para dobrá-la a uma vontade impositiva em vista de uma sociedade igualitária. A mudança deve acontecer na pessoa, pois são pessoas que mudam as estruturas para um sistema caritativo e fraternal. Não há outro caminho. E Tracy (2012, p. 44-45), na sua inovadora sistematização da *Publicness* Três reforçou a atenção para o cuidado, na modernidade, para a questão do fechamento totalitário tecnocêntrico e cultural do meio político. Santo Antônio (2017, p. 1585), em sua profundidade mística garante, no sermão do Segundo Domingo do Advento, que “o deserto, pois, da pobreza exterior faz as delícias da suavidade interior”.

Essa sua concepção não está a afirmar a pobreza social como algo bom, belo e verdadeiro, pois a pobreza material traz muitos sofrimentos, ainda mais se envolvida por expectativas materialistas como hodiernamente estamos expostos desde a infância. Mas quer dizer que a liberdade interior de alguém que não precisa se defender por não ter o que defender é maior e mais deleitável ao ser relacionada com as ocupações mentais de alguém envolvido pelas preocupações “mundanas”, conforme os seus termos. Ele continua: “O Senhor deste mundo chama às riquezas espinhos. Isaías chama delícias ao deserto da pobreza. Ó espinhos do mundo! Ó delícias do deserto!” (Santo Antônio, 2017, p. 1585).

Está claro que a mística tem uma linguagem poética, antes de tudo. Ela não é analítica, em primeiro lugar, mas expositiva, ou melhor, contemplativa. Talvez por tal motivo, Tracy medita a respeito da *Publicness* Três como realidade além da razão, pois está a meditar em uma alternativa à sociedade tecnoeconômica que propõe como opção fundamental a “consumerização” cultural até mesmo da religião. Isso prejudica na religião a sua dimensão sapiencial para se tornar uma espécie de *fast food* para a resolução dos problemas psico-espirituais emergentes. Santo Antônio oferece uma reflexão sobre isso que pode iluminar esse contexto perigoso para a religião:

A pobreza ama a solidão, porque, na frase de Isaías [32, 16], *habitará no deserto a justiça*. Donde Jeremias [15, 17]: *Sentei-me sozinho à face da mão do Senhor, porque me encheste de amargura*. O que por si quer fazer justiça tem de habitar pelo menos a solidão do espírito. Lê-se no Eclesiástico [38, 25]: *No tempo do ócio escreve sabedoria*. Onde houver justiça, aí haverá sabedoria; onde houver sabedoria, aí haverá o jardim, ou paraíso do Senhor. E porque a verdadeira pobreza é sempre alegre ajunta: *Nela se achará o gozo* etc. A Glossa comenta: Em Sião, que se compara ao paraíso, deve existir tamanho gozo e alegria, acção de graças e voz de louvor, que meditem continuamente na terra o que hão-de fazer no céu com os anjos (2017, p. 1586).

Na reflexão sobre os sete dias da criação relacionados com os sete artigos da fé, Antônio afirma, ao meditar sobre o segundo dia da criação, no Domingo da Septuagésima, a criação dos firmamentos e a separação das águas, que significam, para ele o Batismo, que divide os fiéis e os infiéis:

O túmulo significa a contemplação [...] O homem contemplativo, morto para o mundo, sepulta-se e esconde-se da conturbação dos homens [...] O justo, na abundância da graça que lhe foi conferida, entra no sepulcro da vida contemplativa, tal como o monte de trigo entra a seu tempo no celeiro. Sacudidas, pois, as palhas dos bens temporais, o seu entendimento põe-se no celeiro da plenitude celeste; e, uma vez ali posto, sacia-se com a sua doçura (2017, p. 512).

O Doutor Evangélico leva a teologia pública entender que o desapego dos bens temporais está estritamente associado com a vida contemplativa e que, isto, a começar no interno da religião, deve ser a contribuição pública mais premente da reflexão teológica para o contexto da contemporaneidade. A imaginação dialética moderna não pode prescindir de uma forma de entendimento onde as semelhanças-na-diferenças provocam a uma compreensão da colocação do ser humano no mundo não voltado ao acaso, mas com um sentido além da razão, essa razão iluminista que precisa ser enriquecida com a sabedoria que as religiões podem oferecer ao conjunto da sociedade como um todo!

É assim, com essa contribuição, que Santo Antônio de Lisboa/Pádua é uma pessoa/clássico que oferece à humanidade um grande trabalho de interpretação que não pode

se restringir aos aspectos históricos estritamente, mas deve ampliar-se em seu aspecto primevo, isto é, oferecer sapiência, sabor de vida e alegria existencial, especialmente ao ser humano que está colocado na época chamada “sociedade do cansaço”. Santo Antônio nos tira da passividade por uma fé inteligente! (Rossi, 2013, p. 5).

6 CONCLUSÃO

Em todo o conjunto do pensamento de Tracy em sua obra “A Imaginação Analógica” as expressões “sentido focal” e “adequação relativa” surgem sem, contudo, serem conceituadas. Ao considerá-las nesta conclusão almeja-se aqui intensificar o labor do propósito de avançar nas considerações dos sermões antonianos.

O sentido focal, segundo o que se apreende, Tracy se refere a tudo o que é central, ou melhor, fundante seja em um texto ou uma tradição inteira. Por ser possuidor de significados variados e sentidos múltiplos para a interpretação dos eventos precisam ter enfoques para se identificar os aspectos relevantes possibilitadores da interpretação, trazendo à tona uma compreensão central de uma confissão religiosa. O sentido focal é a essência, o central que precisa ser identificado em uma tradição religiosa ou em um texto sagrado. Por exemplo: Tracy adota o termo “diálogo” como sentido focal para aprofundar a aplicação da imaginação analógica em sua tradição cristã a partir das suas Escrituras Sagradas, os Evangelhos.

Os critérios de adequação ajudam a determinar se uma interpretação específica está de acordo com o sentido focal de um texto ou se ela se desvia dele, sendo que, para isso, necessita de um conjunto de fatores cruciais: fidelidade ao sentido focal, coerência com a tradição teológica, relevância para a experiência humana e capacidade de responder aos desafios e questões contemporâneos. A evidência e a coerência no campo religioso são critérios que se apresentam de forma virtual, o que para Tracy (2012, p. 31) podem ser denominadas de “adequação relativa” por não serem em si critérios absolutos.

Ao longo da pesquisa, procurou-se observar a orientação do renomado estudioso da mística cristã, que afirmou, no epílogo do Tomo II do seu estudo: “[...] Os aspectos da teoria e da prática místicas devem ser entendidos à luz do contexto mais amplo da história do cristianismo ocidental” (McGinn, 2017, p. 608).

O sentido focal desta pesquisa foi encontrar a concepção mística de liberdade em Santo Antônio de Lisboa/Pádua, a partir da *Publicness* Três. Através do método de interpretação da teologia como publicidade da experiência de Deus como fator social relevante, a interpretação dos sermões como um clássico religioso centrado no evento de Jesus Cristo de Nazaré, em uma linguagem que expressa, através da analogia, os critérios de adequação social, auxilia entender a condição humana.

A tradição da fé sobre a noção religiosa de liberdade recebe de Antônio uma mediação relevante para tornar a teologia hoje uma voz pública em vista de uma ordem social em uma

cultura do pluralismo que privilegia a diferença como categoria de enriquecimento do desenvolvimento da condição humana contemporânea. Não se parte aqui da noção ética e moral, mas, sim, da noção místico-religiosa como contribuição para a reflexão que entende encontrar no tema da liberdade critério de sentido e verdade presente em uma tradição específica eclesial e cristã, mediadora da memória subjetiva e social como critério de inteligibilidade “para a pessoa do século XX.” (Tracy, 2006, p. 310).

Os limites dessa proposta metodológica estão na própria consciência da ambiguidade inerente a um sistema religioso e da tradição como realidade humana que conserva acima de si a revelação divina: “[...] A tradição também é ambígua: fundamentalmente digna de confiança, mas sempre necessitada de auto-reforma, autocorreção, auto-esclarecimento” (Tracy, 2006, p. 307). Tracy emprega o método histórico-crítico como orientação de sua pesquisa dos clássicos cristãos, em vista do estabelecimento da apropriação da interpretação particular à tradição. Os limites da pesquisa em nível de mestrado não permitem que se avance dessa forma no que se refere a critérios metodológicos de leitura dos sermões com métodos histórico-críticos, contudo, realizou-se um exercício de abordagem do tema, a partir da teologia sistemática entendida, a partir de Tracy, como hermenêutica, com a seguinte questão de fundo: a espiritualidade e a mística oferecem critérios teológicos de publicidade relevantes para a discussão referente à coisa pública? Ou seja, a ação eclesial, em meio às realidades “mundanas” presentes, pode ser uma voz que colabore, em sentido teo-antropológico, com a sociedade civil, assentada em uma cultura do pluralismo religioso e político-social?

Conclui-se, que a adoção das concepções da hermenêutica de Tracy (*Publicness* Três) se dá pelo fato de buscar uma abordagem que seja, ao mesmo tempo, fiel às tradições religiosas e relevante para as preocupações contemporâneas, conjugando uma síntese intelectual de importância ímpar neste aspecto, como adequação relativa no debate público.

De tal modo, colocado o problema das influências, entende-se que Antônio esteve imerso nas situações de seu tempo. O contexto português medieval de Antônio foi de grande efervescência política e intelectual, como pudemos atestar. Isso produziu no jovem Fernando a inquietação própria de quem fez a opção por não se esquivar. Seu ingresso nas estruturas religiosas dos Cônegos Regulares não o livrou de tais inquietações, visto que ao ser transferido para Coimbra, a fim de colocar em prática suas habilidades intelectuais, deixou-se atingir pela agitação social que, na verdade, todos os mosteiros se envolviam.

Para a teologia pública, que investiga as formas de tornar relevante a teologia de forma social, se ocupando dos aspectos políticos, civis e urbanos, ter localizado Antônio naquele

entremeio dos embates públicos não poderia ter sido prescindido nesta dissertação. Entende-se que precisaria de um longo aprofundamento, visto que são abundantes não tanto as pesquisas a que podemos acessar, mas sim o patrimônio guardado de conjunturas que se deram no contexto do Santo.

Antônio herdou não somente a reserva de sentido de seu tempo, mas avançou na sua forma de tratar as questões fundamentais de forma mística. Almejou-se obter, com esta dissertação, o entendimento da gnosiologia mística como relevante contribuição para o discurso teológico no intuito de averiguar a publicidade que transmite os aspectos que lhe dão validação pública no espaço da *mens* epocal hodierna, buscando, neste clássico, forjar um discurso proponente no âmbito da sociedade plural. Repete-se, a teologia torna público seu discurso pela base da composição mesma de seu objeto: Deus é universal!

Talvez, para quem não está acostumado com este modo de pensar da Escola Franciscana, com mais acento aos hodiernos, fica difícil entender como a sociedade poderia ter avançado tanto em tantos aspectos tecnológicos e informatizacionais, se a ele (o pensamento franciscano) tivesse dado precedência e proeminência a esse modo de impositação intelectual. Mas ficou garantido que a primazia do bem sobre a verdade não prejudica o empenho pela pesquisa em qualquer ciência. Ao contrário, vai ao fundo do porque dessa criatura e não outra, porque tal realidade é assim e não de outra forma. Partindo da visão agostiniano-franciscana, “o bem é expressão de uma específica passagem de Deus em nossa história e, portanto, das pegadas deixadas, nunca completamente decifráveis.” (Todisco, 2003, p. 165, tradução nossa).

Podemos divisar na estrutura mesma do pensamento franciscano uma significativa inspiração bíblica de fundo, mais pela estrutura do que pelo conteúdo, isto é, inspiração que vai além do ato de fazer citações bíblicas, apenas. Parece que o franciscanismo das origens absorveu com eficácia a propulsão judaica que compôs a Bíblia, uma intuição mais voltada para a narração, que é descritiva e intuitiva, do que para a argumentação, que privilegia o debate e as ideias propriamente ditas. Para a inspiração judaica bíblica, não é o mais importante provar Deus, mas exprimir Deus; não é o mais fundante defender Deus, mas narrá-lo, apresentá-lo, ainda que tenhamos registrado nas Escrituras as guerras santas, que, em sua maioria, estavam direcionadas para a defesa dos interesses de Deus, que é “ciumento”, ou seja, não aceita deuses que dividam o posto de Supremo defensor de seu Povo.

Em contraposição a impositação grega, o pensamento franciscano estabelece não somente um simples contraponto, mas marca uma nova proposta, um novo modo de pensar,

que não prevaleceu sobre a aristotélico-tomista, mas que, ainda assim, não se perdeu na história, mantendo-se pujante e vigorosa como intelecção possível da realidade.

A argumentação, nesse sentido, seguiu resvalando constantemente em um tom mais apologético que dissertativo, contudo, depois de tantos séculos de império da razão e da exaltação da ciência – que não foram minimizadas em importância nesta pesquisa – lidar com uma proposta que convida a uma postura aberta e valorativa das questões divinas envolvidas na realidade humana concreta, é uma tentativa de apresentar possibilidades da teologia ao nosso tempo. Até mesmo se se leva em consideração os tempos difíceis da pós-pandemia do covid-19, quando se viram questionados tantos elementos fundamentais da sociedade como a verdade, a ciência, as relações, o poder, as finitudes humanas, a informação e a comunicação, entre outras coisas. Lidar com o tema do bem, da liberdade e da gratuidade do ser como dom, em um campo tão sistemático e frio, mecânico, inquiridor como o é do pensamento acadêmico-científico, se apresenta como um ar novo a ser inspirado como a leveza de um campo aberto a ser contemplado com gratidão, com amor, da bondade como expressão da liberdade.

Finalizando essa pesquisa, se entende que o modo de pensar franciscano sempre esteve, como sistemática teológica, à margem em relação ao sistema teológico tomasiano: ora explorada, ora admirada, por vezes recomendada, mas nunca assumida em sua inteireza, até mesmo hoje em dia, mesmo que tenhamos um Papa que busca, confessadamente, a sua inspiração na pessoa de São Francisco de Assis.

Este tempo, da pós-verdade, que deve lidar com o problema das narrativas, das *fake news*, das propagandas cada vez mais caras para convencer o cliente ou o eleitor, a era dos *influencers*, impostar o bem como alma da verdade, a liberdade como base da razão e a gratuidade como ponta de lança do pensamento, acarretaria um novo tempo de respeito e cidadania no espaço público, contra a cultura da morte e do descarte da vida. Não se trata somente de ética e moral, mas de um novo paradigma, vivo e presente, intenso e simples, contemplativo e gracioso, sintetizado na pessoa do *Poverello*, que não exclui ou classifica, mas que deseja a pluralidade, que não encontra barreira para o velho e para novo.

Entende-se, neste estudo, que a imagem de Deus que subjaz ao pensamento franciscano e que expressa seu caminho intelectual de forma plástica é a parábola de Mt 20, 1-16, na qual fica explícita a bondade como chave de leitura para alcançar uma compreensão bíblica de Deus: ἢ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρός ἐστὶν ὅτι ἐγὼ **ἀγαθός** εἰμι (Mt 20,15b, negrito e sublinhado nosso). O *oikodespótēs* da perícopa, que representa a Deus, é o generoso, o bondoso, o gratuito. Essa condição o leva a pagar uma diária também aos contratados de última hora, não deixando de

ser justo com os primeiros, que se queixaram descontentes (*gongýzō*). A murmuração destes é a representação da condição humana que não considera a lógica do Deus que faz nascer o sol sobre maus e bons (Mt 5,45). A lógica divina é a que parte da gratuidade, da bondade, da liberalidade. Se estivessem na mesma lógica do chefe da casa poderiam ter se regozijado com o bem dos que chegaram ao fim de um dia de trabalho e receberam uma diária da mesma forma; de igual maneira, perderam a oportunidade de se alegrarem por terem tido a condição de receberem uma diária e terem sido contratados no início do dia de trabalho. Essa perícopé é uma contrapartida à razão que valoriza o toma-lá-dá-cá, do relacionamento baseado em proporcionalidade, da troca, ou seja, contrária ao ver mal: ver (*ophthalmós*) mal, doente (*ponēros*).

Dessa forma, ter explorado o pensamento de um dos membros da Família Franciscana, considerado como influenciador da Escola de Pensamento dos Franciscanos, serviu de base para a busca de um teologizar possível de publicidade.

Santo Antônio reflete sobre as virtudes que podem fazer o contexto da sociedade refletir sobre a individualização dos atos humanos como fatores de mudanças sociais concretas. Assim, ao colocar o tema da liberdade em destaque nessa argumentação, almejou-se buscar nesta tradicional concepção caminhos que pudessem trazer à baila assuntos que a religião pode contribuir para fazer avançar o contexto inteiro da sociedade, partindo da visão de sociedade e de política que podem impulsionar uma nova forma de agir nessas áreas onde esteja em primeiro lugar a auto-responsabilização de uns pelos outros, a partir da noção essencial e tradicional de caridade.

O mundo não será transformado pela política, mas pela mística, que transforma as pessoas. McGinn definiu a mística como uma ontologia da Presença. Nesse imenso “pálido ponto azul”, no mundo das vivências, onde as coisas se dão e acontecem, qual o sentido para tudo o que existe e acontece, senão compreender que somos presença, contudo, para além de um simples *dasein*. Cada pessoa é envolvida por um destino de sentido pelo qual se é conduzido a um limite amplo, não menos confuso, de tomadas de posição e decisões fundamentais. A liberdade está na essência do ser humano! Esse é o seu mistério insondável!

A reflexão sobre a liberdade faz compreender que o ser humano tem desejo e vontade de verdade. Como a sociedade pode aprofundar sua aplicação da liberdade? Nenhum sistema humano é perfeito e, se há honestidade e impulso para o bem comum, não haverá busca de sistemas para garantir um poder de esquerda ou de direita, mas um poder em que leve em conta a realidade das pessoas.

As concepções religiosas, para além da razão moderna, estão embevecidas da sabedoria de mentes que se colocaram a refletir sobre a realidade a partir da análise contemplativa. Tal análise ficou perdida na história moderna, isto é, sua valorização, especificamente nos campos das ciências, até aparecer Fritjof Capra que propôs inserir a sabedoria oriental na reflexão filosófica e científica, com uma nova visão do mundo como organismo vivo em uma teia de relações onde tudo está interligado. Não se coloca em dúvida a riqueza intelectual que isso trouxe para o tempo presente.

Antônio, através das analogias traz uma sapiência para o discurso público que busca na mística uma nova visão do mundo, capaz de povoar a imaginação da concepção do mundo, pois sendo adotado como um clássico que comunica sentido místico para o sentido humano, comunica algo da humanidade para a própria humanidade, ou seja: “A paz é a liberdade tranquila.” Necessita-se, hoje em dia, instaurar, em nível global, um novo capitalismo com possibilidade de uma renovação para um outra economia, que seja alteritária, mais vivaz e humana, que insista na promoção da condição de vida digna em vista do bem de todos.

Contudo, para esse fim, do Estado, não se pode esperar a condução ou a gerência de tudo isso, pois a história já mostrou inúmeras vezes que sempre terminará em ditaduras injustas, corruptas e sanguinárias. Do Estado espera-se a garantia de que aconteça investimento em realidades que viabilizem a possibilidade de que cada pessoa, em sua individualidade, esteja assegurada por leis justas e sua aplicação equânime; espera-se que invista na condição de possibilidade do bem estar civil, isto é, segurança e saúde; do Estado espera-se que promova a garantia e a possibilidade que todos possam ter acesso ao sistema de ensino livre, com escolas e universidades em condições de produzir ciência e conhecimento.

Por fim, Antônio ensinou que a paz vem com a liberdade. E conclui-se que não se pode permitir que nenhum candidato a tirano queira elaborar complementos, ainda que cheio de “boas intenções”, para a concepção de liberdade. O ser humano, criado à imagem e semelhança do Criador, sendo capaz de vontade tem-na (i)limitada pela capacidade de razão que o leva à transformação pela fé que o favorece liberalmente para a caridade. A liberdade, como o amor, é criativa, fonte renovada de justiça social (Todisco, 2008, p. 570-581).

REFERÊNCIAS

ALEJANDRO, Jose Maia de. **Gnoseología**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.

ARISTÓTELES. **Órganon**: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofísticas. 3 ed. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

ATOS do Bem-Aventurado Francisco e dos seus Companheiros. *In*: **Fontes Franciscanas**. 2. ed. Santo André: Mensageiro de Santo Antônio, 2020. p. 907-1064.

BERTAZZO, Luciano. Introduzione *In*: CAROLI, Ernesto (ed.). **Dizionario Antoniano**: dottrina e spiritualità dei sermoni di Sant'Antonio. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2002. p. IX-XXIV.

BERTAZZO, Luciano. Santo Antônio nas Fontes Franciscanas e sua inserção no pauperismo evangélico-minorítico das origens. *In*: **Antônio, homem evangélico na América Latina**: compilação das conferências apresentadas no 1º Congresso Antoniano Latino-Americano. Santo André: Editora Mensageiro de Santo Antônio, 1996. p. 11-32.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**: nova edição, revista. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional/ Paulus, 2000.

BINGEMER, Maria Clara. Mística na contemporaneidade: impactos sobre a antropologia e a teologia. *In*: PINHEIRO, Marcus Reis; BINGEMER, Maria Clara; CAPPELLI, Marcio (orgs). **Mística e ascese**: da tradição platônica à contemporaneidade. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio; Petrópolis: Vozes, 2020. p. 89-106.

BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

BRUFANI, Stefano (org.). **Fontes Francescani**: introduzioni critiche. Assisi: Edizioni Porziuncola, 1997.

CAEIRO, Francisco da Gama. **Santo António de Lisboa**: introdução e seleção de textos de Francisco da Gama Caeiro. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1990.

CARVALHO, Sérgio Luís de. **Portugal na Idade Média**: uma viagem pelos primeiros 400 anos da nossa história. Lisboa: Editora Clube do Autor, 2020.

CAVALCANTE, Ronaldo; SINER, Rudolf Von (orgs). **Teologia Pública em debate**. v. 1. São Leopoldo: Sinodal/Est, 2011.

CELANO, Tomás de. Vida de São Francisco. *In*: **Fontes Franciscanas**. 2. ed. Santo André: Mensageiro de Santo Antônio, 2020. p. 185-431.

CELESTE, Rodrigo Favero. **Santo Antônio de Pádua**: a publicidade dos Sermões a partir da teoria Tracyana dos clássicos *In.*: SILVEIRA, Resiane Paula da (org.) *Pensamentos e Influências em Religião e Teologia*. v. 2. Formiga: Editora Uniesmero. Disponível em: <https://educapes.capes.gov.br/bitstream/capes/725097/2/Pensamentos%20e%20Influ%C3%Aancias%20em%20Religi%C3%A3o%20e%20Teologia%20-%20Volume%202.pdf>. Acesso em: 27 dez 2023.

CHENU, Marie-Dominique. **O despertar da consciência na civilização medieval**. São Paulo: Loyola, 2006.

DENZINGER, Hünemann. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. 2. ed. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2013.

DIÁLOGO sobre as Gestas de Santo Antônio. *In.*: **Fontes Franciscanas III**: Santo Antônio de Lisboa, Legendas e Sermões. 2. ed. Braga: Editorial Franciscana, 2017. p. 141-190.

ESPIRA, Frei Juliano de. Vida de Santo Antônio Confessor ou Vida Segunda. *In.*: **Fontes Franciscanas III**: Santo Antônio de Lisboa, Legendas e Sermões. 2. ed. Braga: Editorial Franciscana, 2017. p. 111-140.

FRIAS, Agostinho Figueiredo. **Lettura ermeneutica dei “sermone” di Sant’Antonio di Padova**: introduzione alle radici culturali del pensiero Antoniano. Padova: Centro Studi Antoniani, 1995.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

GAMBOSO, Vergilio. **Vida de Santo Antônio**. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2004.

GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo. **Historia de la Iglesia Catolica**: edad media (800-1303). La cristiandad en el mundo europeo e feudal. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. v. II. 6. ed. 2003.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. **As três idades da vida interior**. Tomo II. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

GEFFRÉ, Claude. **Como fazer teologia hoje**: hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.

GRANDON, Frei Patricio. Santo Antônio de Pádua: espiritualidade e pensamento. *In.*: **Antônio, homem evangélico na América Latina**: compilação das conferências apresentadas no 1º Congresso Antoniano Latino-Americano. Santo André: Editora Mensageiro de Santo Antônio, 1996. p. 33-43.

HARADA, Frei Hermógenes. **Coisas, velhas e novas**: à margem da espiritualidade franciscana. Bragança Paulista: IFAN/EDUSF, 2006.

HARADA, Frei Hermógenes. **De estudo, anotações obsoletas**: a busca da identidade humana e franciscana. Petrópolis: Vozes, 2009.

HARADA, Frei Hermógenes. **Iniciação à Filosofia**: exercícios, ensaios e anotações de um principiante amador. Teresópolis: Daimon Editora, 2009.

HARDICK, Lothar. **Santo Antônio**: vida e doutrina. Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1991.

HUGO DE SÃO VÍTOR. **Didascalicon**: sobre a arte de ler. Campinas: Kíron. Edição bilíngüe latim-português, 2018.

IRIARTE, Lázaro. **Vocazione Franciscana**: síntese degli ideali di San Francesco e di Santa Chiara. 3. ed. Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 1999.

JOSEPH, Irmã Miriam. **O Trivium**: as Artes Liberais da Lógica, da Gramática e da Retórica. Entendendo a natureza e a função da linguagem. São Paulo: É Realizações. Edição revista e atualizada, 2008.

LEGENDA dos Três Companheiros. In: **Fontes Franciscanas**. 2 ed. Santo André: Mensageiro de Santo Antônio, 2020. p. 611-663.

LE GOFF, Jacques. **Para uma outra Idade Média**: tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Petrópolis: Vozes, 2013.

LIMA VAZ, Henrique C. de. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

LITURGIA DAS HORAS. **Ofício Divino**: renovado conforme o decreto do Concílio Vaticano II e promulgado pelo Papa Paulo VI. Tempo Comum, 1ª-17ª Semana, v. 3. Petrópolis: Vozes/São Paulo: Paulinas, Paulus, Editora Ave-Maria, 2000.

LONERGAN, Bernard. **Insight**: um estudo do conhecimento humano. São Paulo: É Realizações Editora, 2010.

LONERGAN, Bernard. **Método em teologia**. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

MACEDO, Jorge Borges de. Em forma de prefácio e de apresentação. In: **Fontes Franciscanas III**: Santo Antônio de Lisboa, Legendas e Sermões. 2. ed. Braga: Editorial Franciscana. p. 389-399, 2017.

MARTINEAU, John (org.). **Quadrivium**: as Quatro Artes Liberais Clássicas da Aritmética, da Geometria, da Música e da Cosmologia. São Paulo: É Realizações, 2014.

MCGINN, Bernard. **As fundações da Mística**: das origens ao século V. São Paulo: Paulus, 2012.

MCGINN, Bernard. **O desenvolvimento da mística**: de Gregório Magno até 1200. São Paulo: Paulus, 2017.

MCGINN, Bernard. **O florescimento da mística**: homens e mulheres da nova mística (1200-1350). São Paulo: Paulus, 2018.

MEIRINHOS, José Francisco. **Estudos de filosofia medieval**: autores e temas portugueses. Porto Alegre: EST Edições/EDIPUCRS, 2007.

MERLO, Grado Giovanni. **Em nome de São Francisco**: história dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Petrópolis: Vozes/FFB, 2005.

NASSER, José Monir. Prefácio. *In*: JOSEPH, Irmã Miriam. **O Trivium**: as Artes Liberais da Lógica, da Gramática e da Retórica. Entendendo a natureza e a função da linguagem. São Paulo: É Realizações. Edição revista e atualizada, 2008.

NOUGUÉ, Carlos. Prólogo. *In*: JOSEPH, Irmã Miriam. **O Trivium**: as Artes Liberais da Lógica, da Gramática e da Retórica. Entendendo a natureza e a função da linguagem. São Paulo: É Realizações. Edição revista e atualizada, 2008.

PACHECO, Maria Cândida da Costa Reis Monteiro. **Santo António de Lisboa**: a águia e a treva. [S.l.]: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986.

PACHECO, Maria Cândida Monteiro. **Santo António de Lisboa**: da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza. [S.l.]: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997.

PAZZELLI, Raffaele. Avarizia *In*: CAROLI, Ernesto (ed.). **Dizionario Antoniano**: dottrina e spiritualità dei sermoni di Sant'Antonio. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2002.

PIERINI, Franco. **A Idade Média**: curso de história da Igreja – II. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2006.

PECKHAM, João. Legenda de Santo António intitulada Benignitas. *In*: **Fontes Franciscanas III**: Santo António de Lisboa, Legendas e Sermões. 2. ed. Braga: Editorial Franciscana, 2017. p. 191-228.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. v. 1. São Paulo: Paulus, 1990.

REMA, Henrique Pinto. Introdução. *In*: **Fontes Franciscanas III**: Santo António de Lisboa, Legendas e Sermões. 2. ed. Braga: Editorial Franciscana, 2017. p. 401-489.

RIGAULDI, fratre Johanne. Vita Beati Antonii de Ordine Fratrum Minorum seu Legenda Rigaldina. *In*: **Fontes Franciscanas III**: Santo António de Lisboa, Legendas e Sermões. 2. ed. Braga: Editorial Franciscana, 2017. p. 269-317.

ROMAIN, Frei Pedro Raymond de. Legenda Raimondina. *In*: **Fontes Franciscanas III**: Santo António de Lisboa, Legendas e Sermões. 2. ed. Braga: Editorial Franciscana, 2017. p. 229-267.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Nos passos de Santo António**. São Paulo: Paulus, 2013.

SACRUM COMMERCIIUM. *In*: **Fontes Franciscanas**. 2. ed. Santo André: Mensageiro de Santo António, 2020. p. 871-906.

SANTO ANTÓNIO. **Fontes Franciscanas III**: Santo António de Lisboa, Legendas e Sermões. 2. ed. Braga: Editorial Franciscana, 2017.

SÃO BOAVENTURA, Legenda Maior; Legenda Menor. *In: Fontes Franciscanas*. 2. ed. Santo André: Mensageiro de Santo Antônio, 2020. p. 433-610.

SÃO FRANCISCO DE ASSIS. *Fontes Franciscanas*. 2. ed. Santo André: Mensageiro de Santo Antônio, 2020.

SCHELER, Max. *Esencia e y formas de la simpatia*. 3. ed. Buenos Aires: Editorial Losada, 1957.

SINNER, Rudolf Von. Teologia Pública: um olhar global *In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf Von (orgs). Teologia Pública: em debate*. São Leopoldo: Sinodal/Est. v. 1. 2011. p. 11-36.

SOUZA, José Antônio de Camargo R. de. *O pensamento social de Santo Antônio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

STACKHOUSE, Max. *Globalization and Grace: A Christian Public Theology for a Global Future*. v. 4. New York-London: Continuum, 2007.

STACKHOUSE, M. Sociedade civil, teologia pública e a configuração ética da organização política em uma era global. *In: ZWETSCH, R.; CALVALCANTE, R.; SINNER, R (Orgs.). Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p. 37-51.

STRAPPAZZON, Valentino-Ireneo. *Fonti Antoniane: Aggiornamento delle Fonti dei S. Antonii Patavini Sermones Dominicales Et Festivi*. Disponível em: https://www.centrostudiantoniani.it/sites/default/files/000_introduzione_fa.pdf. Acesso em: 26 dez. 2023.

TODISCO, Orlando. *Il dono dell'essere: sentieri inesplorati del medioevo francescano*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2006.

TODISCO, Orlando. *La libertà creativa: la modernità del pensare francescano*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2010.

TODISCO, Orlando. *La libertà fondamento della verità: ermeneutica francescana del pensare occidentale*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2008.

TODISCO, Orlando. *Lo stupore della ragione: il pensare francescano e la filosofia moderna*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2003.

TODISCO, Orlando. *Nella libertà la verità: lettura francescana della filosofia occidentale*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2014.

TRACY, David. *A Imaginação Analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

TRACY, David. Necessidade e insuficiência da teologia fundamental *In: LATOURELLE, René; O' COLLINS, Gerald (Orgs.). Problemas e perspectivas de teologia fundamental*. São Paulo: Edições Loyola, 1993. p. 31-46.

TRACY, David. Reason, mysticism, and fundamental theology *In*: MARKEY, John; HIGGINS, August (eds.). **Mysticism and contemporary life: essays in honor of Bernard McGinn**. New York: Herder & Herder, 2019. p. 9-27.

VIDA PRIMEIRA de Santo António também denominada Legenda “Assidua”. *In*: **Fontes Franciscanas III**: Santo António de Lisboa, Legendas e Sermões. 2ª Edição. Braga: Editorial Franciscana, 2017. p. 33-92.

VIEIRA, Antônio, 1608-1697. **Santo Antônio luz do mundo**: nove sermões. Petrópolis: Vozes, 1997.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento**: manual de metodologia. São Leopoldo: Editora Sinodal/São Paulo: Paulus, 1998.

TESES E DISSERTAÇÕES

CAMPOS, Glicia Silva. **Os pecados capitais e a simbologia animal na prédica de Santo Antônio**. 2015. 178 f. Tese (Doutorado em Literaturas de Língua Inglesa; Literatura Brasileira; Literatura Portuguesa; Língua Portuguesa) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.bdt.d.uerj.br/handle/1/6131>. Acesso em: 28 jun. 2023

CAMPOS, Glicia Silva. **Simbolismo animal os sermões de Santo Antônio de Lisboa e o bestiário medieval**. 2010. 91 f. Dissertação (Mestrado em Literaturas de Língua Inglesa; Literatura Brasileira; Literatura Portuguesa; Língua Portuguesa) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.bdt.d.uerj.br/handle/1/6210>. Acesso em: 28 jun. 2023

JACOBSEN, Eneida. **A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública**: uma contribuição ao debate contemporâneo sobre teologia pública. 2011. 153 f. Dissertação (mestrado em Teologia). EST. Disponível em: <http://dspace.est.edu.br:8080/xmlui/handle/BR-SIFE/214>. Acesso em: 29 nov. 2023.

LOPES, Tiago de Freitas. **Perspectivas hermenêuticas de uma teologia pública a partir dos clássicos religiosos cristãos**: uma leitura da obra A imaginação analógica de David Tracy. 2013. 224 f. Dissertação (mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=7765371. Acesso em: 29 nov. 2023.

MAJEWSKI, Rodrigo Gonçalves. **Assembleia de Deus e teologia pública**: o discurso pentecostal no espaço público. 2010. 97 f. Dissertação (mestrado em Teologia). EST. Disponível em: <http://dspace.est.edu.br:8080/xmlui/handle/BR-SIFE/165?show=full>. Acesso em: 29 out. 2023.

MELO, Evandro Arlindo de. **A bioética teológica e a construção de um discurso para uma sociedade secular e plural a partir das contribuições da teologia pública**. 2017. Tese (doutorado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Disponível em: <https://pergamum-biblioteca.pucpr.br/acervo/340935>. Acesso em: 27 nov. 2023.

MIATELLO, André Luis Pereira. **Retórica religiosa e cívica na Itália do século XIII: a composição das hagiografias mendicantes nas políticas de paz.** 2010. Tese (doutorado em História). Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-05022010-174619/pt-br.php>. Acesso em: 29 out. 2023.

OLENCHUK, Émili Feitosa de Freitas. **“Hoje, a vida é imunda, a ciência cega e a eloquência muda”:** éthos, lógos e páthos nos sermões de Antônio de Lisboa/Pádua. 2021. 222 f. Tese (Doutorado em Letras). Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.bdtd.uerj.br/handle/1/17105>. Acesso em: 28 jun 2023.

OLENCHUK, Émili Feitosa de Freitas. **Os sermões de santo Antônio de Lisboa / de Pádua:** elementos retóricos, teológicos e contextuais. 2015. 86 f. Dissertação (Mestrado em Literaturas de Língua Inglesa; Literatura Brasileira; Literatura Portuguesa; Língua Portuguesa). Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.bdtd.uerj.br/handle/1/6806>. Acesso em: 28 jun. 2023.

RIOS, César Motta. **A alegoria na tessitura de Fílon de Alexandria:** estudo a partir da obra filônica com ênfase em Sobre os Sonhos I. 2009. Dissertação (mestrado em Estudos Literários). Universidade Federal de Minas Gerais. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/ECAP-7NYNSE/1/disseta_o_cesar_rios___arquivo_nico___com_restri_o_retirada_.pdf. Acesso em: 24 jun. 2023.

ZEFERINO, Jefferson. **Karl Barth e teologia pública:** contribuições ao discurso teológico público na relação entre clássicos teológicos e Res Publica no horizonte da teologia da cidadania. 2018. Tese (doutorado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Disponível em: <https://pergamum-biblioteca.pucpr.br/acervo/345383>. Acesso em: 23 nov. 2023.

ARTIGOS (revistas impressas, on-line e sites), COMUNICAÇÕES E PALESTRAS (on-line)

ARAÚJO, Carlos Alberto Ávila. O fenômeno da pós-verdade: uma revisão de literatura sobre suas causas, características e consequências. **Alceu**, [S.l.], v. 20, n. 41, p. 35-48, jul./set. 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/41730/2/O%20fen%C3%B4meno%20da%20p%C3%B3s-verdade.pdf>. Acesso em: 13 dez. 2023.

AZEVEDO, Vítor Cazumbá. A escola dos glosadores: a doutrina da Universidade de Bolonha. 2015. **Jus**. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/44408/a-escola-dos-glosadores-a-doutrina-da-universidade-de-bolonha>. Acesso em: 15 ago. 2023.

BERNARDI, O. O franciscanismo de Santo Antônio. **Revista Eclesiástica Brasileira**, [S. l.], v. 59, n. 234, p. 331–360, 1999. DOI: 10.29386/reb.v59i234.2304. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/2304>. Acesso em: 18 jan. 2024.

BONO, Donato. Le Citazioni Del Canto Del Servo Sofferente Nei Sermoni Di Sant'antonio Di Padova. **Il Santo**. Rivista Francescana Di Storia Dottrina Arte Quadrimestrale LX, 2020, Fasc. 1-2, 60º Anno. Padova: Centro Studi Antoniani Basilica Del Santo. Disponível em: <https://www.centrostudiantoniani.it/sites/default/files/riviste/pdfs/2020.12.rivista.pdf>. Acesso em: 26 jun. 2023.

CAEIRO, Francisco da Gama. Ensino e pregação teológica em Portugal na Idade Média: algumas observações. **Revista Española De Teología**. 1984. Universidade de Lisboa. Disponível em: <https://repositorio.sandamaso.es/handle/123456789/7539>. Acesso em: 24 out. 2023.

CAMACHO, Vítor M.; SILVA, Andréia C. L. F. da. “[...] Que o estudo não extinga o espírito da santa oração e devoção”: reflexões sobre a educação na Ordem dos Frades Menores a partir das primeiras hagiografias em prosa sobre Antônio de Pádua. **Antíteses**, [S. l.], v. 12, n. 24, p. 17-46, 2019. DOI: 10.5433/1984-3356.2019v12n24p17. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/37649>. Acesso em: 31 maio. 2023.

CARRARA, P. S.; MACHADO, J. R. DE F. Antropologia Transcendental: uma leitura de Karl Rahner. **Interações**, Belo Horizonte. v. 12, n. 22, p. 369-392, ago./dez. 2017. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/P.1983-2478.2017v12n22p369>. Acesso em: 21 dez. 2023.

CELESTE, Rodrigo Favero. A gnosiologia mística dos sermões de Santo Antônio de Lisboa/Pádua: imaginação analógica e os sermões In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 35. 2023, Belo Horizonte. **Anais**[...]Belo Horizonte: Soter, 2023. p. 310-317. Disponível em: <https://www.soter.org.br/downloads/35CongrSoter-Anais.pdf>. Acesso em:

CELESTE, Rodrigo Favero. “A Imaginação Analógica” de David Tracy: Explorando Termos-Chaves na Experiência Religiosa. In: CONGRESSO DA ANPTECRE, 9. 2023, Campinas-SP. **Anais**[...] Campinas: ANPTECRE. p. 1109-1116. Disponível em: <http://anptecre.org.br/download/IXcongressoAnptecreAnaisGT.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2023.

CELESTE, Rodrigo Favero. Explorando a imaginação analógica: a cultura do pluralismo e a laicidade como valores nas relações entre estado, política e religião na esfera pública. In: XVII Seminário Nacional de Formação de Professores para o Ensino Religioso (SEFOPER), 17 ed., 2024. **Anais**[...] Florianópolis: FONAPER, 2024. v. 1, p. 254 - 261. Disponível em: <https://doity.com.br/xvii-sefoper/blog/anais-do-evento>.

CELESTE, Rodrigo Favero. Santo Antônio de Pádua: a publicidade dos sermões a partir da teoria Tracyana dos clássicos In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 34., 2022, Belo Horizonte. **Anais**[...] Belo Horizonte: Soter, 2022. p. 731-738. Disponível em: <https://soter.org.br/downloads/34CongrSoter-CadernodeResumos.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2023.

CELESTE, Rodrigo Favero. Teologia Pública: Santo Antônio de Lisboa/Pádua, fé na unidade da Trindade e visão contemplativa para a reconciliação e a lucidez In: CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA PUC GOIÁS, 11. 2023, Goiânia.

Anais[...] Goiânia: PUC Goiás, 2023. DOI: [dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.34668.33922](https://doi.org/10.13140/RG.2.2.34668.33922) ISSN 2177-3963, p. 562-569.

CODINA, Víctor. Prioridade teológico-pastoral da pneumatologia hoje: “o Espírito precede a vinda de cristo” (São Basílio). **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 44, n. 122, p. 69, 2012. DOI: 10.20911/21768757v44n122p69/2012. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1592>. Acesso em: 15 out. 2023.

CONRADIE, Ernst M. David Tracy on fragments, fragmentation, and frag-events: On picking up a conversation. **Stellenbosch Theological Journal**. 2021, v. 7, n. 1, DOI: [http://dx.doi.org/10.17570/stj.2021.v7n1.a1](https://dx.doi.org/10.17570/stj.2021.v7n1.a1). Disponível em: <http://www.scielo.org.za/pdf/stj/v7n1/04.pdf>. Acesso em: 8 dez. 2023.

DA ROCHA, M. S.; OLIVEIRA SANTOS, M. F. Análise Retórica Do Gênero Discursivo Sermão Oral. **Polifonia**, [S. l.], v. 25, n. 37.1, p. 88–106, 2018. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/polifonia/article/view/6118>. Acesso em: 3 jun. 2023.

DE CASTRO ARAÚJO, Fábio Magno; MORAES CORREIA, Luiz Cláudio. Para uma "Animação Patrística" da Pastoral. **Pesquisas em Teologia**, [S.l.], v. 4, n. 7, p. 94-113, 2021. Disponível em: <http://periodicos.puc-rio.br/index.php/pesquisasemteologia/article/view/1345>. Acesso em: 21 maio 2023. doi: <http://dx.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2021v4n7p94>.

EDITORIAL. TEOLOGIA PÚBLICA. **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 44, n. 122, p. 7, 2012. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1588>. Acesso em: 15 out. 2023.

FONSECA, Ísis B. B. da. A oratória epidítica na Grécia antiga: o Evágoras de Isócrates. **Letras Clássicas**, [S. l.], n. 4, p. 51-61, 2000. DOI: 10.11606/issn.2358-3150.v0i4p51-61. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/letrasclassicas/article/view/73779>. Acesso em: 15 jun. 2023.

FRANCISCO, M. de F. S. Do relacionamento entre Verdade e Retórica em Aristóteles. **Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, [S. l.], v. 11, n. 11/12, p. 289–296, 1999. DOI: 10.24277/classica.v11i11/12.465. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/465>. Acesso em: 8 jun. 2023.

FREITAS, Marta Helena de (*et. al.*). Os Sentidos Do Sentido: Uma Leitura Fenomenológica. **Revista da Abordagem Gestáltica – XVIII**(2), p. 144-154, jul-dez, 2012. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v18n2/v18n2a04.pdf>. Acesso em: 18 set. 2023.

IMBELLI, Robert P. Karl Rahner sobre o que significa amar Jesus. **IHU ON-LINE**. [S.l.], 29 out. 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/603737-karl-rahner-sobre-o-que-significa-amar-jesus>. Aceso em: 22 dez. 2023.

LANDIM FILHO, Raul Ferreira. Significado e Verdade. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 32, p. 33-47. 1984. Disponível em:

<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2093>. Acesso em: 18 set. 2023.

MARQUES, Bernardino Fernando da Costa. «Philosophus» – «philosophi» – «secundum theologos»: a relação entre Filosofia e Teologia na Summa Sermonum de Frei Paio de Coimbra, O.P.1 **MEDIAEVALIA, Textos e Estudos**, 25 (2006), p. 91-104. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia/article/view/3311>. Acesso em: 3 jun. 2023.

MARQUES, João Francisco. A pregação medieval portuguesa. Porto. Universidade do Porto. 2003. p. 599-621. **Faculdade de Letras**. Artigo em Livro de Atas de Conferência Nacional: Livro De Homenagem - Professor Doutor Humberto Carlos Raquero Moreno. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/19687>. Acesso em: 5 jun. 2023.

MARQUES, José. A Pregação em Portugal na Idade Média. Alguns aspectos. **Via Spiritus** 9 (2002) p. 317-347. Conferência proferida na Universidade de Sevilha, em 16 de maio de 1997, Cursos da Primavera. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3484.pdf>. Acesso em: 4 jun. 2023.

MARTINS, A. Pelas rotas dramáticas da liberdade: uma aproximação aos últimos escritos de Hans Urs von Balthasar sobre o inferno. **Theologica**, v. 51, n. 1, p. 121-140, 1 jan. 2016. DOI <https://doi.org/10.34632/theologica.2016.2721>. Disponível em: <https://revistas.ucp.pt/index.php/theologica/article/view/2721>. Acesso em: 23 dez. 2023.

MEIRINHOS, José Francisco. A *theologia* em Santo António e a definição agostiniana de *dialectica*. In.: Congresso Internacional Pensamento e Testemunho: 8º Centenário do Nascimento de Santo António. **Actas**. v. 1. Braga: Universidade Católica Portuguesa/Família Franciscana Portuguesa. 1996. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/55817/2/MeirinhosTheologiaAntonio1996000127130.pdf>. Acesso em: 26 jun. 2023.

MELA, Roberto. O livro do Êxodo. Artigo de Roberto Mela. In: **IHU-ONLINE** (27/08/2022). Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/621200>. Acesso em: 24 dez. 2023.

MENDES, Paula Almeida. Do Portugal medieval à Primeira Idade Global: rumos da devoção a Santo António de Lisboa. **eHumanista** 48 (2021). p. 247-264. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/138181>. Aceso em: 22 dez. 2023.

MIATELLO, André Luis Pereira. A política dos sermões ou os sermões na política: a pregação nas cidades comunais da Baixa Idade Média. **Diálogos** - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História. 2017, v. 21(1), p. 96-113. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305551066008>. Acesso em: 4 jun. 2023.

MIATELLO, André Luis Pereira. Quando o pregador ensina a governar: a literatura política dos frades Mendicantes nos reinos ibéricos (séc. XIII). **Revista Diálogos Mediterrânicos**, [S. l.], n. 5, p. 94–117, 2013. DOI: 10.24858/82. Disponível em: <https://www.dialogosmediterraneicos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/82>. Acesso em: 5 jun. 2023.

MONTEIRO, Frei Geraldo. Vinte anos da visita das relíquias de Santo Antônio ao Brasil. Caminhando hoje com Santo Antônio. **O Mensageiro de Santo Antônio**, Santo André, v. 623, p. 8-9, abril 2019.

MONTEIRO, Frei Geraldo. Vinte anos da visita das relíquias de Santo Antônio ao Brasil. Caminhando hoje com Santo Antônio. **O Mensageiro de Santo Antônio**, Santo André, v. 624, p. 8-9, maio 2019.

MONTEIRO, Frei Geraldo. Vinte anos da visita das relíquias de Santo Antônio ao Brasil. Caminhando hoje com Santo Antônio. **O Mensageiro de Santo Antônio**, Santo André, v. 625, p. 8-9, junho 2019.

MONTEIRO, Frei Geraldo. Vinte anos da visita das relíquias de Santo Antônio ao Brasil. Caminhando hoje com Santo Antônio. **O Mensageiro de Santo Antônio**, Santo André, v. 626, p. 10-11, julho/agosto 2019.

MOREIRA, C. L. de F. A fundação da Universidade de Toulouse: as relações entre o papado e as forças locais toulouseanas no século XIII (1209 – 1229). **Epígrafe**, [S. l.], v. 10, n. 2, p. 553-575, 2021. DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v10i2p553-575. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/epigrafe/article/view/173675>. Acesso em: 15 ago. 2023.

NASCIMENTO, Joelson Santos. O Entimema e o Exemplo na Retórica de Aristóteles, p. 99-109, v. 5, n. 9, 1 Mar. 2013 – Janeiro-Junho/2012 – **Prometheus - Journal of Philosophy**. Disponível em: <https://www.seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/787>. Acesso em: 13 jun. 2023.

NASCIMENTO, Sílvia José do. A relação entre justificação e liberdade/cooperação no Concílio de Trento e na Declaração conjunta sobre a Doutrina da justificação as etapas de um caminho difícil: Parte I A Modernidade e o momento anterior ao problema da Justificação. **Teologia em Questão**, Taubaté. n. 35 (2019) p. 163-196. Disponível em: <https://tq.dehoniana.com/tq/index.php/tq/article/view/260>. Acesso em: 23 dez. 2023.

NATÁRIO, Maria. From Philosophy to Theology with Santo Antonio de Lisbon. **Prometheus - Journal of Philosophy**, [S. l.], v. 14, n. 38, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/17226>. Acesso em: 26 dez. 2023.

NEOTTI, Frei Clarêncio; MULLER, Frei José Clemente. **Palestra: Santo Antônio e as Sagradas Escrituras**. Petrópolis: Instituto Teológico Franciscano. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gOo-oCKtxVM>. Acesso em: 12 jun. 2023.

PERNOT, L. Aristóteles e seus precursores: para uma arqueologia do discurso deliberativo. **Letras Clássicas**, [S. l.], n. 4, p. 63-76, 2000. DOI: 10.11606/issn.2358-3150.v0i4p63-76. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/letrasclassicas/article/view/73780>. Acesso em: 15 jun. 2023.

PORTO, Thiago de Azevedo. As origens da Universidade de Toulouse no século XIII: uma análise sobre o regime de verdade e seus problemas. **Brathair**. 21(2), 2021. DOI: <https://doi.org/10.18817/brathair.v21i2.2703> ISSN 1519-9053. Disponível em: <https://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/2703>. Acesso em: 15 ago. 2023.

SIEBERT, Silvana; PEREIRA, Israel Vieira. A pós-verdade como acontecimento discursivo. **Linguagem em (Dis)curso** – LemD, Tubarão, SC, v. 20, n. 2, p. 239-249, maio/ago. 2020. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ld/a/vykt83t8h8874gJT7ys46sy/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 13 dez. 2023.

SILVA, André Luiz Rodrigues da; CORRÊA, Agenilton Marques. As raízes da questão sobre as Sagradas Escrituras em Agostinho e em Lutero. **REFLEXUS** - Ano XVI, n. 27, 2022/1. DOI: <https://doi.org/10.20890/reflexus.v16i1.2609>. Disponível em:

<https://revista.fuv.edu.br/index.php/reflexus/article/view/2609>. Acesso em: 27 jun. 2023.

SILVA, Maria Freire da. O descentrar-se humano em sua dimensão Kenótica no comentário ao Cântico dos Cânticos de Gregório de Nissa. **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo, n. 94 (2019): jul./dez. – XXVI, p. 186-205 DOI: <https://doi.org/10.23925/rct.i94.45888>.

Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/45888>. Acesso em: 7 dez. 2023.

SILVA, Paulo Duarte. (2014). Sermões e pregação no Ocidente medieval (Séculos IV-VI): aspectos conceituais e metodológicos. **Revista Territórios E Fronteiras**, 7(1), [S.l.]. p. 202–230. Disponível em: <https://doi.org/10.22228/rt-f.v7i1.208>. Acesso em: 4 jun 2023.

SILVA, Paulo Duarte. Pregação no Ocidente medieval: considerações historiográficas sobre os sermões de Leão de Roma (440-461) e Cesário de Arles (502-542). **COLETÂNEA**, Rio de Janeiro, Ano XIV, Fascículo 28 p. 380-397 jul./dez. 2015. Disponível em:

<https://www.revistacoletanea.com.br/index.php/coletanea/article/view/68>. Acesso em: 4 jun. 2023.

SINNER, Rudolf.. Teologia pública. Seus espaços e seu papel. Entrevista especial com Rudolf von Sinner **IHU ON-LINE**. [S.l.], 28 maio 2008. Entrevista concedida a IHU On-line. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/14220-teologia-publica-seus-espacos-e-seu-papel-entrevista-especial-com-rudolf-von-sinner>. Acesso em: 29 nov.2023.

SOARES, M. O “Livro da Natureza” de Santo António ao Pe. António Vieira. **Ephata**, Lisboa, v. 3, n. 1, p. 57-94, 15 jun. 2021. DOI: <https://doi.org/10.34632/ephata.2021.9721> Disponível em: <https://revistas.ucp.pt/index.php/ephata/article/view/9721>. Acesso em: 24 dez. 2023.

STACKHOUSE, Max. O olhar da Teologia Pública sobre a educação e o avanço tecnológico. Entrevista especial com Max Stackhouse. **IHU ON-LINE**. [S.l.], 20 jun. 2008. Entrevista concedida a IHU On-line. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/14807-o-olhar-da-teologia-publica-sobre-a-educacao-e-o-avanco-tecnologico-entrevista-especial-com-max-stackhouse>. Acesso em: 29 nov. 2023.

STADELMANN, Luís I. J. A Missão do Povo de Deus no Êxodo. **Perspectiva Teológica**, [S.l.], v. 17, n. 43, p. 343, 1985. Disponível em:

<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1920>. Acesso em: 24 dez. 2023.

TODISCO, Orlando. Il filosofo Todisco. La strada di san Bonaventura per la felicità. **Avvenire.it**. Milano. 16 maio 2018. Entrevista cedida a Antonio Giuliano. Disponível em: <https://www.avvenire.it/age/pagine/bonaventur-924e1d2730814f23b3d4b340473ab1b5>. Acesso em: 5 set. 2023.

TRACY, David. A TEOLOGIA NA ESFERA PÚBLICA: TRÊS TIPOS DE DISCURSO PÚBLICO. **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 44, n. 122, p. 29, 2012. DOI: 10.20911/21768757v44n122p29/2012. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1590>. Acesso em: 15 out. 2023.

TRACY, David. **Palestra**: Theology and Mysticism. San Antonio: Oblate School of Theology. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qDu6dlfLLt0>. Acesso em: 1 dez. 2023.

TSHAKA, R. Karl Barth and Public Theologies! Why Black Theology of Liberation is Still Relevant in the Wake of a Public Theology Euphoria?. **Revista Pistis Praxis**, [S. l.], v. 14, n. 1, 2022. DOI: 10.7213/2175-1838.14.001.DS04. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/29095>. Acesso em: 29 set. 2023.

VENÂNCIO, Mariana Aparecido; VIEIRA, Geraldo Dondici. O Novo Êxodo: Opressão e Libertação no Século VI a.C. **CES REVISTA**, Juiz de Fora, v. 29, n. 1. p. 77-85, jan./jul. 2015. Disponível em: <https://seer.uniacademia.edu.br/index.php/cesRevista/article/view/194>. Acesso em: 24 dez. 2023.

ZEFERINO, J.; VILLAS BOAS, ALEX. Uma leitura de David Tracy sobre a análise de modelos teológicos. **Revista de Cultura Religiosa**. n. 101 (2022): jan./abr. – Ano XXX. p. 313-336. DOI: <https://doi.org/10.23925/rct.i101.57871>. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/57871/39536>. Acesso em: 27 nov. 2023.

ZEFERINO, J.; VON SINER, R. E. A teoria teológica da religião de David Tracy. **HORIZONTE**. [S.l.], v. 17, n. 53, p. 676, 31 ago. 2019. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/20612>. Acesso em: 28 nov. 2023.

ZEFERINO, J.; VON SINER, R. O humanismo cristão de Karl Barth: uma teologia pública?. **Revista Pistis Praxis**, [S. l.], v. 14, n. 1, 2022. DOI: 10.7213/2175-1838.14.001.DS07. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/29138>. Acesso em: 29 set. 2023.