



Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral

ISSN: 1984-3755

pistis.praxis@pucpr.br

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Paraná
Brasil

Kirchner, Renato

A intimidade da experiência religiosa: uma aproximação fenomenológica da mística de Bernardo de Claraval

Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral, vol. 8, núm. 2, mayo-agosto, 2016, pp. 307-336

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Curitiba, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=449755226009>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



A intimidade da experiência religiosa: uma aproximação fenomenológica da mística de Bernardo de Claraval

The intimacy of religious experience: a phenomenological approach of the mysticism from Bernard of Clairvaux

Renato Kirchner*

Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Campinas, SP, Brasil

Resumo

O presente trabalho objetiva realizar uma aproximação fenomenológica da mística de Bernardo de Claraval (1090-1153), tendo como ponto de partida algumas anotações de Martin Heidegger (1889-1976) a propósito de uma preleção não oferecida sobre “Os fundamentos filosóficos da mística medieval (1918/1919)”. O percurso assumido aqui consiste em três etapas: a) apresentar elementos que nos permitam compreender o contexto no qual desperta o interesse de Heidegger pela mística medieval; b) fazer uma aproximação da interpretação fenomenológica proposta por Heidegger para os *Sermões ao Cântico dos Cânticos*, de São Bernardo; c) oferecer uma tradução — acompanhada simultaneamente

* RK: Doutor em Filosofia, e-mail: renatokirchner@puc-campinas.edu.br

do texto latino — do terceiro sermão da série bernardina sobre o livro do Antigo Testamento, uma vez que este sermão nos permite acompanhar e compreender melhor as anotações e indicações deixadas por Heidegger. Bem ao espírito do *Cântico dos Cânticos*, texto que inspirou muitos outros místicos cristãos ao longo dos séculos, busca-se evidenciar a intimidade da experiência religiosa bernadina, indicando ao final como as anotações do jovem Heidegger possam ter influenciado seu pensamento posterior.

Palavras-chave: Experiência religiosa. Fenomenologia da mística. Bernardo de Claraval. Martin Heidegger.

Abstract

This study aims to realize a phenomenological approach of the mysticism from Bernard of Clairvaux (1090-1153), taking as its starting point some notes from Martin Heidegger (1889-1976) in connection with a lecture not offered on “The philosophical foundations of medieval mysticism (1918/1919)”. The route taken here consists of three steps: a) provide the elements that allow us to understand the context in which awakens the self-interest of Heidegger by the medieval mysticism; b) make an approach phenomenological interpretation proposed from Heidegger to the Sermons on the Song of Songs, St. Bernard; c) provide a translation — simultaneously accompanied by the Latin text — the third sermon of the Bernard’s series to the book of the Old Testament, since this sermon allows us better to monitor and understand the notes and signs left by Heidegger. And the spirit of the Song of Songs, text that inspired many other Christian mystics through the centuries, we seek to highlight the intimacy of Bernard’s religious experience, indicating at the end as the notes of the young Heidegger may have influenced his later thought.

Keywords: Religious experience. Phenomenology of mysticism. Bernard of Clairvaux. Martin Heidegger.

“Pois questionar é a piedade do pensamento”
(Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens).

Introdução

Como filhos do nosso tempo, temos, certamente, uma dificuldade imensa de compreender o modo como homens e mulheres da antiguidade e do medievo se viam e se compreendiam religiosa e existencialmente. Objetivando aproximar-nos da experiência religiosa cristã, o presente trabalho pretende realizar uma aproximação fenomenológica da mística medieval, levando em conta, especialmente, a fenomenologia da vida religiosa realizada por Martin Heidegger (1889-1976) (HEIDEGGER, 2010; HEIDEGGER, 1995).

A partir de numerosas pesquisas e interpretações já realizadas das obras completas (*Gesamtausgabe*) do fenomenólogo de Messkirch, sabe-se atualmente que o constante confronto do jovem Heidegger com a tradição cristã, entre os anos de 1916 e 1923, representa o cenário em que ele desenvolverá a chamada “hermenêutica da facticidade” (*Hermeneutik der Faktizität*). Com efeito, como pretendemos demonstrar a seguir, para o semestre de inverno de 1918/19, Heidegger havia anunciado uma preleção sobre mística medieval, a qual, porém, não chegou a ser oferecida por causa das consequências da Primeira Guerra Mundial. Em vista desta preleção, foram publicados no volume 60 das obras completas um conjunto de anotações e esboços intitulado *Os fundamentos filosóficos da mística medieval* (1918/1919)¹.

¹ O volume 60 das obras completas de Martin Heidegger tem por título: Fenomenologia da vida religiosa (Phänomenologie des religiösen Lebens). Este volume reúne três textos, a saber: 1. Introdução à fenomenologia da religião” (1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion), preleção oferecida no semestre de inverno de 1920/21; 2. Agostinho e o neoplatonismo (2. Augustinus und der Neuplatonismus), preleção oferecida no semestre de verão de 1921; 3. Os fundamentos filosóficos da mística medieval (3. Die philosophischen Grundlagen der Mittelalterlichen Mystik), constitui-se de um conjunto de anotações em vista de uma preleção que Heidegger acabou não oferecendo, por causa da Primeira Guerra Mundial. Portanto, são passados hoje 100 anos. Os três textos são fruto de anotações, esboços e preleções oferecidas pelo ainda jovem fenomenólogo na Universidade de Friburgo durante os semestres e anos apontados. A edição final dos textos coube aos editores Matthias Jung, Thomas Regehly e Claudius Strube.

Diversos nomes importantes da tradição religiosa cristã são ali citados e comentados — às vezes, apenas fragmentariamente —, entre os quais estão: B. de Claraval; M. Eckhart; M. Lutero; T. de Ávila; F. D. E. Schleiermacher; G. W. F. Hegel; W. Dilthey e R. Otto (HEIDEGGER, 2010, p. 289-320; HEIDEGGER, 1995, p. 301-337).

Contudo, o que nos interessa particularmente deste conjunto de textos publicados no volume 60 são as anotações e indicações relativas à experiência religiosa de São Bernardo de Claraval: “A respeito dos *Sermones Bernardi in Canticum Cantorum* (Serm. III)” (HEIDEGGER, 2010, p. 317-320; HEIDEGGER, 1995, p. 334-337). O título das anotações e indicações evidencia que Heidegger tinha sua atenção voltada para o terceiro sermão sobre o *Cântico dos Cânticos* de Bernardo de Claraval, o qual situa a religiosidade na esfera interior da experiência vivida, mais fundamentalmente, porém, no âmbito da vivência pessoal.

Nesse sentido, os sermões bernadinos sobre o *Cântico dos Cânticos*, aos quais Heidegger dá uma particular atenção, poderiam também revelar a experiência religiosa pessoal de Bernardo de Claraval? De início, respondemos a esta pergunta afirmativamente, mas caberá demonstrar isso ao que nos propomos neste artigo. Para cumprir nossa meta, utilizaremos parcialmente o terceiro sermão sobre o livro Antigo Testamento, como também levaremos em conta algumas passagens de dois tratados bernadinos, a saber: *Dos degraus da humildade e da soberba* (*De gradibus humilitatis et superbiae*) e *Do amor de Deus* (*De diligendo Deo*). A utilização do método fenomenológico de interpretação pressupõe que, para compreender a experiência (vivência) religiosa, não se deve aplicar do exterior um método ao objeto, sendo pois apenas um modo de acesso ao que é ali experienciado (SANTOS, 2013, p. 64-67)².

Eles utilizaram-se tanto do acervo de Heidegger como de anotações de alunos como Hartmut Tietjen, Oskar Becker, Fritz Schak e Karl Löwith, os quais tiveram o privilégio de assistir às preleções oferecidas. (HEIDEGGER, 2010, p. 321-330; HEIDEGGER, 1995, p. 339-351).

² Durante o segundo semestre de 2015 os professores Adriano Holanda (Programa de Pós-Graduação em Psicologia, UFPR), Marcio Luiz Fernandes (Programa de Pós-Graduação em Teologia, PUC-PR) e Renato Kirchner (Programa de Pós-Graduação de Ciências da Religião, PUC-Campinas) oferecemos o curso “Fenomenologia e Psicologia: Teoria e Método”, com seus três objetivos: Apresentar discussões em torno das relações entre Fenomenologia e Psicologia; Discutir particularmente as relações entre Fenomenologia e Religiosidade; Debater teoria e fundamentos da Fenomenologia da Religião, a partir de autores específicos.

O interesse de Heidegger pela mística medieval

A proximidade pessoal e temática dele com Edmund Husserl possibilitou que suas investigações fenomenológicas iniciais estivessem voltadas para a “experiência religiosa”. É sabido hoje que o constante confronto do jovem Heidegger com a tradição cristã, entre os anos de 1916 e 1923, representa o cenário em que desenvolverá a chamada “hermenêutica da faticidade”. Admite-se também que o filósofo tivesse por meta a redação de um livro sobre “fenomenologia da consciência (vivência) religiosa e de seu mundo” (HEIDEGGER, 2010, p. 389-320), anseio nunca realizado (SANTOS, 2013, p. 67-68).

Entendemos que os textos reunidos no volume 60 das obras completas (*Gesamtausgabe*), sob o título geral *Fenomenologia da vida religiosa (Phänomenologie des religiösen Lebens)*, são de primordial importância para compreender o pensamento inicial de Heidegger sobre a vivência ou

Entre os autores e temas abordados constava: “A interpretação de Gerardus van der Leeuw”. Num dos encontros, lemos e aprofundamos o “§ 63. Louvor, balucio e silêncio” (“§ 63. Loben, Lallen und Schweigen”) do renomado fenomenólogo da religião. (VAN DER LEEUW, 1964, p. 414-419)

No que diz respeito ao fenômeno da experiência religiosa enquanto fenômeno místico, convém dar uma atenção para uma passagem do “§ 31. A mística”, a partir da tradução do holandês para a língua alemã feita por Friedrich Heiler, sob o título *Introdução à fenomenologia da religião (Einführung in die Phänomenologie der Religion)*: “Falamos da relação entre Deus e o homem, pois isso pode ser reconhecido exteriormente pelo culto, internamente pelos processos de vida psíquica. A mística, porém, é um fluxo universal, o qual, em última instância, suspende esta relação. A dicotomia sujeito-objeto, da qual nós costumamos partir, não existe mais nos níveis mais altos da mística. Ali encolhe a distância entre sujeito e objeto a um só nada (Jaspers); Deus e o homem e, posteriormente, homem e mundo, fluem conjuntamente numa só unidade. A mística é internacional. Reconhecemos suas feições, em cada detalhe dela, em todas os lugares e momentos e em todas as religiões (“Wir sprachen vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch, wie dieses sich äusserlich im Kult, innerlich in den Prozessen des Seelenlebens, erkennen lässt. Die Mystik nun ist eine universelle Strömung, welche, in ihrer letzten Konsequenz, dieses Verhältnis aufhebt. Die *Subjekt-Objekt-Spaltung*, von der wir ausgegangen, besteht nicht mehr auf den höchsten Stufen der Mystik. Da schrumpft die Distanz zwischen Subjekt und Objekt zu einem Nichts zusammen (Jaspers); Gott und Mensch, hernach Mensch und Welt, fließen in eins zusammen. Die Mystik ist international. Wir erkennen ihre Züge, bis ins Detail die gleichen, wieder in allen Zonen und Zeiten und in allen Religionen” (VAN DER LEEUW, 1925, p. 138-144). O fenomenólogo holandês refere-se fundamentalmente ao que se costuma denominar de *unio mystica* entre o ser humano e a divindade (MCGINN, 2012, p. 13-22) e que Goethe – citado pelo próprio van der Leeuw – tão belamente expressa nestes versos: *Se o olho não fosse solar,/ como poderia ele enxergar a luz?/ Se a força própria de Deus não vivesse em nós/ Como poderia o divino nos maravilhar? (War nicht das Auge sonnenhaft,/ Die Sonne könnt' es nie erblicken;/ Leb't nicht in uns des Gottes eigne Kraft,/ Wie könnt' uns Göttliches entzücken?)*.

experiência religiosa. Por mais frequentes que tenham sido, há várias décadas, as referências ao conjunto de textos reunidos neste volume, faltava uma clareza sobre suas bases textuais e sobre a precisão de sua argumentação (PÖGGELER, 2001, p. 39-47). A posição e o lugar temático que os textos ocupam no âmbito da obra heideggeriana definem-se pelas temáticas investigadas: em nenhum outro lugar torna-se tão visível a natureza própria do *preconceito filosófico* em oposição ao método científico; em nenhum outro lugar trata-se com tal envergadura e exatidão exegéticas as “*questões religiosas*”. Heidegger idealiza e arquiteta uma crítica da filosofia da religião daquela época, com considerações fundamentais sobre o modo em que pode mostrar-se a experiência fática da vida em sua historicidade (HEIDEGGER, 2010, p. 32-51; HEIDEGGER, 1995, p. 31-54).

Um dos trabalhos que se tornou referencial nos estudos heideggerianos no Brasil, de João A. Mac Dowell, no tópico intitulado “2. O cunho escolástico da problemática juvenil de Heidegger — c. O projeto de exploração da Mística medieval”, podemos ler:

A filosofia medieval não é encarada por Heidegger tanto como Escola à qual filiar-se, quanto como fonte preciosa de inspiração para o pensamento contemporâneo. É assim que no seu impulso irresistível “para as próprias coisas” ele decide deixar para trás as teorias da Lógica e da Psicologia escolásticas, a fim de abordar diretamente os fenômenos, que estão à base de tais interpretações. Convencido de que, na Idade Média, filosofia e Mística vivem em perfeita harmonia, ele entrevê nos escritos dos místicos medievais um tesouro ainda inexplorado de descrições da vida do espírito. Tal deve ser — pensa Heidegger — a matéria-prima para a elaboração da analítica da subjetividade (MAC DOWELL, 1993, p. 101).

No entanto, em que contexto acontece isso? A proximidade pessoal e temática de Heidegger com Husserl, desde 1918, colaborou decisivamente para que suas investigações tivessem a marca de uma “fenomenologia da religião” (STAGI, 2007), cuja elaboração detalhada, Husserl havia encarregado seu auxiliar. Heidegger, porém, já trabalhava numa concepção própria de fenomenologia, partindo do conceito da *experiência fática da vida* (*faktische Lebenserfahrung*). De fato, a discussão continuada com a tradição cristã

representa o contexto dentro do qual Heidegger desenvolverá a assim chamada *hermenêutica da facticidade* (*Hermeneutik der Faktizität*).

Assim, as investigações realizadas por Heidegger depois de 1915 revelam que se afasta gradativamente das investigações fenomenológicas correntes naqueles anos. Enquanto Husserl e Scheler, por exemplo, empregavam expressões como “vida humana” (*menschliche Leben*), “vivência” (*Erlebnis*) ou “mundo da vivência” (*Lebenswelt*) para descrever a *experiência originária da vida humana*, Heidegger passa a utilizar expressões como *hermenêutica da facticidade* e, a partir disso, realiza análises totalmente novas no campo da fenomenologia. Isso fica mais evidente em expressões como “facticidade” (*Faktizität*), “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-sein*), “circunvisão” (*Umsicht*), “mundo circundante” (*Umwelt*), “mundo compartilhado” (*Mitwelt*), “mundo próprio” (*Selbstwelt*), dentre muitas outras.

A mudança fundamental, contudo, não reside apenas na mudança e no emprego de novos conceitos filosóficos. Por isso, temos de perguntar-nos: qual o sentido da mudança e do emprego dos conceitos nestas análises fenomenológicas? Ao propor e fazer uma *hermenêutica da facticidade*, Heidegger está preocupado em garantir e salvaguardar a *unidade estrutural do fenômeno do mundo do ser-aí humano* (*menschliche Dasein*).

A partir disso é possível aproximar-nos propriamente do modo como Heidegger realiza seus primeiros exercícios fenomenológicos, particularmente em vista de compreender o fenômeno religioso que pretende analisar e compreender. Poderíamos perguntar-nos, então: ao ler e interpretar fenomenologicamente textos de Paulo, Agostinho, Eckhart, Teresa de Ávila, Bernardo de Claraval, por exemplo, o jovem Heidegger está interessado propriamente em quê? Para responder com propriedade a este questionamento, é importante a citação, a seguir do volume 58 das obras completas, *Problemas fundamentais da fenomenologia*:

A originária conquista cristã foi deformada e soterrada pela penetração da ciência antiga no cristianismo. De vez em quando ela se apresenta novamente através de violentas erupções (como em Agostinho, em Lutero, em Kierkegaard). A mística medieval só pode ser compreendida a partir disso. Nas *Confissões*, nos *Solilóquios* e em *A cidade de Deus*, Agostinho colocou convenientemente o mundo próprio da vivência cristã originária em seu centro de gravidade. Contudo, acabou sucumbindo à luta com

o dogmatismo. Afirma-se que *Agostinho* foi um precursor de *Descartes*. *Agostinho*, no entanto, viu o mundo próprio muito mais profundamente que *Descartes*, isso porque este já estava influenciado pela moderna ciência da natureza. Sua palavra “crede ut intelligas” deve significar: o si-mesmo deve realizar-se primeiramente na vida plena antes que possa reconhecê-la. Nas palavras “cor inquietum nostrum” é dado um aspecto totalmente novo da vida. – A luta entre *Aristóteles* e o novo “modo de vida” continua presente na mística medieval e, finalmente, em *Lutero*³.

Chama atenção nesta passagem que Heidegger, partindo de *Agostinho*, procure o “centro de gravidade do mundo próprio” (*zentrale Bedeutung der Selbstwelt*) na “vivência cristã originária” (*christliche Urerlebnis*), dando a entender que, durante toda a tradição cristã, mesmo em figuras proeminentes como *Agostinho de Hipona* e *Lutero* — cujas vidas foram “violentas erupções” (*gewaltigen Eruptionen*) —, sempre houve uma inclinação “natural” à filosofia grega e suas variações históricas como, por exemplo, o neoplatonismo e a escolástica, sendo elas mesmas constitutivas e constituidoras da própria tradição cristã. Ou seja, a rigor, não é mais possível desvencilhar-se e desprender-se das apropriações realizadas ao longo da tradição cristã pelas interpretações filosóficas. Isso fica ainda mais explícito numa passagem do volume 60, *Fenomenologia da vida religiosa*, onde podemos ler:

Fundamentalmente, para toda a “filosofia” patrística e para a orientação da formação da doutrina cristã a partir da filosofia grega, é de uma importância fundamental a passagem paulina da Epístola aos Romanos 1,20. Dessa

³ Tradução nossa de *Grundprobleme der Phänomenologie*, contendo a preleção oferecida por Heidegger em Friburgo no semestre de inverno de 1919/20, cuja responsabilidade editorial é de Hans-Helmuth Gander: “Diese altchristliche Errungenschaft wurde durch das Eindringen der antiken Wissenschaft in das Christentum verbildet und verschüttet. Von Zeit zur Zeit setzt sie sich in gewaltigen Eruptionen wieder durch (wie in *Augustinus*, in *Luther*, in *Kierkegaard*). Die mittelalterliche Mystik ist allein von hier aus zu verstehen. *Augustinus* hat in den ‘Confessiones’, den ‘Soliloquia’, in ‘Die civitate Dei’ die zentrale Bedeutung der Selbstwelt für das christliche Urerlebnis zur Geltung gebracht. Er ist dann aber im Kampf mit der Dogmatik erlegen. Man sagt, *Augustin* sei ein Vorläufer *Descartes*. Aber *Augustin* sah die Selbstwelt viel tiefer als *Descartes*, weil dieser schon von der modernen Naturwissenschaft beeinflusst ist. Sein Wort ‘crede ut intelligas’ soll heißen: das Selbst soll sich erst im vollen Leben verwirklichen, ehe es erkennen kann. In dem Worten ‘inquietum cor nostrum’ ist ein ganz neuer Aspekt des Lebens gegeben. – Der Kampf zwischen *Aristoteles* und dem neuen ‘Lebensgefühl’ setzt sich in der mittelalterlichen Mystik fort und schliesslich in *Luther*. –” (HEIDEGGER, 1993, p. 205).

passagem foi retirado o motivo para a construção dos alicerces (*Unterbau*) e do edifício do novo projeto (*Neubau*) da dogmática cristã. Em todo caso, este “projeto de construção” (*Vorbau*) foi seguidamente colocado em ação no modelo fundamental do círculo cristão de ideias relativas à dogmática. Daí a impossibilidade de eliminar simplesmente o platônico de Agostinho sem maiores considerações. Igualmente, trata-se de um mal-entendido acreditar ser possível, retrocedendo a Agostinho, conquistar o genuinamente cristão (*Christliche*). [...] Entretanto, há nisso um mal-entendido dessa passagem de Paulo⁴. Lutero foi o primeiro a entendê-la apropriadamente. Em suas primeiras obras, Lutero abriu uma nova compreensão do cristianismo originário. Mais tarde, porém, ele mesmo acabou sendo vítima do peso da tradição, começando assim a implantação da *escolástica protestante*. Os conhecimentos de Lutero da época originária são decisivos para relacionar o cristianismo com a cultura. Isso é algo que hoje em dia passa por despercebido e desconhecido nos esforços pela renovação religiosa e cristã. (HEIDEGGER, 2010, p. 269-270; HEIDEGGER, 1995, p. 281-282)

Voltando ao volume 58, *Problemas fundamentais da fenomenologia*, § 14, tópico “b) O cristianismo como paradigma histórico para o deslocamento do centro de gravidade da vida fática para o mundo próprio”:

A grande revolução contra a ciência antiga, especialmente contra Aristóteles, mas que predominará justamente durante o próximo milênio – tornando-se especialmente um dos filósofos do cristianismo oficial –, de tal forma que as experiências internas e a nova posição de vida das expressões da ciência antiga acabaram por ser revigoradas. Um processo que ainda hoje tem efeitos profundamente duradouros e controversos, numa tentativa de desprender-se e desvencilhar-se, continua sendo *uma* das tendências mais íntimas da fenomenologia. [...] — Um processo complexo que repetidamente é interrompido por exigências de uma verdadeira posição cristã originária fundamental, logo elementarmente compreensível

⁴ Heidegger refere-se à Epístola aos Romanos 1,19-20: “Pois o que de Deus se pode conhecer é a eles (os homens) manifesto, já que Deus mesmo lhes deu esse conhecimento. De fato, as perfeições invisíveis de Deus – não somente seu poder eterno, mas também a sua eterna divindade – são percebidas pelo intelecto, através de suas obras, desde a criação do mundo”. Heidegger mesmo comenta nestes termos: “O invisível de Deus é visto pelo pensamento em suas obras a partir da apreciação do mundo. Esta frase volta, de vez em quando, nos escritos patrísticos; ela dá a direção rumo à ascensão (platônica) do mundo sensível ao mundo supracosmético. Ela é (ou é concebida como) a confirmação do platonismo tomada de Paulo” (HEIDEGGER, 2010, p. 289-320; HEIDEGGER, 1995, p. 301-337).

como um Agostinho, em seguida *singularizado* no silêncio e no modo de vida prática (mística medieval: Bernardo de Claraval, Boaventura, Eckhart, Tauler, Lutero). Somente à luz destes motivos fundamentais de uma nova impoção do mundo próprio, que irrompem inovadoramente em Agostinho, será possível compreender que nos encontramos com algo assim como suas *Confissões* e sua *A cidade de Deus*. *Crede, ut intelligas*: viva vivamente teu próprio ser — e somente sobre esta experiência fundamental, tua última e mais plena experiência própria, constroi-se o conhecimento. Agostinho viu no “*inquietum cor nostrum*” a grande e interminável inquietude da vida. Ele alcançou um aspecto muito original, não algo apenas teórico, mas ele vivia nisso e conseguiu expressá-lo⁵.

Segundo nosso entendimento, há alguns aspectos realmente significativos presentes nestas citações. Tais aspectos merecem algumas breves considerações, nos permitindo entender o interesse fenomenológico de Heidegger pela tradição cristã em sentido amplo e pela mística cristã medieval em particular. Dentro dos propósitos assumidos no presente artigo, nossas considerações movem-se da questão central em direção de outras questões correlatas. Vejamos:

- a) Em primeiro lugar, Heidegger não só visualiza como aponta para a necessidade de se fazer novas interpretações fenomenológicas de determinados autores e textos fundamentais da tradição cristã, razão pela qual ele mesmo dá tanto indicações explícitas bem

⁵ Tradução nossa de *Grundprobleme der Phänomenologie*, § 14, tópico “b) Das Christentum als historischen Paradigma für die Verlegung des Schwerpunktes des faktischen Lebens in die Selbstwelt”: “Die grosse Revolution gegen die antike Wissenschaft, vor allem Aristoteles, der aber gerade für das kommende Jahrtausend wiederum obsiegen, ja zu dem Philosophen des offiziellen Christentums werden sollte – in der Weise, dass die inneren Erfahrungen und die neue Lebensstellung in die Ausdruckformen der antiken Wissenschaft gespannt wurden. Ein Prozess, heute noch tief und verwirrend nachwirkend, von dem loszukommen und radical loszukommen *eine* der innersten Tendenzen der Phänomenologie ist. [...] – Ein verwickelter Prozess, der immer wieder von Ansprüchen der echt urchristlichen Grundstellung unterbrochen wird, bald elementar umfassend wie ein Augustin, bald *vereinzelt* in der Stille und der praktischen Lebensführung (mittelalterliche Mystik: Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Eckhart, Tauler, Luther). Num diesen neu aufbrechenden Grundmotiven einer neuen Stellung der Selbstwelt wird es verständlich, warum uns bei Augustinus so etwas begegnet wie seine “*Confessiones*”, und “*De civitate Dei*”. *Crede, ut intelligas*: lebe lebendig dein Selbst – und erst auf diesem Erfahrungsgrunde, deiner letzten und vollsten Selbsterfahrung, baut sich Erkennen auf. Augustinus sah im ‘*inquietum cor nostrum*’ die grosse unaufhörliche Unruhe des Lebens. Er gewann einen ganz ursprüngliche Aspekt, nicht etwa nur theoretisch, sondern er lebte in ihm und brachte ihn zum Ausdruck. (HEIDEGGER, 1993, p. 61-62).

como dá algumas orientações condutoras em vista de sua possível realização. Uma das passagens citadas que evidencia esta primeira consideração: “continua sendo *uma* das tendências mais íntimas da fenomenologia” (“*eine der innersten Tendenzen der Phänomenologie ist*”) (HEIDEGGER, 1993, p. 61-62), ou seja, sendo um dos propósitos fundamentais da fenomenologia compreender a essência dos fenômenos com os quais se ocupa e evidenciar sua manifestação, *uma* real e possível tarefa vincula-se aos fenômenos religiosos propriamente ditos.

- b) Consequentemente, podemos então perguntar: de que fenômenos religiosos está Heidegger falando mesmo? Devemos considerar que não se trata, para ele — como ocorre, por exemplo, com outros fenomenólogos daqueles anos, como Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw e Friedrich Heiler —, de fazer um estudo histórico comparado dos fenômenos religiosos, transitando de uma religião para outra, no intuito de abarcar e circunscrever um elemento comum entre as diferentes manifestões religiosas. Isso não quer dizer que temos em Heidegger uma antipatia ou oposição por outras religiões. Convém admitir inicialmente que o catolicismo tradicional e o protestantismo são realizações históricas de uma raiz comum. Na verdade, tudo indica que o filósofo sempre já enxerga a unidade na diversidade, o princípio na diferença enquanto possíveis manifestações do mesmo. Por isso mesmo, a questão parece ser outra: o interesse fundamental do filósofo de Messkirch visa uma investigação da religião cristã em sua possibilidade de encontro e realização entre ser humano e Deus. Embora Agostinho não seja o único autor citado, é notório que Heidegger afirme duas coisas do bispo de Hipona: 1) “*Agostinho* colocou convenientemente o mundo próprio da vivência cristã originária em seu centro de gravidade” (“*Augustinus hat [...] die zentrale Bedeutung der Selbstwelt für das christliche Urerlebnis zur Geltung gebracht*”) (HEIDEGGER, 1993, p. 205; 2) “*Agostinho* viu no ‘*inquietum cor nostrum*’ a grande e interminável inquietude da vida. Ele alcançou um aspecto muito original, não algo apenas teórico, mas ele vivia nele e conseguiu

expressá-lo (“*Augustinus hab im ‘inquietum cor nostrum’ die grosse unaufhörliche Unruhe des Lebens. Er gewann einen ganz ursprüngliche Aspekt, nicht etwa nur theoretisch, sondern er lebte in ihm und brachte ihn zum Ausdruck*”) (HEIDEGGER, 1993, p. 61-62). Ou seja, a experiência religiosa cristã implica sempre uma resposta humana ao apelo divino, sendo uma resposta livre, pessoal e intransferível. Embora a manifestação explícita desta experiência nem sempre aconteça, temos em Agostinho — mas também em Paulo de Tarso, em Bernardo de Claraval, em Lutero, em Kierkegaard, por exemplo — casos notórios da necessidade de dizer e verbalizar a experiência que cada qual vivenciou. Contudo, como entender então a expressão “*inquietum cor nostrum*” no plural? O decisivo aqui parece ser uma compreensão fenomenológica apropriada. Com efeito, se de um lado, o “*nostrum*” aponta para uma incessante e interminável busca de encontro e realização pessoal “*in Deum*” enquanto vivente, por outro lado, cada ser humano é igualmente “imagem e semelhança de Deus”, mas, mais fundamentalmente, esta revela uma das ideias centrais da tradição cristã, a saber, de comunhão e participação entre criatura e Criador;

- c) Por fim — mas não por último —, é importante atentar para os conceitos fenomenológicos que Heidegger vai aos poucos cunhando e, que vão dando uma feição toda peculiar à sua fenomenologia religiosa, ou seja, trata-se de uma cunhagem que não é estranha aos próprios fenômenos investigados. Neste particular há alguns conceitos sempre recorrentes como, por exemplo, “mundo próprio” (*Selbstwelt*). O peculiar do “mundo próprio” não tem a conotação aqui de algo individualista ou solipsista, isto é, fechado e encapsulado em si. Ao contrário. Talvez o “próprio” diga simplesmente algo como: “singular”, “particular”, “pessoal”, “único”, “íntimo” [...] Diante disso, convém atentar para esta frase: “mundo próprio da vivência cristã originária” (*Selbstwelt für das christliche Urerlebnis*) (HEIDEGGER, 1993, p. 205). Segundo o entendimento de Heidegger, o “mundo próprio” é apenas uma das várias esferas da experiência ou vivência pessoal e comunitária, na medida em que há outras esferas que são coexperienciadas

ou com as quais cada pessoa sempre já se descobre vivendo e convivendo, o que leva Heidegger à necessidade de cunhar e empregar conceitos como “mundo compartilhado” (*Mitwelt*) e o “mundo circundante” (*Umwelt*). Para compreender isso melhor, entre outras coisas, teríamos de explicitar estes conceitos fenomenologicamente, o que numa das citações Heidegger indica apenas como sendo parte da experiência mística de Bernardo de Claraval, isto é, que tanto se “singulariza no silêncio” como “na vida prática” (HEIDEGGER, 1993, p. 61-62)⁶.

Para encerrar este tópico no qual procuramos mostrar como e de onde surge o interesse de Heidegger pela mística medieval, é de fundamental importância não entender a fenomenologia como “algo apenas teórico” (*nicht etwa nur theoretisch*) (HEIDEGGER, 1993, p. 62), sendo mesmo um modo invertido da maneira predominante de compreender a realidade, embora esta não alcance os aspectos originais e nem mesmo consiga expressar os fenômenos adequadamente. Em contrapartida, a tendência predominante e distanciada dos fenômenos propriamente ditos consiste em operar por conceitos e compreensões cristalizadas e dogmatizadas. Por esta razão talvez, num texto dos anos 50, Heidegger se expressa nestes termos: “Sem a proveniência da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento. Ora, proveniência (*Herkunft*) é sempre porvir (*Zukunft*)” (HEIDEGGER, 2003, p. 79; HEIDEGGER, 1997, p. 96).

A interpretação fenomenológica proposta por Heidegger para Bernardo de Claraval

Convém reconhecer, de saída, que dentre os autores e textos medievais, Heidegger não se detém nem desenvolve muito as ideias de Bernardo

⁶ Para aprofundar-se na primeira fase do pensamento heideggeriano, indicamos estes livros: STAGI, Pierfrancesco. *Der faktische Gott*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007 e SANTOS, Bento Silva. *Fenomenologia e Idade Média*. Curitiba: CRV, 2013.

de Claraval. Diante disso, coloca-se a pergunta: então, tem Claraval alguma importância para Heidegger? Naturalmente, uma vez que aparece citado ao lado de nomes como Paulo de Tarso, Agostinho e Eckhart, com tais textos Heidegger se ocupa consideravelmente. O caso de Eckhart é ainda mais emblemático: suas ideias sempre, se fazem presentes ao longo da obra heideggeriana. A possível relação entre *desprendimento* (*Abgeschiedenheit*) e *serenidade* (*Gelassenheit*) não é certamente a única (HEIDEGGER, 2000).

Inicialmente, convém dar algumas referências da importância do *Cântico dos Cânticos* ao longo da tradição mística cristã. Ao lado de Orígenes, um dos primeiros autores cristãos a ocupar-se deste inspirado e belo texto do Antigo Testamento foi Gregório de Nissa (335-394), figura singular do século IV e contemporâneo de Agostinho de Hipona (GREGÓRIO DE NISSA, 2001, p. 1-194; MCGINN, 2012, p. 169-170). A interpretação de Gregório de Nissa, também em forma de sermões, é reconhecida como uma inspiração para o Pseudo-Dionísio um século mais tarde (BOEHNER e GILSON, 1988, p. 115-125; MCGINN, 2012, p. 210-213) e, direta ou indiretamente, para muitos outros místicos posteriores como, por exemplo, São João da Cruz (1542-1591). Um estudo amplo e exaustivo a este respeito foi realizado por Geraldo Holanda Cavalcanti, sob o título *O Cântico dos Cânticos: um ensaio de interpretação através de suas traduções* (CAVALCANTI, 2005).

Segundo Étienne Gilson, além de “grande homem de ação e extraordinário condutor de homens, em que se encarna o gênio religioso da sua época inteira, é também um dos fundadores da mística medieval” (GILSON, 2007, p. 362). Comentando a interpretação de Bernardo de Claraval ao livro do Antigo Testamento, escreve:

Na longa sequência de seus sermões sobre o *Cântico dos Cânticos*, são Bernardo afirmou claramente que a união extática da alma com Deus era, para ele, uma experiência familiar. Sem dúvida, acrescentava que ela é incomunicável. Quem não a experimentou não pode saber o que ela é, e quem a experimentou é incapaz de descrevê-la. De resto, se pudesse, não iríamos mais longe, pois o êxtase é estritamente individual e a experiência de um nada informaria sobre o que pode ser a dos outros. Em compensação, pode-se especular sobre as suas causas e sobre as condições que a tornam possível. (GILSON, 2007, p. 365)

Portanto, nossa atenção deve voltar-se para Bernardo de Claraval. A propósito, na introdução já tínhamos anunciado que nosso interesse volta-se para um conjunto de textos publicados no volume 60 das obras completas heideggerianas, constituindo anotações ou mesmo um possível esboço relativo à experiência religiosa de São Bernardo de Claraval: “A respeito dos *Sermones Bernardi in Canticum Cantorum (Serm. III)*” (HEIDEGGER, 2010, p. 317-320; HEIDEGGER, 1995, p. 334-337). Dizíamos também que estas anotações ou esboços integram um texto intitulado “Os fundamentos filosóficos da mística medieval (1918/1919)”.

O ponto de partida, então, consiste em perceber que Heidegger volta sua atenção para o terceiro sermão sobre o *Cântico dos Cânticos* de Bernardo de Claraval, que situa a religiosidade na esfera interior da experiência vivida, mais fundamentalmente, porém, no âmbito da vivência pessoal. É isso que pretendemos desenvolver com mais vagar a partir de agora levando em conta os próprios textos de São Bernardo. Contudo, para uma aproximação da experiência religiosa cristã medieval a que aqui nos propomos, buscaremos estabelecer possíveis relações com dois tratados místicos bernardinos, a saber: *Dos degraus da humildade e da soberba (De gradibus humilitatis et superbiae)* e *Do amor de Deus (De diligendo Deo)*.

O emprego do método fenomenológico pressupõe que, para compreender a experiência (vivência) religiosa, não se trata de aplicar do exterior um método ao objeto, sendo o método, portanto, apenas um modo de acesso ao fenômeno ou ao que é nele experimentado. Isso é claramente apresentado por Heidegger no início da segunda parte da preleção *Introdução à fenomenologia da religião (1920/21)*:

No que segue, não temos a intenção de oferecer nem uma interpretação dogmática ou teológico-exegética, nem tampouco um estudo histórico ou uma meditação religiosa, mas oferecer tão-somente uma introdução à compreensão fenomenológica (*eine Anleitung zum phänomenologischen Verstehen*). O peculiar da compreensão fenomenológico-religiosa é a obtenção de uma compreensão prévia (*Vorverständnis*) para uma via originária de acesso (*ursprünglichen Weg des Zugangs*). Nessa direção se fará necessário elaborar e interpretar o método da história das religiões de tal modo que possa ser comprovada criticamente. O método teológico está fora de nossas considerações. É pela compreensão fenomenológica que se

abre um novo caminho para a teologia. O indício formal (*formale Anzeige*) renuncia à compreensão última que só pode dar-se numa vivência religiosa genuína (*das nur im genuinen religiösen Erleben gegeben werden kann*); tem a intenção somente de inaugurar e abrir o acesso ao Novo Testamento (HEIDEGGER, 2010, p. 61; HEIDEGGER, 1995, p. 67).

No terceiro sermão sobre o *Cântico dos Cânticos*, Heidegger lê de Claraval: “Hoje lemos no livro da experiência” (*Hodie legimus in libro experientiae*). Heidegger parafraseia esta passagem nestes termos: “Hoje queremos mover-nos de maneira compreensiva (descrevendo) no campo da experiência pessoal” (HEIDEGGER, 2010, p. 317; HEIDEGGER, 1995, p. 334). Importante não perder de vista que o filósofo coloca a ênfase na expressão “experiência pessoal” (*persönlicher Erfahrung*), ou seja, trata-se de mover-se na esfera interior da experiência vivida.

Outro aspecto, presente no terceiro sermão sobre o *Cântico dos Cânticos*, para o qual Heidegger chama atenção: “O ‘saber’ a seu respeito e a respeito de sua essência surge apenas do ter feito realmente a experiência. Uma tal vivência só é verdadeiramente efetiva e atuante num *contexto vivencial fechado* (fluxo vivencial), que não pode ser transmitido por narrativa nem pode ser despertado por ela: “É fonte selada da qual o estranho não participa; pois somente aquele que dela bebe terá ainda mais sede” (*Est fons signatus, cui non communicat alienus; sed solus qui bibit, adhuc sitiet*) (HEIDEGGER, 2010, p. 317-318; HEIDEGGER, 1995, p. 334-335). Podemos entender que a experiência da qual fala Bernardo de Claraval é tão íntima, de modo que continua sendo algo estranho para aquele que dela não participa. Pois na medida em que se bebe da fonte, se tem ainda, e sempre, mais sede, sendo portanto uma experiência incessante e insaciável. Ou seja, a experiência fundamental é aquela que é fundante de si mesma e, neste sentido, ela é “essencialmente histórica”.

Heidegger prossegue com as anotações ao terceiro sermão: “Não quero alcançar o cume repentinamente, mas subir em sua direção por meio de passos contados, pois tanto quanto desagrada a Deus a petulância do pecador, também lhe compraz a modéstia do penitente. Alcançarás ao Senhor mais facilmente se te mostrares comedido, sem pretender elevar-te ao que te ultrapassa; pois é muito amplo e árduo o passo dos pés à boca, e ainda

seria perigoso o pretender aproximar-se dela” (*Nolo repente fieri summus; paulatim proficere volo. Quantum displicet Deo impudentia peccatoris, tantum poenitentis verecundia placet. Citius placas eum, si mensuram tuam servaveris, et altiora te non quaesieris. Longus saltus et arduus est de pede ad os, sed nec accessus conveniens*) (HEIDEGGER, 2010, p. 318-319; HEIDEGGER, 1995, p. 335-336). Há dois aspectos místicos presentes nesta passagem a propósito da interpretação de Bernardo de Claraval sobre o *Cântico dos Cânticos*: primeiramente, a subida ao cume da montanha não é apenas uma metáfora, pois implica uma participação pessoal numa caminhada que, uma vez iniciada, não tem fim; da mesma forma — e este ponto aparece na passagem apenas parcialmente —, a pessoa que faz ou participa da experiência mística está totalmente envolvida, tema que é exastivamente perseguido e desenvolvido por Bernardo de Claraval ao longo do terceiro sermão, enquanto a pessoa na sua integridade envolve pés, mãos e boca. Há, novamente, um notável progresso e ascensão de baixo para cima, ou seja, há uma dignidade do beijo em todos os momentos. Não por acaso o título do sermão é este: “Do beijo dos pés, da mão e da boca do Senhor. O primeiro é o dos penitentes; o segundo, dos proficientes e o terceiro, dos perfeitos”: “[...] o beijo por ela (a Esposa) ardentemente desejado simboliza a união da alma com Deus, o beijo que sela o casamento místico” (CAVALCANTI, 2005, p. 247). A união mística implica um caminho de aperfeiçoamento ininterrupto e incessante a partir de um enamoramento.

A temática da “experiência pessoal” buscada por Heidegger no terceiro sermão bernardino sobre o *Cântico dos Cânticos* também atravessa outro tratado do místico de Claraval: *Dos degraus da humildade e da soberba* (*De gradibus humilitatis et superbiae*). Logo no início do capítulo dois deste tratado lê-se:

A humildade poderia definir-se assim: é uma virtude que incita o homem a menosprezar-se perante a clara luz de seu próprio conhecimento. Esta definição é muito adequada para aqueles que se decidiram progredir no fundo do coração. Avançam de virtude em virtude, de degrau em degrau, até chegar acima da humildade. Ali, a atitude contemplativa, como em Sião, embeleza-se na verdade; porque se diz que o legislador dará sua bênção. O que promulgou

a lei, também dará a bênção; o que tiver exigido a humildade, conduzirá à verdade⁷.

Encontramos a mesma preocupação num pequeno tratado de Bernardo Claraval intitulado *De diligendo Deo*, onde, logo no início, o monge se pergunta: “Por que e em que modo Deus há de ser amado?” (*Quare et quomodo diligendus sit Deus?*). Na sequência, Claraval continua a dirigir-se ao seu destinatário: “Vós quereis ouvir de mim por que e em que modo Deus há de ser amado? E eu vos respondo: a causa pela qual Deus há de ser amado é o próprio Deus; o modo é amar sem modo. É suficiente isso? Talvez seja, mas para os sábios” (*Vultis ergo a me audire, quare et quomodo diligendus sit Deus? Et ego: Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere. Estne hoc satis? Fortassis utique, sed sapient*). Mais adiante, Claraval também diz: “Em primeiro lugar, vê em que medida, ou melhor, como sem medida Deus mereceu ser amado por nós, Ele que nos amou por primeiro (para repetir em poucas palavras o que foi dito), Ele tão grande muito nos amou e gratuitamente, nós que somos tão pequenos. Lembrei-me de que, no começo, eu disse ser a medida de amar a Deus um amar sem medida. Afinal, sendo que o amor que se dirige a Deus, dirige-se à imensidão, ao infinito (pois Deus é infinito e imenso), qual, pergunto, deveria ser o fim ou a medida do nosso amor? E que amor, se o nosso não se concede mais gratuitamente, mas dá-se em troca como obrigação? A imensidão, portanto, ama, e ama a eternidade, ama a caridade mais sublime do que a ciência; assim ama Deus, cuja magnitude não tem limite (cf. Sl 144,3), cuja sabedoria não tem quantidade (cf. Sl 146,5), cuja paz excede toda compreensão (cf. Fl 4,7): e nós, em troca, retribuimos com moderação? *Amar-te-ei, Senhor, minha fortaleza, meu sustento, meu refúgio e meu libertador* (Sl 17,2-3), e, enfim, tudo o que por mim pode definir-se desejável e amável. Meu Deus, meu Salvador, amar-te-ei pelo teu dom e segundo a minha medida, sem dúvida menor do que seria justa, mas certamente não inferior ao que é em meu poder;

⁷ “Humilitatis vero talis potest esse definitio: humilitas est virtus, qua homo verissima sui cognitione sibi ipse vilescit Haec autem convenit his, qui ascensionibus in corde suo dispositis, de virtute in virtutem, id est de gradu in gradum proficiunt, donec ad culmen humilitatis perveniant, in quo velut Sion, id est in speculatione, positi, veritatem prospiciant. Etenim, inquit, benedictionem dabit legislator, quia qui dedit legem, dabit et benedictionem, hoc est qui iussit humilitatem, perducet ad veritatem”.

porque, embora não possa devolver o quanto devo, não posso fazer algo além das minhas possibilidades. *Teus olhos viram o que em mim é imperfeito*; mas também *no teu livro estarão escritos todos aqueles* (Sl 138,16) que fazem o que podem, embora não possam o que devem. Aparece bastante claro, pelo que eu acho, em que medida Deus tenha que ser amado, e por qual mérito dele. Mas como, digo, medir este mérito? A quem poderia parecer o quanto? Quem poderia dizer? Quem saberia?” (BERNADO DE CLARAVAL, 2010, p. 9, 27-28)⁸.

Em seu livro *Fenomenologia e Idade Média*, em grande parte dedicado a acompanhar e compreender como Heidegger se apropria interpretativamente da tradição cristã, Bento Silva Santos escreve:

Os dizeres de Beranado de Claraval fixam um programa que servirá para enunciar uma prática fenomenológica da filosofia medieval: certamente retorno à fonte (e, concretamente, em nosso caso, aos medievais), mas especificamente a liberação de seu fluxo pelo ‘remontar à experiência’ que unicamente lhe dá acesso. Concretamente isso significa o seguinte: nem o texto e sua meditação (hermenêutica), nem a religião e seu estudo podem nem devem afastar-nos do ‘modo de ser vivido’, do qual eles são portadores. Assim, por exemplo, a partir da concepção de Eckhart sobre a relação entre o *esse* de Deus e o *ens* da criatura como relação de criação, chegamos à mesma conclusão quanto Turíngio afirma em sua *Expositio in Ecclesiasticum* 24,21: ‘Que edunt me adhunc esuriunt’ (‘aqueles que me comem ainda desejam comer’). Eis o sentido da metáfora para expressar a

⁸ “Hic primum vide, quo modo, imo quam sine modo a nobis Deus amari meruerit; qui (ut paucis quod dictum est repetam) prior ipse dilexit nos, tantus, et tantum, et gratis tantillos, et tales. En quod in principio dixisse me memini, modum esse diligendi Deum, sine modo diligere. Denique cum dilectio quae tendit in Deum, tendat in immensum, tendat in infinitum (nam et infinitus Deus est et immensus); quisnam, quaeso, debeat finis esse nostri, vel modus amoris? Quid quod amor ipse noster non jam gratuitus impenditur, sed rependitur debitus? Amat ergo immensitas, amat aeternitas, amat supereminens scientiae charitas; amat Deus, cujus magnitudinis non est finis (Psal. CXLIV, 3), cujus sapientiae non est numerus (Psal. CXLVI, 5), cujus pax exsuperat omnem intellectum (Philipp. IV, 7): et vicem rependimus cum mensura? Diligam te, Domine, fortitudo mea, firmamentum meum, et refugium meum, et liberator meus (Psal. XVII, 2, 3): et meum denique quidquid optabile atque amabile dici potest. Deus meus, adjutor meus, diligam te pro dono tuo, et modo meo, minus quidem justo, sed plane non minus posse meo: qui etsi quantum dobeo non possum, non possum tamen ultra quam possum. Potero vero plus, cum plus donare dignaberis: nunquam tamen prout dignus habebis. Imperfectum meum viderunt oculi tui: sed tamen in libro tuo omnes scribentur (Psal. CXXXVIII, 16), qui quod possunt faciunt, etsi quod debent non possunt. Satis, quantum reor, apparet, et quonam modo Deus diligendus sit, et quo merito suo. Quo, inquam, merito suo: nam quanto, cui sane apparet? quis dicat? quis sapiat?”

analogia entre a criatura e o Criador, entre o *ente* e o *Ser*: comer sem estar jamais saciado, tendo sempre mais fome. A fome ou a sede da criatura significa que o Ser não é para ela uma posse fixa, mas uma recepção contínua do ser nele. A fome ou a sede designa o apetite de uma coisa não possuída. Enquanto esta fome subsistir, a criatura afirmar-se-á como *ek-istente*, como saída de si com a forma constante de uma inquietude em busca de Deus sem, contudo, jamais possuí-lo: neste sentido, o ente criado é pura recepção e, portanto, está na indignância; tem continuamente fome e sede do Ser absoluto (SANTOS, 2013, p. 64-65).

Considerações finais

Em relação ao monumental conjunto que compõe as obras completas heideggerianas nada é ocasional e estanque. Por isso, é fundamental sempre procurar compreender como a obra se inscreve na vida e a vida na obra. Talvez devêssemos levar a sério a posição do próprio Heidegger numa carta ao padre Richardson, de 1º de abril de 1962, publicada em *Heidegger: Da fenomenologia ao pensamento (Heidegger: Through Phenomenology to Thought)*: “A distinção que o senhor faz entre ‘Heidegger I’ e ‘Heidegger II’ só se justifica na medida em que se tenha sempre em mente que somente a partir do que é pensado como I pode concordar com o que se deve pensar como II. Pois o I só é possível se está presente no II” (RICHARDSON, 1963).

Muitas vezes se esquece que nas obras posteriores a *Ser e tempo* Heidegger deixa de ser fenomenólogo, isto é, a fenomenologia deixaria de perpassar e estar presente. É que, em sua perspectiva, “uma das tendências mais íntimas da fenomenologia” (*eine der innersten Tendenzen der Phänomenologie*) (HEIDEGGER, 1993, p. 61-62), continua sendo a tarefa de compreender a essência dos fenômenos com os quais se ocupa, procurando sempre de novo evidenciá-los e explicitá-los.

Na conferência *A questão da técnica (Die Frage nach der Technik)*, pronunciada no Auditorium Maximum da Technische Hochschule (Escola Técnica Superior) de Munique, em 18 de novembro de 1953, Heidegger disse: “Pois questionar é a piedade do pensamento” (*Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens*) (HEIDEGGER, 2002, p. 38; HEIDEGGER, 1990, p. 40). Não é certamente uma casualidade que a preocupação com

a linguagem acabará marcando a tonalidade fundamental de seu modo de ser e pensar. Das três conferências sob o título *A essência da linguagem*, realizadas no *Studium Generale* da Universidade de Friburgo-em-Brisgóvia, aos 4 e 18 de dezembro de 1957 e aos 7 de fevereiro de 1958, podemos ler ao final da primeira delas:

Um pensamento é tanto mais pensamento quanto mais radicalmente se gesta e se faz gesto, quanto mais chega à *radix*, à raiz de tudo aquilo que é. A pergunta pelo pensamento permanece sendo sempre a pergunta pelos fundamentos primeiros e últimos. Por quê? Porque o fato de que algo é e o que algo é, porque o vigor da essência foi de há muito definido como fundamento. Se toda essência tem o caráter de fundamento, a busca da essência apresenta-se como uma fundamentação e uma fundação do fundamento. O pensamento que pensa a essência nesse sentido é em seu fundamento um questionar. No final de uma conferência intitulada *A questão da técnica*, pronunciada há algum tempo, diz-se que “questionar é a piedade do pensamento”. Piedade (*Fromm*) tem aqui o antigo sentido (*alten Sinn*) de harmonia e sintonia (*fügsam*) articuladoras com aquilo que o pensamento tem a pensar (*was das Denken zu denken hat*). Uma das experiências estimulantes do pensamento consiste em que ele não consegue visualizar com amplitude suficiente as visões alcançadas e assim corresponder-lhes de forma adequada (HEIDEGGER, 2003, p. 135; HEIDEGGER, 1997, p. 175).

Nesta passagem Heidegger mesmo comenta a frase que nós assumimos como epígrafe da presente reflexão: “Pois questionar é a piedade do pensamento” (*Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens*). Como sempre, também aqui, o cuidado do filósofo com a linguagem passa pela origem das palavras e o que elas significam. Por isso Heidegger remete e recupera o “sentido antigo” da palavra “piedade”, que na língua alemã significa “harmonia e sintonia”, isto é, liberdade e docilidade de estar totalmente pronto e disposto. A experiência religiosa passa, pois pela interioridade e intimidade e por isso é tanto cantada nos versos do *Cântico dos Cânticos* como é requisitada e buscada pelos grandes místicos da tradição cristã como Bernardo de Claraval: *Haec via, hic ordo. Tibi, Domine Jesu, tibi merito dixit cor meum: Exquisivit te facies mea; faciem tuam, Domine, requiram* (BERNARDO DE CLARAVAL, 1955, p. 17-21). *Felix unio, si experiaris;*

nulla si comparaveris (GILSON, 2007, p. 365; BOEHNER, GILSON, 1988, p. 294). Afinal, a medida de amar a Deus é um amar sem medida!

Referências

BERNARDO DE CLARAVAL. *Obras completas de San Bernardo*. Vol. II. Madri: BAC, 1955.

BERNARDO DE CLARAVAL. *De diligendo Deo: "Deus há de ser amado"*. Petrópolis: Vozes, 2010.

BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

CAVALCANTI, G. H. *O Cântico dos Cânticos: um ensaio de interpretação através de suas traduções*. São Paulo: Edusp, 2005.

GILSON, E. *A filosofia da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GREGÓRIO DE NISSA. *Semillas de contemplación: homilías sobre el Cantar de los Cantares, Vida de Moisés: historia y contemplación*. Madri: BAC, 2001.

HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*. 6. ed. Pfullingen: Günther Neske, 1990.

HEIDEGGER, M. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*. 11. ed. *Revista Stuttgart*, Günther Neske, 1997.

HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. 2. ed. Bragança Paulista: EDUSF; Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Bragança Paulista: EDUSF; Petrópolis: Vozes, 2003. HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da vida religiosa*. Bragança Paulista: EDUSF; Petrópolis: Vozes, 2010.

-
- MAC DOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de 'Sein und Zeit'*. São Paulo: Loyola, 1993.
- MCGINN, B. *As fundações da mística: das origens ao século V*. Tomo I. São Paulo: Paulus, 2012.
- PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- RICHARDSON, W. J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague: M. Hijhoff, 1963.
- SANTOS, B. S. *Fenomenologia e Idade Média*. Curitiba: CRV, 2013.
- STAGI, P. *Der faktische Gott*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.
- VAN DER LEEUW, G. *Fenomenologia de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- VAN DER LEEUW, G. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. Munique: Ernst Reinhardt, 1925.

Recebido: 29/06/2016

Received: 06/29/2016

Aprovado: 15/08/2016

Approved: 08/15/2016

ANEXO⁹

Do beijo dos pés, da mão e da boca do Senhor. O primeiro é o dos penitentes; o segundo, dos proficientes e o terceiro, dos perfeitos (São Bernardo de Claraval):

- 1) Hoje lemos no livro da experiência. Vede vós mesmos e examine cada qual sua própria consciência acerca do que vamos dizer. Eu gostaria de explorar se alguém de vós recebeu alguma vez a graça de poder dizer estas palavras: “Beije-me com o beijo de sua boca” (Ct 1,1). Porque não é a todos que é dado pronunciá-las com verdadeiro afeto interior, pois somente pode fazê-lo aquele que, tendo recebido uma vez o beijo espiritual de Jesus Cristo, sente-se excitado de sua própria experiência e impelido com mais veementes desejos de voltar a degustar o que já experimentou quão saboroso é. Penso que ninguém pode saber o que é este beijo a não ser aquele que o tiver experimentado, por ser maná escondido e, contudo, que somente aquele que o come terá fome dele: é fonte selada da qual o estranho não participa; pois somente aquele que dela bebe terá ainda mais sede. Ouvi a quem já provou e notai com quanto desejo volta a pedi-la: “Devolve-me — diz — a alegria de teu Salvador” (Sl 1,14). Portanto, a alma que, como a minha, se vê ainda carregada de pecados e sujeita às paixões da carne; porém, a alma que não degustou as delícias do Espírito nem jamais experimentou que coisa sejam doçuras interiores, não se arrogue isto¹⁰.

⁹ *Sermones in Cantica Canticorum* constitui “uma interpretação do Cântico dos Cânticos, de Bernardo de Claraval escrita em períodos diversos de sua vida e completada por vários sucessores. Estes sermões são a fonte principal da mística de Bernardo” (BOEHNER e GILSON, 1988, p. 284). A tradução do terceiro sermão (*Sermo III. De osculo pedis, manus et oris Domini, etc.*) proposta aqui foi realizada a partir da edição espanhola das obras completas de São Bernardo (BERNARDO DE CLARAVAL, 1955, p. 17-21).

¹⁰ 1. Hodie legimus in libro experientiae. Convertimini ad vos ipsos, et attendat unusquisque conscientiam suam super his quae dicenda sunt. Explorare velim, si cui unquam vestrum ex sententia dicere datum sit: *Osculetur me osculo oris sui* (Cantic. I, 1). Non est enim cujusvis hominum ex affectu hoc dicere; sed si quis ex ore Christi spirituale osculum vel semel accepit, hunc proprium experimentum profecto sollicitat, et repetit libens. Ego arbitror neminem vel scire posse quid sit, nisi qui accipit: est quippe manna absconditum; et solus qui edit, adhuc esuriet. Est fons signatus, cui non communicat alienus; sed solus qui bibit, adhuc sitiet. Audi

2) Para esta alma quero eu indicar-lhe seu lugar junto ao Salvador. Inicialmente, não deve atrever a elevar-se ao beijo de sua boca, mas deve antes contentar-se em permanecer prostrada comigo a seus pés, sem atrever-se a levantar os olhos do chão, como o publicano (Lc 17,13), por temor de que, estando ainda seus olhos acostumados à escuridão, não fique deslumbrada a tal ponto pela esplendorosa luz que dela emana e veja-se oprimida por sua glória; de maneira que, ferida subitamente pelos vivos resplendores de tão soberana Majestade, fique novamente envolta numa escuridão ainda maior e mais espessa. Ó alma, qualquer que sejas e assim te encontrares, não te pareça vil e desprezível este lugar, no qual a santa pecadora se despojou do horror de seus pecados e se revestiu de santidade! Foi aqui onde esta etiópica mudou de tez, foi aqui onde, ao ver recobrada a brancura de sua alma, pode responder com confiança e com verdade aos que a insultavam: “Filhas de Jerusalém, negra sou, porém formosa” (Ct 1,4). E se acaso estranhais como pode ser isto e como mereceu favor tão singular, a ouvi numa palavra. Chorou amargamente, arrancando largos gemidos do mais profundo de sua alma e, sacudida por saudáveis suspiros, vomitou os humores do fel. O Médico celestial socorreu-a prontamente, porque sua palavra corre veloz (Sl 147,15). Com efeito, a palavra de Deus é como bebida reconfortante, ativa e veemente, que penetra os corações e arranca deles as paixões mais ocultas (Sl 7,10). “Essa palavra é viva e eficaz, é mais penetrante que a espada de dois gumes, chegando até a fronteira da alma e do espírito, até a medula dos ossos, e sonda os mais secretos pensamentos” (Hb 4,12). Como esta ditosa penitente, prostra-te também tu, que és tão miserável como ela, a fim de desejar sê-la; prostra-te na terra, abraça os pés do Salvador, o alcanças beijando-lhe e banhando-lhe com tuas lágrimas, não para lavá-los, mas para conduzir-te a ti mesmo e para transformar-te numa dessas ovelhas tosquiadas que sobem embranquecidas do banho (Ct 4,2). Não te atrevas a levantar a face, superada

expertum, quomodo requirit. *Redde mihi*, inquit, *laetitiam salutaris tui* (Psal. L, 14). Minime ergo id sibi arroget mei similis anima, onerata peccatis, suaeque adhuc carnis obnoxia passionibus, quae suavitate spiritus necdum senserit, interiorum ignara atque inexperta penitus gaudiorum.

por pudor e tristeza, antes de ouvir também tu: “Teus pecados te são perdoados” (Lc 7,37.48); e estas outras: “Levanta-te, levanta-te, filha cativa de Sião; levanta-te e sacode a poeira (Is 52,1.2)¹¹.

- 3) Recebido, pois, o primeiro beijo nos pés (do Salvador), não presumes elevar-te à altura da boca, pois aos dois deve intermediar o beijo da mão, que te serve como degrau para ali chegar. Olha a razão disso: se o próprio Jesus me dissesse: “Teus pecados te são perdoados”, de que me serviria esta absolvição se não cessasse de pecar? De que me serviria o ter-me lavado os pés se os manchasse novamente depois de tê-los lavado? Certo, muito lastimoso é o ter permanecido longo tempo metido na lama, coberto de todos os vícios; mas se chegasse a recair, ver-me-ia reduzido, sem dúvida, a uma situação muito mais deplorável que a anterior, pois recordo muito bem que aquele que me curou, pois ao curar-me de minhas doenças espirituais, disse-me: “Vê como ficaste são; não peques mais, para que não te suceda algo pior” (Jo 5,14). Mas para isso é imprescindível que quem me deu vontade de fazer penitência me dê também a fortaleza de abster-me de pecar, para que não aconteça que durante a penitência recaia no crime e meu último estado seja contudo muito pior que o primeiro. Ai de mim, embora seja penitente, se chegasse a retirar a mão como que me

¹¹ 2. Ostendo tamen ei quae hujusmodi est, locum in salutari sibi congruentem. Non temere assurgat ad os serenissimi sponsi, sed ad pedes severissimi Domini mecum pavida jaceat, et cum publicano terram tremens non coelum aspiciat (Luc. XVIII, 13), ne confusa in luminaribus coeli facies assueta tenebris opprimatur a gloria, atque insolitis reverberata splendoribus majestatis, densioris rursus caecitate caliginis obvolvatur. Non tibi, o quaecunque es talis anima, non tibi ille locus vilis aut despiciabilis videatur, ubi sancta peccatrix peccata deposuit, induit sanctitatem. Ibi Aethiopissa mutavit pellem, et in novum restituta candorem, jam tunc fiducialiter veraciterque respondebat exprobrantibus sibi verbum: *Nigra sum, sed formosa, filiae Jerusalem* (Cant. I, 4). Miraris quanam id arte potuerit, vel quibus obtinuerit meritis? Paucis accipe. Flevit amare, et de intimis visceribus longa suspiria trahens, salutaribus intra se succussa singultibus, felleos humores evomuit. Coelestis medicus celerrime subvenit: quia velociter currit sermo ejus (Psal. CXLVII, 15). Nunquid non potio est sermo Dei? Est utique, et fortis et vehemens, et scrutans corda et renes (Psal. VII, 10). Denique *sermo Dei vivus et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti, pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus, compagum auoque ac medullarum, et discretor cogitationum* (Hebr. IV, 12). Hujus ergo beatæ poenitentis exemplo prosternere et tu, o misera, ut desinas esse misera; prosternere et tu in terram; misera, ut desinas esse misera; prosternere et tu in terram; amplectere pedes, placa osculis, ríga lacrymis, quibus tamen non illum laves, sed te, ei fias una de grege tonsarum quae ascendunt de lavacro (Cant. IV, 2); ita sane tu suffusum pudore ac moerore vultum non ante sustollere audeas quam audias, et ipsa: *Dimittantur tibi peccata tua* (Luc. VII, 37-48); quam audias: *Consurge, consurge, captiva filia Sion; consurge, excutere de pulvere* (Isai. LII, 1, 2).

sustenta aquele Senhor sem o qual nada posso! Nada, repito, pois sem a sua assistência não acertaria nem condoer-me-ia de meu pecado nem abster-me-ia de meu pecar. Por isso não hei de esquecer aquele conselho que o Sábio me dá quando diz: “Não repitas estas palavras em tua oração” (Ecle 7,15), como se dissesse: não obres de maneira que tenhas de repetir as palavras com que pedes perdão a Deus de teus pecados. Causa-me pavor que o Juiz jogue contra a árvore o que não produz bom fruto (Mt 3,10). Confesso que não estaria satisfeito da primeira graça, pela qual me encontre já ferido de dor de meus pecados, se não tivesse recebido d’Ele uma segunda, que me ajuda a produzir frutos dignos de verdadeira penitência, sustentando-me para não recair nas mesmas culpas¹².

- 4) É isso que me resta pedir e alcançar antes de presumir, temerário, elevar-me ao mais alto e secreto. Não quero alcançar o cume repentinamente, mas subir em sua direção por meio de passos contados, pois tanto quanto desagrada a Deus a petulância do pecador, também lhe compraz a modéstia do penitente. Alcançarás ao Senhor mais facilmente se te mostrares comedido, sem pretender elevar-te ao que te ultrapassa; pois é muito amplo e árduo o passo dos pés à boca, e ainda seria perigoso o pretender aproximar-se dela. Como? Ousarias aproximar-te de sua boca sagrada encontrando-te ainda empoeirado? Tirado recentemente da lama de teus pecados, pretenderias já ser admitido à contemplação de sua divina face? Antes de pretender

¹² 3. Sumpto itaque ad pedes primo osculo, nec sic quidem praesumes statim ad osculum oris assurgere, sed erit tibi gradus ad ipsum medium quoddam aliud osculum, quod secundo loco ad manum accipies: de quo et talem accipe rationem. Si dixerit mihi Jesus: *Dimittuntur tibi peccata tua*; nisi ego peccare desiero, quid proderit? Exui tunicam meam; si reinduero eam, quantum profeci? Si rursus pedes meos, quos laveram, inquinavero, nunquid aliquid lavisse valebit? Sordens omni genere vitiorum jacui diu in luto faecis; sed erit sine dubio recidenti, quam jacenti deterius. Denique qui me sanum fecit, ipsum mihi dixisse recordor: *Ecce sanus factus es, vade, jam amplius noli peccare, ne deterius aliquid tibi contingat* (Joan. V, 14). Qui autem dedit voluntatem poenitendi, opus est ut addat et continendi virtutem; ne iterem poenitenda, faciamque novissima mea pejora prioribus. Vae enim mihi etiam poenitenti, si statim subtraxerit manum, sine quo nihil possum facere. Nihil inquam, quia nec poenitere, nec continere. Audio proinde, quod consulit Sapiens: *Verbum*, inquit, *in oratione ne iteres* (Eccli. VII, 15). Paveo et quod iudex intentat arbori non facienti fructum bonum (Matth. III, 10). Fateor pro hujusmodi non sum omnino contentus priori gratia, qua jam malorum sum poenitens, nisi et secundam accepero, ut videlicet dignos faciam poenitentiae fructus; et deinceps non revertar ad vomitum.

elevar-te ao beijo dos lábios, deves passar pelo beijo das mãos, a fim de que com estas te purifiques da ferrugem de teus pecados e te levantes de tua prostração. De que maneira será isto? Dando-te o necessário para poderes aspirar este ósculo sagrado das mãos. E que necessitas? A formosura da continência e dos frutos dignos de uma sincera penitência, como as obras da piedade. Estas obras te levantarão do esterco de teus pecados e te farão conceber a doce esperança de elevar-te a coisas maiores; pois quando tiveres recebido estes dons, já poderás beijar reverente a mão do Senhor, embora não devas atribuir-te a glória disso, mas referi-la totalmente a Ele. Oferece-lhe um duplo sacrifício de louvor, não só por haver-te perdoado os pecados, mas também por haver-te dado as virtudes. “Que coisa tens que não a tenhas recebido? E se a tens recebido, de que te glorias, como se não a tivesses recebido?” (1Cor 4, 7)¹³.

- 5) Quando estes dois beijos te tiverem dado dupla prova da divina bondade, talvez te encontres mais encorajado e disposto para aspirar a algo mais perfeito e santo; porque, na medida em que fores crescendo em graça, aumentará tua confiança, amarás com amor mais fervoroso e baterás à porta com maior segurança para o que, contudo, sentes que te falta, tendo o Senhor dito que a quem bate se lhe abrirá. E, naturalmente, estando assim disposto, já não te negarás o beijo da boca, que sem dúvida é o mais excelente e o mais santo de todos, pois encerra em si consolos e inefáveis doçuras. Tal é o caminho que temos de seguir, tal a ordem que temos de guardar. Primeiramente, temos de dirigir-nos para os pés do Senhor a fim de ali chorar nossos

¹³ 4. Hoc ergo restat mihi prius petendum et accipiendum, quam praesumam altiora et sacratoria contingere. Nolo repente fieri summus; paulatim proficere volo. Quantum displicet Deo impudentia peccatoris, tantum poenitentis verecundia placet. Citius placas eum, si mensuram tuam servaveris, et altiora te non quaesieris. Longus saltus et arduus est de pede ad os, sed nec accessus conveniens. Quid enim? recenti adhuc respersus pulvere, ora sacra continges? heri de luto tractus, hodie vultui gloriæ praesentaris? Per manum tibi transitus sit. Illa prius te tergat, illa te erigat? Quomodo erigat? Dando unde praesumas. Quid istud? Decor continentiae, et digni poenitentiae fructus, quae sunt opera pietatis. Haec te de stercore erigent in spem audendi potiora. Sane accipiendo donum, osculare manum: hoc est, non tibi, sed nomini ejus da gloriam. Da semel, et da iterum, tum pro donatis criminibus, tum pro collatis virtutibus. Aut certe videto unde munias frontem contra ictus istos: *Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* (I Cor. IV, 7.)

pecados; em seguida, poderemos beijar reverentes sua mão bondosa, suplicando-lhe que ele nos levante de nossa prostração e sustente nossa fraqueza; e, uma vez alcançado isso, por reiteradas súplicas e lágrimas, talvez nos sintamos com ânimo para atrever-nos a levantar nossa cabeça até sua própria boca, não somente para contemplá-la, mas também para beijá-la. Preparar-nos-á o caminho para este ósculo sublime o Espírito de Jesus Cristo, Nosso Senhor, de modo que, aderindo a Ele em seu ósculo santo, nos tornemos um mesmo Espírito com Ele por sua dignidade¹⁴.

- 6) A ti, Senhor Jesus, *a ti com razão falou meu coração: a ti minha face procurou. Senhor, tua face buscarei.* Tu deste-me sentir, desde o início de minha conversão, tua misericórdia, quando minha alma, atolada ainda na poeira, ao beijar os veneráveis passos de teus pés, perdoaste-me os deslizes de minha vida passada; em seguida, ao ir progredindo em virtude, alegraste a alma de teu servo concedendo-lhe a imerecida graça de poder beijar tua mão a fim de viver ainda mais santamente. E agora o que falta, ó bom Senhor, mas que te dignes admitir-me já ao doce beijo de tua divina boca, na plenitude de tua luz e no fervor do espírito, cumulando-me de alegria com tua face? Indica-me, ó suavíssimo, ó sereníssimo, indica-me onde comes, onde descansas ao meio-dia. Irmãos, bom é estarmos aqui, mais um dever de caridade chama-me para outra parte: acabam de notificar-me a chegada de hóspedes, com os quais hei de interromper, melhor que terminar, meu grato argumento. Irei ao ponto de recebê-los, por não faltar em nada à caridade, da qual estamos falando, para não ouvirmos dizer a nosso respeito: “Dizem, e não

¹⁴ 5. Jam tandem in oculis duobus geminum habens divinae dignationis experimentum, forsitan non confunderis praesumere sanctiora. Quantum quippe crescis in gratiam, tantum et in fiduciam dilataris. Inde fit, ut et ames ardentius, et pulsos fidentius pro eo quod tibi deesse sentis. Porro pulsanti aperietur. Jam summum illud, quodcunque est summae dignationis et mirae suavitatis osculum, credo non negabitur sic affecto. Haec via, hic ordo. Primo ad pedes procidimus, et ploramus coram Domino qui fecit nos, ea quae fecimus nos. Secundo manum quaerimus sublevantis, et roborantis genua dissoluta. Postremo cum ista multis precibus et lacrymis obtinemus, tum demum audemus forsitan ad ipsum os gloriae caput attollere, pavens et tremens dico, non solum speculandum, sed etiam osculandum; quia spiritus ante faciem nostram Christus Dominus, cui adhaerentes in osculo sancto, unus spiritus ipsius dignatione efficitur.

fazem” (Mt 23,3). Contudo, rogai ao Senhor para que se digne em receber com agrado os voluntários sacrifícios de louvor de meus lábios, para a vossa edificação, louvor e glória de seu nome¹⁵.

¹⁵ 6. Tibi, Domine Jesu, tibi merito dixit cor meum: Exquisivit te facies mea; faciem tuam, Domine, requiram. Nempe auditam fecisti mihi mane misericordiam tuam, cum jacenti primum in pulvere, tuaque deosculanti reverenda vestigia, quod male vixeram remisisti. Porro in progressu diei laetificasti animam servi tui, cum deinde in osculo manus etiam bene vivendi gratiam indulxisti. Et nunc quid restat, o bone Domine, nisi ut Jam in plenitudine lucis, in fervore spiritus ad oris quoque osculum dignanter admittens, adimpleas me laetitia cum vultu tuo? Indica mihi, o suavissime, o serenissime, indica mihi ubi pascis, ubi cubas in meridie. Fratres, bonum est nos hic esse; sed ecce advocat nos diei malitia. Hi siquidem, qui modo supervenisse nuntiantur, gratum cogunt rumpere magis quam finire sermonem. Ego exibo ad hospites, ne quid desit officiis ejus, de qua loquimur, charitatis, ne forte et de nobis audire contingat: *Dicunt enim, et non faciunt* (Matth. XXIII, 3). Vos orate interim, ut voluntaria oris mei beneplacita faciat Deus ad vestram ipsorum aedificationem, et laudem et gloriam nominis sui.