



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

RÚBEN ANDRÉ ABREU FONSECA

A LITURGIA COMO EVENTO DIALÓGICO E EPIFÂNICO

Aproximação à teologia litúrgica de Romano Guardini

Dissertação Final

sob orientação de:

Doutor Bernardino Ferreira da Costa

Porto

2012

INTRODUÇÃO

*Quem ama a Liturgia,
certamente se alegra
com todas as tentativas de
entrebair os seus tesouros.*

ROMANO GUARDINI¹

Ao centro do edifício do Seminário Maior da Sagrada Família, na Diocese de Coimbra, encontra-se, por vontade do Bispo seu fundador, S. Ex.^a Rev.^{ma} D. Miguel da Anunciação, a igreja, e nela, uma belíssima tela representando o encontro de Jesus, por Maria e José, no Templo de Jerusalém. Nela um olhar fugaz só verá a referência aos padroeiros do Seminário, porém, quem a contempla diariamente para a recitação do Ofício Divino e a participação na Santa Missa, paulatinamente se adentra no mistério do ser cristão, no princípio do qual, como afirmou o Sumo Pontífice Bento XVI «não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo»².

Na missão evangelizadora da Igreja este encontro é fonte e meta: fonte para quem já se encontrou com Cristo, e onde deve sempre retornar para perseverar fiel no anúncio e no serviço, e meta, pois, para o encontro existencial de cada crente com Cristo, tende toda a acção da Igreja, até ao encontro definitivo na eternidade. Garantindo-nos a Fé, a Presença do Redentor na Sua Igreja, por Sua livre iniciativa, sobretudo nas acções litúrgicas³ e reconhecendo que a «Liturgia é o cume para o qual se dirige toda a actividade da Igreja e [...] a fonte de onde provém toda a sua força»⁴, conforme afirma o Concílio Ecuménico Vaticano II, pareceu-nos importante aprofundar pois esta manifestação de Cristo na Liturgia, esta Epifania, que permite ao homem aquele encontro que transforma e dá sentido à sua existência.

¹ ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, O.R., Milão 1988, pp. 17-18.

² «Ad initium, cum quis christianus fit, nulla est ethica voluntas neque magna quaedam opinio, verumtamen congressio datur cum eventu quodam, cum Persona quae novum vitae finem imponit eodemque tempore certam progressionem» BENEDICTUS PP. XVI, «Litterae Encyclicae Deus caritas est, 1», *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006) 217.

³ SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, «Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium, 7», *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 100-101.

⁴ SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, «Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium, 10», p.102.

Com a Liturgia coloca-se em destaque o primado de Deus, o encontro com Ele, fundamento da vida da Fé, no inquestionável vínculo da Liturgia com o acto fundamental da fé – *lex orandi lex credendi* – ou seja, o modo justo de O glorificar, de Lhe responder a quem nos amou primeiro (Cfr. 1 Jo 4, 19). Com efeito, alertava a Regra beneditina: «*Nada se anteponha ao Ofício Divino*»⁵ (43, 3), e isto vale para cada crente, para toda a Igreja, na medida em que é chamado a adorar a Deus com verdadeira adoração – adoração que na sua extensão e profundidade excede o acto litúrgico – principal dom que vem da fé. Facto pelo qual, se não pode descurar a formação litúrgica, sob pena da perda do sentido da Liturgia, da celebração viva e autêntica da fé nas suas palavras e gestos, enfim do «viver liturgicamente»⁶.

Após uma primeira aproximação ao ilustre autor Romano Guardini, pela leitura das suas obras *O espírito da Liturgia* e *Sinais Sagrados*, definimos a temática deste trabalho, que agora iniciamos, onde pretendemos estudar a sua teologia litúrgica, sob o tema *A Liturgia como evento dialógico e epifânico – aproximação à teologia litúrgica de Romano Guardini*.

R. Guardini, foi sobretudo estudado por Silvano Zucal⁷, Alfonso López Quintás⁸, Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz⁹, Andrés García-Sotoca¹⁰, Antonio Díaz Redondo¹¹, José Manuel Fidalgo¹², Virgilio Retana Ascencio¹³, Guido Somnavilla¹⁴, Elio Guerriero¹⁵, Silvano

⁵ «Nihil Operi Dei praeponatur» SANCTI BENEDICTI, *Regula Monachorum XLIII*, (ed.) Ph. Schmitz, Maredsous 1946, p. 64.

⁶ ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 8.

⁷ SILVANO ZUCAL (ed.), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, EDB, Bolonha 1988; SILVANO ZUCAL, *Per una filosofia della Liturgia*, Biblioteca Teologica Napoletana, Nápoles 2006.

⁸ ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Romano Guardini*, Cristiandad, Madrid 1966; ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente*, Cristiandad, Madrid 1966; ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Romano Guardini, maestro de vida*, Ediciones Palabra, Madrid 1998; ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *La verdadera imagen de Romano Guardini*, EUNSA, Navarra 2001; ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Estudio introductorio*, in R. Guardini, *La existência del Cristiano*, BAC, Madrid 2010, pp. IX-XXX; ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Estudio introductorio – Los “contrastes” y su significacion en la vida humana*, in R. Guardini, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, BAC, Madrid 1996, pp. 11-58.

⁹ H-B GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini, La vita e l’opera*, Morceliana, Brescia 1988; H-B GERL-FALKOVITZ, *Abbracciare com lo sguardo il mondo spirituale nella sua totalità. Il pensiero di Romano Guardini fra Teologia e filosofia*, in (ed.) S. Zucal, *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, EDB, Bolonha 1988, pp. 229-256.

¹⁰ ANDRÉS GARCÍA-SOTOCA, *Elementos de la antropología de Romano Guardini a la luz de su obra hermenéutica*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma 2002.

¹¹ ANTONIO DÍAZ REDONDO, *Persona y acceso a Dios en Romano Guardini*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma 2001.

¹² JOSÉ MANUEL FIDALGO, *Conocer al hombre desde Dios – la centralidade de Cristo en la antropología de Romano Guardini*, EUNSA, Pamplona 2010.

¹³ VIRGILIO RETANA ASCENCIO, *Experiencia de la finitud humana y apertura a la trascendencia en la filosofía de Romano Guardini*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma 2007.

¹⁴ GUIDO SOMNAVILLA (ed.), *La filosofía di Romano Guardini*, in R. Guardini, *Scritti filosofici*, Fratelli Fabri Editori, 1964, pp. 3-121.

¹⁵ ELIO GUERRIERO (ed.), *Romano Guardini e la teologia del Novecento*, in H. U. Von Balthasar, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Jaca Book, Milão 2000, pp. 11-22.

Maggiani¹⁶, Renzo Gamero¹⁷, Andrzej Kobylński¹⁸, Massimo Borghesi¹⁹, no entanto, na maioria dos estudos, só indirectamente se abordou a sua teologia litúrgica.

Com este breve trabalho, tencionamos conhecer este autor tão profundo e actual, que nos parece tão ignorado, e através de alguns dos seus escritos, perceber como é possível, sem espiritualismos, *viver liturgicamente*. No contexto actual, em que a experiência numinosa é cada vez mais débil, gostaríamos de contribuir com este pequeno estudo, para que, partindo da proposta guardiniana, se possa formar um verdadeiro desejo de Deus, uma Fé autêntica, desenvolvendo-se uma relação vital com Ele. Fazendo da Liturgia fonte e cume da vida cristã, da vida de fé de toda a Igreja em cada baptizado, pelo encontro dialógico com Cristo na acção litúrgica, onde Cristo faz a sua epifania. Desejamos colocar-nos na esteira do pensamento guardiniano, sem rejeitar, por isso, o contributo filosófico para o nosso trabalho, sobretudo da filosofia dialógica, numa profunda relação com o concreto da existência e da existência crente.

Dividimos este trabalho em cinco capítulos. No primeiro, debruçamo-nos sobre a figura de R. Guardini, apresentando a sua vida e obra na tentativa de conhecer melhor o contexto em que nasceu a sua vasta obra.

No segundo capítulo, de cariz sobretudo filosófico, expomos as duas chaves gnoseológicas e metodológicas do seu pensamento: a *Teoria do contraste* e a doutrina da *Mundividência cristã* ou *católica*, duas marcas incontornáveis do seu pensamento e que se fazem transversais nos seus escritos. Através delas procura, contra as correntes que difundem um pensamento evasivo e abstrato, uma gnoseologia do vivente concreto, numa visão holística da realidade que permita restituir à existência a profunda unidade e complexidade que a cultura moderna parece ter destruído totalmente, pelas cisões entre a fé e razão, entre filosofia e teologia, entre cultura e religião, entre ciência e fé, etc.

No terceiro, abordamos a Liturgia como evento dialógico, expondo a sua visão personalista-dialógica sobre o homem. Partindo da sua concepção do homem como ser aberto à relação com o mundo, com os homens e com Deus, capaz de encontro, características que configuram toda a sua existência, inclusivamente a sua forma de viver a Fé. Tentamos

¹⁶ SILVANO MAGGIANI, *Romano Guardini, protagonista do movimento liturgico*, in (ed.) S. Zucal, *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, EDB, Bolonha 1988, pp.131-160.

¹⁷ RENZO GAMERRO, *Romano Guardini, filosofo della religione*, Instituto Propaganda Libreria, Milão 1981.

¹⁸ ANDRZEJ KOBYLŃSKI, «Modernità e postModernità» *L'interpretazione Cristiana dell'esistenza ai tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998.

¹⁹ MASSIMO BORGHESI, *L'occhio e il mondo*, in (ed.) E. Berti, *Romano Guardini e la visione Cristiana del mondo*, Libreria Editrice Gregoriana, Padova 1989, pp. 99-122.

antecipar as categorias que possibilitam que no evento litúrgico se dê um encontro vivo e existencial com Cristo.

No quarto capítulo, tomamos a noção guardiniana da Liturgia como epifania, primeiramente pela análise da categoria *estupefação* na fenomenologia religiosa, elemento presente, em toda a epifania bíblica, ou não constituísse o *algo inesperado* da experiência crente. Seguindo a análise da epifania, associada ao evento litúrgico propriamente dito, percebendo a epifania direcionada ao homem inteiro não só ao âmbito espiritual, em sentido estrito.

No quinto capítulo exploramos a temática da Liturgia como lugar da relação vital e pessoal do homem com Deus. Iniciamos com a análise da dimensão simbólica do homem, o que o torna uno ante o evento litúrgico e para o evento litúrgico. Segue-se a análise do “estilo” litúrgico e perceber as suas implicações, enquanto desafio e possibilidade, a inserção do homem no estilo litúrgico. Termina-se, pelo seu relevo, com a abordagem da teoria da Liturgia como “jogo” em R. Guardini e das implicações para o homem moderno da concepção lúdica da Liturgia.

Factos como, a diminuta acessibilidade à língua original dos escritos de R. Guardini, a pouca investigação sistemática sobre o tema, a dificuldade em obter estudos sobre a teologia litúrgica guardiniana, constituíram uma dura prova para a nossa investigação. Levando-nos, a não considerar neste trabalho, obras de conhecido relevo, mesmo litúrgico, na medida em que nas obras: *A experiência litúrgica e a epifania*²⁰, *O espírito da Liturgia*²¹, *Sinais Sagrados*²² e *Formação Litúrgica*²³, se encontram os textos essenciais ao tema em desenvolvimento.

Esta dissertação pretende ser, aquilo que se pode chamar, um entreabrir do tesouro que é a Liturgia, uma aproximação, a um tema tão vasto e apaixonante, ou não se tratasse da nossa relação, na Fé, com Deus Santíssima Trindade a quem se dirige toda a nossa Adoração.

²⁰ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, in (ed.) G. Sommovilla, *Scritti filosofici II*, Fabri Editori, Milão 1964, pp. 157-177.

²¹ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, Arménio Amado, Coimbra 1948.

²² ROMANO GUARDINI, *Sinais Sagrados*, Editorial Franciscana, Braga 1962.

²³ ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, O.R., Milão 1988.

CAPÍTULO I

APROXIMAÇÃO A ROMANO GUARDINI – VIDA, OBRA E ESTILO DE PENSAMENTO

Neste primeiro capítulo iremos traçar o percurso biográfico de Romano Guardini, incidindo no seu percurso intelectual, colhendo o seu peculiar estilo de pensamento que ainda hoje, constitui um marco na história dos séculos XIX/XX. Esta análise servirá de lastro à reflexão posterior.

1. SÍNTESE BIOGRÁFICA

Romano Guardini (R. Guardini)²⁴ nasce na cidade italiana de Verona a 17 de Fevereiro de 1885. Porém, logo durante o seu primeiro ano de vida, seus pais são forçados pelas circunstâncias²⁵, a deslocarem-se para a cidade germânica de Mainz (Mogúncia). Toda a sua formação, actividade pastoral e académica, salvo curtos períodos em Itália, desenrolar-se-á na Alemanha até à data da sua morte em 1968.

Em 1903, após ter passado a sua infância e adolescência em Mogúncia – anos marcados, conforme testemunha o próprio R. Guardini²⁶, pela formação católica recebida, assim como por um ambiente familiar excessivamente fechado, um tanto rígido e com poucas relações sociais; contextos que influenciaram muito, positiva e negativamente, a sua vida espiritual – desloca-se para Tubinga onde inicia um período de formação universitária caracterizado por grandes dúvidas e insegurança na escolha e desenvolvimento dos estudos. Inicia o curso de Química, no semestre de Inverno 1903-1904, que abandona pouco depois. De regresso à universidade, cursa Economia Política primeiro em Munique e depois em Berlim (nos Semestres de Inverno de 1904 e 1905 respectivamente), voltando a desistir.

Nesta época, sentindo já alguma debilidade nas suas convicções religiosas, após uma discussão sobre temas religiosos com um estudante sequaz das ideias kantianas, declara: «toda

²⁴ Como base deste ponto biográfico com que inauguramos o capítulo tomamos a sua obra autobiográfica, escrita entre 1943-1945 e publicada anos após a sua morte, na sua tradução espanhola: *Apuntes para una autobiografía*, Encuentro, Madrid 1992.

²⁵ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, Encuentro, Madrid 1992, pp. 76-77, 137.

²⁶ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, pp. 75-93.

a minha fé então se desvaneceu, ou mais exactamente, notei que já não tinha fé. Era o verão de 1905»²⁷.

Pouco tempo passará até que se produza na sua vida uma conversão que marcará todo o posterior desenvolvimento do seu pensamento. Nas águas furtadas da casa dos seus pais, em Gonsenheimerstrasse, após uma discussão com Karl Neundörfer sobre a questão que os preocupava, termina R. Guardini fazendo alusão à passagem evangélica que afirma: «Aquele que conservar a vida para si, há-de perdê-la; aquele que perder a sua vida por causa de mim, há-de salvá-la» (Mt 10, 39), percebe haver uma lei segundo a qual o homem, quando «conserva a sua alma», «quando permanece em si mesmo»²⁸, de modo obstinado, «e aceita como válido unicamente o que lhe parece evidente à primeira vista, perde o essencial. Se pelo contrário quer alcançar a verdade e nela o seu autêntico “eu”, deve dar-se». «Dar a alma, mas a quem? Quem me pode pedi-la?»²⁹ – questiona Guardini. A resposta é clara: a Deus. Contudo, que significa dar a alma a Deus? A resposta parece permeada de um risco subjectivista. «Por isso – escreve – tem que existir uma instância objectiva que possa tirar a minha resposta dos recantos da minha autoafirmação. Contudo só existe uma instância assim: a Igreja católica com a sua autoridade e precisão»³⁰. R. Guardini atribui à descoberta da Igreja como «instância objectiva» a verdadeira chave que justificou o seu acesso à fé e que deu forma a todo o seu pensamento posterior. Passará pouco tempo até que, numa Missa Dominical, se sinta descobrir a sua vocação ao ministério sacerdotal, a qual sempre irá considerar o essencial da sua vida³¹.

No semestre de verão de 1906 inicia os seus estudos de Teologia na Universidade de Friburgo³² como preparação para o sacerdócio. Prossegue no inverno os estudos de Teologia em Tubinga até 1908, quando é admitido ao Seminário Sacerdotal de Mogúncia³³. É ordenado Sacerdote aos 28 dias do mês de Maio de 1910 pelo Bispo Georg Heinrich Kirstein³⁴.

Após a sua ordenação presbiteral, começa uma intensa actividade pastoral. Em 1912, foi-lhe concedida autorização para fazer o currículo de doutoramento em Friburgo com o intuito de ensinar teologia dogmática no seminário de Mogúncia, o que nunca chegou a

²⁷ ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, p. 94.

²⁸ ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, Encuentro, Madrid 1992, p. 98.

²⁹ ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, p. 99.

³⁰ ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, p. 99.

³¹ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, p. 104.

³² Cfr. ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, p. 106. No *Colegium Sapientiae*, onde reside, conhece Joseph Frings, futuro cardeal-arcebispo de Colónia. Cfr. ANDRÉS GARCÍA-SOTOCA, *Elementos de la antropología de Romano Guardini a la luz de su obra hermenéutica*, p. 19.

³³ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, p. 129.

³⁴ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, pp. 135, 182.

acontecer. «Estava de novo na Universidade e ali ia permanecer até ao verão de 1915. Foi um período muito bonito: o trabalho científico, estimulantes relações pessoais e a clarificação das minhas motivações espirituais misturam-se na minha lembrança com a imagem da formosa cidade hoje destruída.³⁵»

Sobre Engelbert Krebs, professor de dogmática, recaiu a sua escolha para o dirigir na tese de doutoramento. O professor propôs-lhe estudar a doutrina da redenção em S. Boaventura³⁶. Na elaboração da tese Guardini desejava aplicar o método que anos antes havia começado a elaborar: a «teoria dos contrastes». No dia 15 de Maio de 1915³⁷, obtém o doutoramento em teologia dogmática com nota máxima. A. López Quintás sintetiza a importância desses estudos na estruturação do pensamento de R. Guardini:

«No trabalho de investigação Guardini destacou a tendência de São Boaventura a vincular *organicamente* o aparentemente disperso – a teoria com a prática, a especulação teológica com a oração, o individuo com a comunidade... – sobre um lastro comum às diversas partes. É o chamado “método místico”. A teoria da luz permite-lhe unir entre si as diversas faculdades da alma e relacionar a verdade do conhecimento com a bondade do querer e a objectividade do executar»³⁸.

A exímia capacidade espiritual do Doutor Seráfico, ao invés de o dirigir na busca de formas precisas e definitivas (como sucede, v.g., em Santo Anselmo) condu-lo a mostrar as diversas facetas e a complexidade do tema em análise.

«Reprovou-se a Guardini “a falta de fundamento histórico” do aparato crítico denominado “científico”. Na realidade, o que Guardini perseguia neste autor [S. Boaventura] era um estilo de pensar orgânico, sinóptico, compreensivo, justamente o que ia vertebrar todo o seu labor intelectual futuro»³⁹.

Entre 1910 e 1920 é coadjutor de diversas paróquias, capelão de institutos e conventos, professor de religião, etc.⁴⁰ Revela-se um eloquente pregador, com homilias muito

³⁵ ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, p. 21.

³⁶ Segundo H-B Gerl-Falkovitz, Guardini vai-se aproximando e tomando posturas similares a S. Boaventura e Santo Agostinho: «É o mundo espiritual de uma ligação e tensão entre intuição e razão, entre experiência e ciência, entre sensação e clareza lógica. É o amor pelo “concreto vivente”, como diz o subtítulo do livro sobre os opostos, o amor por aquilo que é visto, para continuar a pensar aquilo que é invisível, o amor pelo fenómeno, apenas do qual surge o conceito. Ainda de agostiniano há em Guardini o colocar em evidência de uma diferença entre religião e fé, a acentuação que a revelação não surge de uma atitude e dotes religiosos, mas em virtude da soberania de Deus» H-B GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini, La vita e l'opera*, p.98.

³⁷ ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, pp. 36-37, 147. A tese foi publicada em 1964. Cfr. ANDRÉS GARCÍA-SOTOCA, *Elementos de la antropología de Romano Guardini a la luz de su obra hermenéutica*, p. 20.

³⁸ ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Romano Guardini, maestro de vida*, p. 35.

³⁹ ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Romano Guardini, maestro de vida*, p. 35.

⁴⁰ ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, pp. 147ss.

elaboradas e de grande cunho intelectual sobretudo entre os seus ouvintes universitários, e concomitantemente um exímio orador, com grande actividade em ciclos de conferências⁴¹.

Convidado pelo seu amigo Josef Weiger, no inverno de 1906, visita a abadia beneditina de Beuron, esta mostrou-se um verdadeiro cinzel que marcou R. Guardini com uma verdadeira paixão pela Liturgia. Desde essa altura⁴² R. Guardini participa activamente no Movimento Litúrgico.

Em 1919 conhece o Movimento da Juventude (*Jugendbewegung*), ao qual dedicará grande parte da sua actividade pastoral, passa a colaborar com a organização *Quikborn*⁴³, que forma parte desse movimento e desenvolve as suas actividades no Castelo de Rothenfels. R. Guardini assumirá a direcção em 1927 até o seu encerramento pelo governo nazi em 1939.

Voltando de Friburgo⁴⁴ à Mogúncia é-lhe solicitado que escreva um estudo sobre o conceito de Liturgia, trabalho que servirá de base ao seu ilustre livro *O espírito da Liturgia*⁴⁵ que será o primeiro volume da colecção *Ecclesia Orans* (editado em 1918) publicada pelos monges beneditinos da Abadia de Maria Laach. Esta colaboração possibilitou um mais estreito contacto com os monges beneditinos, continuando a colaborar na revista *Ecclesia orans*, permitindo-lhe mesmo que trabalhasse com Odo Casel. Esta proximidade que se estabeleceu foi o motivo externo da sua mudança para Bona, no ano de 1920, a fim de preparar a sua habilitação como professor de dogmática, para substituir – por sugestão do abade de Maria Laach – o Dr. Esser devido à sua iminente jubilação.

Em 1922 habilita-se em Teologia Dogmática na Universidade de Bona⁴⁶, e assume, em 1923, uma cátedra na Universidade de Berlim, recém criada: *Religionsphilosophie und*

⁴¹ ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, Encuentro, Madrid 1992, pp. 161-165. O seu papel é relatado em várias obras sobre o Movimento Litúrgico entre as quais: ALCUIN REID, *The Organic Development of the Liturgy*, Ignatius, São Francisco 2004; ANNUNCIATA PARATI, *Pionieri del Movimento litúrgico. Cenni storici*, Editrice Vaticana, Cidado do Vaticano 2004; FRANCO BROVELLI, *Liturgia: temi e autori. Saggio di studio sul movimento litúrgico*, Edizioni Liturgiche, Roma 1990; SILVANO MAGGIANI, *Romano Guardini, protagonista do movimento litúrgico*.

⁴² H-B GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini, La vita e l'opera*, pp. 129-139.

⁴³ Foi um movimento juvenil alemão de inspiração católica, tinha como fim uma renovação religiosa e cultural. Guardini estará ligado ao *Quikborn* até 1939. Cfr. H-B GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini, La vita e l'opera*, pp. 245-285.

⁴⁴ ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, pp. 33-34.

⁴⁵ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, Arménio Amado, Coimbra 1948.

⁴⁶ Com a tese: *As doutrinas da «lumen mentis», da «gradatio entis» e da «influência sensus et motus», e o seu significado para a construção do sistema de S. Boaventura*. Em Janeiro de 1922 teve lugar o acto de habilitação com o debate sobre o dito trabalho e lição magistral, na qual desenvolveu um tema histórico, vital no seu pensamento: «*credo ut intelligam*» – princípio anselmiano que se torna princípio metodológico contra certo relativismo gnoseológico do seu tempo. «Da minha lição de prova sobre o conceito de teologia de Anselmo de Cantuária, em concreto sobre o seu princípio «*credo ut intelligam*», ou seja, sobre a dependência do conhecimento teológico do acto de fé. O tema tinha relação com a questão que continuamente me tem preocupado dos pressupostos específicos dos diferentes âmbitos do conhecimento. Desde a minha época de

katholische Weltanschauung (Filosofia da Religião e mundividência católica). O labor de Guardini nesta cátedra, o seu sentido e desenvolvimento irão marcar de modo indelével o seu itinerário intelectual e académico⁴⁷.

Este momento revela-se decisivo na vida do nosso autor, onde além de outras tarefas pastorais a dimensão académica tecerá um especial vínculo à sua vida. Este lugar que ocupa permitiu-lhe contactar com importantes intelectuais da sua época: O. Wolff, W. Kock, M. Heidegger⁴⁸, H. Platz, M. Buber, M. Scheler, O. Casel, etc. Em 1939 o governo nazi suprime a sua cátedra de Berlim, pelo que se teve de retirar. Após a guerra, em 1945, passa a ocupar uma cátedra semelhante à de Berlim mas na Universidade de Tubinga⁴⁹. Em 1948 reiniciam-se as actividades no Castelo de Rothenfels com que foi colaborador até 1957. No mesmo ano de 1948, ocupou uma cátedra na Faculdade de Filosofia na Universidade de Munique, onde trata as questões fundamentais da ética e existência cristãs – dela permaneceu titular até à sua jubilação em 1962. Morre no primeiro dia do mês de Outubro de 1968, depois de receber durante os últimos anos grande quantidade de prémios, condecorações e reconhecimentos civis e eclesiásticos como mostra do apreço à sua prestigiosa tarefa intelectual.

2. PRODUÇÃO BIBLIOGRÁFICA

A obra publicada por Guardini é muito vasta, ultrapassando as cinco centenas de títulos; vasto é também o elenco temático: antropologia, interpretação de textos e autores, temas de formação, análise da cultura, Liturgia, reflexões sobre a Igreja, análise de textos evangélicos, homilias, metodologia fenomenológica, ética, estética, psicologia, etc.

estudante em Tubinga eu estava convencido de que a teologia se diferencia dos demais esforços do conhecimento e de que está fundamentada sobre uma base própria. A teologia deve estar fundamentada sobre um objecto de conhecimento próprio, ou seja, a revelação, e sobre um princípio cognoscitivo próprio, ou seja, a fé sedimentada no dogma; a isto há que juntar, naturalmente, tudo o que se denomina rigor metodológico e respeito pelos dados empíricos» ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, Encuentro, Madrid 1992, pp. 36-37.

⁴⁷ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, pp. 43-54.

⁴⁸ R. Guardini estima M. Heidegger pela sua grandeza intelectual, contudo distancia-se relativamente ao seu pensamento; Cfr. H-B GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, p. 100.

⁴⁹ Ofereceram-lhe diversas cátedras em distintas universidades alemãs. Entre elas a cátedra de M. Heidegger em Friburgo, que recusou por considerar que se afastava do seu próprio caminho intelectual e espiritual. Cfr. H-B GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, p. 384.

Sem pretender fazer uma exaustiva relação das suas obras, elencamos as obras mais conhecidas do nosso autor, com intuito de ilustrar a extensão da sua produção literária⁵⁰.

a) Obras teológicas

O espírito da Liturgia (1918); *Via Crucis* (1919); *O sentido da Igreja* (1922); *Sobre O Deus vivo* (1930); *Sinais Sagrados* (1933); *A imagem de Jesus, O Cristo, no Novo Testamento* (1936); *O Senhor* (1937); *A essência do Cristianismo* (1938); *O Testamento do Senhor* (1939); *Introdução à vida de oração* (1943); *Quem sabe de Deus conhece o homem* (1952); *Verdade e ordem. Homilias universitárias* (1956-1959); *A realidade humana do Senhor* (1958); *Uma ética para o nosso tempo. Reflexões sobre formas de vida cristã* (1963); *A existência cristã* (póstuma 1973).

b) Obras filosóficas

O contraste. Ensaio de uma filosofia do vivente-concreto (1925); *Mundo e Pessoa* (1939); *O messianismo no Mito, a revelação e a Política* (1946); *Sobre a essência da obra de arte* (1948); *Liberdade, graça e destino* (1948); *Domínio de Deus e liberdade do homem* (1949); *O fim da modernidade* (1950); *Os sentidos e o conhecimento religioso* (1950); *O poder* (1951); *A questão judia* (1952); *A cultura como obra e risco* (1957); *Religião e revelação* (1958); *Preocupação pelo homem* (1962); *Cristianismo e sociedade* (1963); *Ética. Lições na Universidade de Munique* (póstuma 1993).

c) Obras de interpretação

O universo religioso de Dostoievski (1932); *Pascal e o drama da consciência cristã* (1935); *A morte de Sócrates* (1943); *Princípio. Uma interpretação de Santo Agostinho* (1944); *A figura de Dante na Divina Comédia* (1962).

d) Obras pedagógicas e outras

Cartas sobre a formação de si mesmo (1925); *Cartas do Lago de Como* (1927); *O bem, a consciência e o recolhimento* (1929); *A aceitação de si mesmo* (1953); *As etapas da vida. Sua importância para a ética e a pedagogia* (1953).

⁵⁰ Cfr. ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *La verdadera imagen de Romano Guardini*, pp. 245-262. E também ANTONIO DÍAZ REDONDO, *Persona y acceso a Dios en Romano Guardini*, pp. 20-22.

3. A «LINHA INTERIOR» DO SEU PENSAMENTO

3.1 A Clarificação da sua tarefa e o problema da sua situação científica

Guardini, para se referir à classificação do seu ⁵¹caminho intelectual e académico, utiliza explicitamente o termo «linha interior»:

«No decurso daquele ano em Bona foi-me oferecida a possibilidade de dar aula de teologia prática e ciência da Liturgia. Mas tive a sensação de que com isso me desviava da minha autêntica linha e não aceitei a oferta. Tenho que dizer que, desde que despertou a minha vida espiritual, tive clara consciência desta linha interior e que as distintas decisões da minha vida, tanto profissionais como espirituais ou pessoais, sempre estiveram, no fundo, determinadas por ela»⁵².

A organização das disciplinas científicas não preocupa R. Guardini. Prefere um pensamento mais livre, não submetido à rigidez de uma excessiva especialização. O que se verifica desde as suas primeiras investigações teológicas, resiste e aborrece o que considera ser um excessivo formalismo disciplinar científico⁵³. Guardini sempre evitou uma actividade profissional de especialista em teologia ou filosofia⁵⁴.

No dia 11 de Abril de 1923, Guardini passa a ocupar a Cátedra de «Filosofia da Religião e mundividência católica» na Universidade de Berlim, inaugurando assim, um período de clarificação do conteúdo:

«A verdadeira dificuldade era, não obstante, a interior, a espiritual. O que realmente eu devia ensinar na cátedra de Berlim? [...] Pouco a pouco fui dando conta de que não podia esperar de quem havia imposto a cátedra, quem quer que fosse, nenhuma indicação genuinamente científica [...]. Deste modo vi-me obrigado a estabelecer por minha conta o que devia fazer»⁵⁵.

Pela necessidade de clarificação da sua tarefa nesta cátedra, surge o contexto vital, onde irá tomar forma académica e científica a sua linha interior de pensamento, no meio de numerosas dificuldades internas e externas. A cátedra de R. Guardini tinha de *per si* um enquadramento peculiar e estranho: não era admitida nem pela Faculdade de Filosofia nem pela Faculdade de Teologia, evangélica, a primeira por a considerar um disciplina teológica, a segunda por a perspectivar dentro de uma tentativa propagandística da Igreja Católica na

⁵¹ Cfr. JOSÉ MANUEL FIDALGO, *Conocer al hombre desde Dios – la centralidade de Cristo en la antropologia de Romano Guardini*, pp. 28-31.

⁵² ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, Encuentro, Madrid 1992, pp. 39-40.

⁵³ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, pp. 19-20.

⁵⁴ Cfr. ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Estudio introductorio*, pp. XII-XIII.

⁵⁵ ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, Encuentro, Madrid 1992, p. 51.

Universidade de Berlim. A solução final, será a de fazer a cátedra depender da Faculdade de Teologia da Universidade de Breslau, e R. Guardini será academicamente considerado professor convidado permanente.⁵⁶

3.2 *As convicções de fundo*

Os anos de Berlim foram para R. Guardini um período de esforço e criatividade, para alcançar prestígio naquele ambiente hostil e para desenvolver uma actividade académica de nível científico. Rapidamente as aulas do professor Guardini alcançaram grande notoriedade atraindo a elas estudantes católicos e protestantes e também colegas do claustro académico, tornando-se assim uma figura incontornável. O nosso autor define a sua tarefa do seguinte modo:

«Defini a *Weltanschauung* cristã como o olhar sobre a realidade do mundo que se torna possível desde a fé, e a doutrina da *Weltanschauung* como a busca teórica dos seus pressupostos e do seu conteúdo. Com ele posso retirar as consequências daquilo que em Tubinga havia reconhecido como o sentido da fé».

Coloca-se pois como sentinela, no lugar elevado da Revelação, conforme afirma:

«Isto significava instalar-se dentro da revelação e a possibilidade de a partir dela ver o mundo, que é já em si mesmo obra de Deus que se revela, na sua própria verdade. O dogma não era, pois, um instrumento da autoridade eclesiástica para oprimir o espírito, mas antes a garantia da mesma liberdade espiritual, o sistema de coordenadas da consciência crente que se abre à realidade na sua totalidade a partir da revelação»⁵⁷.

Neste trecho do seu esboço autobiográfico⁵⁸, ressaltam algumas ideias substanciais que configuram a «linha interior» de que nos fala Guardini, que anotamos: a convicção de que a fé nos permite ver a realidade do mundo de um modo especial; a convicção de que os dogmas são garantia de liberdade do pensamento humano e não o contrário; a convicção de que a fé católica outorga ao pensamento potencialidades superiores.

⁵⁶ H-B GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, p. 163.

⁵⁷ «Com respeito às minhas possibilidades pessoais nunca me iludi demasiado; contudo, tinha claro a minha consciência cristãmente católica era superior, em amplitude e claridade, à dos demais, inclusive à do não crente mais genial» ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, Encuentro, Madrid 1992, p. 53.

⁵⁸ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, pp. 53-54.

Guardini, no seu labor científico⁵⁹, procura, com especial cuidado, um contacto com a realidade – outra característica da sua «linha interior». É, pois, atento a não dissociar, em cada questão, a dimensão teórica da realidade vital. Aparta-se de questões teóricas abstractas para erguer a sua obra, num pensamento mais próximo da experiência vivida, do concreto, em torno a uma intuição procurando prontamente a sua interpretação e conceptualização teórica⁶⁰.

Irá desenvolver um método didáctico, fundamentado na convicção da força intrínseca que tem a verdade procurada por si mesma, sem a subordinar a fins práticos⁶¹. Uma marca que desde cedo permeia a sua obra é, precisamente, a clara consciência da primazia do *logos* sobre o *ethos*: a verdade como fundamento último desde o qual se edifica toda a acção humana. Por isso, um profundo realismo será o lastro comum da sua linha de pensamento.

3.3 Unidade frente à desagregação do saber

Guardini critica a modernidade pelo modo purista e autonomista de entender e levar a cabo a sua actividade intelectual:

«O conceito do “puro” tem no pensamento moderno uma significação especial. Implica uma medida de valor, a da perfeição crítica. Nela se expressa o afã do pensamento moderno – e da actividade criadora espiritual, em geral – de dar um fundamento autónomo a cada âmbito da vida humana, tal como a ciência, a política, a arte»⁶².

Segundo o nosso autor, os distintos âmbitos culturais na modernidade converteram-se em campos autónomos. Os diversos saberes, uma vez crivados pela crítica, convertem-se em saberes fechados, em disciplinas independentes cuja conexão se torna problemática. Surgem como elementos quimicamente puros que necessitam ser misturados convenientemente para confluir no produto desejado.

Este modo de fazer ciência em compartimentos fechados é – sustém R. Guardini – um produto do autonomismo da modernidade. Pois em anteriores épocas, as disciplinas científicas

⁵⁹ Ainda que não seja agrupada em nenhuma disciplina científica específica. Cfr. ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, p. 59.

⁶⁰ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, p. 56. Esta busca do concreto existencial marcará também o seu pensamento litúrgico. Cfr. ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, pp. 22, 52, 86-87.

⁶¹ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, pp. 62-63.

⁶² ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, pp. 85-86, nota 4.

desenvolviam-se num modo natural, como ramificações de um mesmo saber, com uma visão unitária do saber própria da Idade Média.

Na pureza crítica extrema e na autonomia absoluta dos âmbitos do saber, Guardini vê um erro da modernidade. A autonomia é legítima quando relativa, não quando absoluta. Autonomia é reclamada, em cada aspecto do saber, pelo objecto e método, mas integrado na totalidade. Cada âmbito do saber tem uma dinâmica própria integrada num todo que lhe dá sentido – é este um aspecto de fidelidade ao real.

Para o nosso autor⁶³, a empresa intelectual da nossa época consiste definitivamente em recuperar formas de unidade do saber, não como regresso ao passado mas como uma nova forma de unidade crítica.

4. CARACTERÍSTICAS GERAIS DO SEU PENSAMENTO

Caracterizar o pensamento de Guardini é uma tarefa muito arriscada. O que se pretende aqui é somente traçar alguns vectores sistemáticos⁶⁴ – os fundamentais – que sirvam de origem adequada para nos aproximarmos com maior profundidade ao tema desta investigação.

4.1 *Verdade e realismo*

Guardini inscreve-se dentro da vetusta tradição cristã, onde se entrecem as correntes agostiniana e a tomista⁶⁵. O seu estilo de pensamento é marcadamente realista ocupando a verdade um lugar fulcral. Para o nosso autor, a consideração e busca humanas sobre a verdade, é a nota que o destaca do mero âmbito dos animais. É o homem o único animal capaz de se colocar na senda da indagação pelo ser, pela verdade, pela essência, pelo sentido –

⁶³ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 86.

⁶⁴ Cfr. JOSÉ MANUEL FIDALGO, *Conocer al hombre desde Dios – la centralidade de Cristo en la antropologia de Romano Guardini*, pp. 32-45.

⁶⁵ Cfr. TINA MANFERDINI, *Katholische Weltanschauung, religione e fede in Romano Guardini*, in (ed.) S. Zucal, *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, EDB, Bolonha 1988, p. 307.

estes interrogantes especificamente humanos⁶⁶ mostram-se basilares para toda a actividade científica no homem. É, pois, na consideração do carácter existencial do conhecimento do homem, que Guardini se focaliza: na actividade cognoscitiva está implicado necessariamente o *sujeito-que-conhece (conhecete)*⁶⁷. Ao conhecer o mundo conheço também o meu próprio ser; este encontro entre o sujeito e o objecto que configura essencialmente o conhecimento é o que constitui “o mundo”:

«Este encontro faz brotar o mundo. O «mundo» não é isso que está aí simplesmente, mas o que se origina em virtude do encontro cognoscitivo. Enquanto sou um ser espiritual, foi-me incumbido conhecer, e não encontro repouso até que não cumpro esse encargo. Contudo também a coisa mesma está feita de tal modo que aspira a ser conhecida; e só quando isso ocorre alcança o seu sentido último. O que se origina em virtude do encontro é «mundo», realidade conhecida por mim, trasladada ao espaço de uma consciência, apreendida na sensação, na imagem e no juízo, e expressa na linguagem»⁶⁸.

Esta correlação sujeito-objecto, denomina Guardini: «encontro». A sua doutrina sobre o encontro cognoscitivo tem um claro conteúdo ontológico-realista, excluindo pois, qualquer interpretação idealista ou subjectivista do seu pensamento⁶⁹. O pensamento humano configura-se como busca dessa essência e desse sentido que o mundo tem em si mesmo (e em que o sujeito está incluído) e que se capta no espaço criado pelo encontro cognoscitivo. Esse espaço cognoscitivo é mais que o mero *factum* físico da natureza:

«O homem, pelo contrário, enfrenta as coisas, observa e pergunta. Com ele revela-se um segundo espaço, além do próprio das coisas imediatas: abre-se-lhe o espaço próprio da pergunta e da resposta, da consciência e do sentido. Nele aparecem as mesmas coisas que na natureza, mas fazem-no de outra maneira. Tornam-se transparentes e deixam ver a essência. Abrem-se e manifestam o sentido. Aproximam-se ao espírito. Tornam-se habitáveis para este»⁷⁰.

O autor defende⁷¹ que o sentido da actividade cognoscitiva não reside no utilitarismo, antes é uma actividade desinteressada, em que a autenticidade da pergunta e da resposta reside precisamente na falta de interesse particular: é a dignidade própria da verdade. Naturalmente consideramos a verdade útil, porém não é essa a sua significação primária – aqui é enorme a

⁶⁶ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Cristianismo y Sociedad*, Sígueme, Salamanca 1982, pp. 178-179.

⁶⁷ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Cristianismo y Sociedad*, p. 179.

⁶⁸ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Cristianismo y Sociedad*, p. 179.

⁶⁹ Cfr. H-B GERL-FALKOVITZ, *Abbracciare com lo sguardo il mondo spirituale nella sua totalità. Il pensiero di Romano Guardini fra Teologia e filosofia*, pp. 229-256.

⁷⁰ ROMANO GUARDINI, *Cristianismo y Sociedad*, p. 224.

⁷¹ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Cristianismo y Sociedad*, pp. 224-225.

insistência de Guardini. A prioridade do *Logos* é essencial no homem. O olhar que busca a verdade sem reducionismos utilitaristas, a verdadeira atitude filosófica, é a única capaz de captar a essência e o sentido da realidade.

Guardini incide sobre uma outra característica do conhecimento humano: a sua vocação de totalidade, de universalidade. O ser humano está chamado a um saber de totalidade. Não se conforma com verdades parciais ou particulares, procura o todo da realidade, a verdade última e completa. A obra guardiniana é marcada por esse afã de totalidade: «Pela sua própria essência o conhecimento quer conhecer a totalidade do que há, e isso que há quer conhecê-lo totalmente»⁷².

Este desejo de totalidade supõe para o conhecimento, simultaneamente, a consciência do seu valor e da sua pequenez. Por um lado, a razão é consciente das suas próprias capacidades e, por outro lado, o mesmo afã de saber conduz a razão a uma atitude de humildade ao comprovar que o desconhecido sempre é mais do que o que se conhece⁷³. É pois fundamental para a razão a harmonia entre a confiança e a humildade da razão, entre o seu valor e o seu limite. Por isso «nos espíritos mais profundos aparece, sem dano, no meio do conhecimento científico, o sentimento da estranheza das coisas»⁷⁴.

4.2 *Pensamento existencial*⁷⁵

Desde logo, na introdução à sua obra *A existência do cristão*⁷⁶, Guardini procura precisar com exactidão o termo «existência», como o modo próprio e exclusivo de ser do homem. O conceito «existência» é uma característica que só encontra justeza referida ao homem, não aos restantes entes do mundo⁷⁷. O homem existe, mas as coisas «estão aí». O que distingue o homem do resto da realidade? A conexão essencial que se dá entre a liberdade e o

⁷² Cfr. ROMANO GUARDINI, *Cristianismo y Sociedad*, p. 225.

⁷³ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Cristianismo y Sociedad*, p. 225.

⁷⁴ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Cristianismo y Sociedad*, p. 226.

⁷⁵ É importante, para caracterizar correctamente o pensamento do autor, utilizar a expressão “pensamento existencial” e não “existencialismo”. Esta última expressão – em conexão com o pensamento de Kierkegaard – adquiriu uma significação que, sendo muito ampla, não é aplicável consensualmente ao pensamento de Guardini.

⁷⁶ ROMANO GUARDINI, *La existencia del Cristiano*, BAC, Madrid 1997. Obra póstuma publicada pela primeira vez em 1976 que reúne as últimas lições proferidas pelo autor na sua cátedra da Universidade de Munique.

⁷⁷ Cfr. ROMANO GUARDINI, *La existencia del Cristiano*, p. 6.

conhecimento humanos é condição *sine qua non* para esta conexão a condição peculiar do ser humano, enquanto constituído distanciado (distinto não separado) relativamente ao mundo⁷⁸.

Guardini afirma assim que o homem é o único ser livre, que refrange as cadeias da necessidade, de tal modo que é capaz de saber de si e, portanto, saber do mundo. Do mesmo modo, é o único capaz de dispor de si e do mundo. Conhecimento e liberdade são características do homem e pressupõem uma relação de proximidade e distanciamento⁷⁹ face à realidade e face a si mesmo, como ser que faz parte da realidade.

Considerando Guardini, a existência como o modo de ser próprio do homem, o pensamento desenvolvido segundo tal modo de ser é um pensamento existencial: «Existencial é o pensamento, a tomada de consciência de actos e a intuição de relações de sentido que permitem ao homem chegar a compreender-se a si mesmo, e à relação do mundo com ele e a sua com o mundo»⁸⁰.

Trata-se, segundo R. Guardini, de uma «atitude intelectual»⁸¹, um modo de pensar o mundo em que o próprio sujeito está implicado, na medida em que o conhecimento é essencialmente uma relação de sujeito-objecto. E com isto o nosso autor não mostra um cariz subjectivista, antes o contrário, pois é precisamente tomar com seriedade o objecto (tal como é) o que leva o sujeito ao compromisso:

«Pensamento existencial quer dizer que o sujeito cognoscente adquire clara consciência do sentido do objecto na medida em que o toma «a sério». E vice-versa, a afirmação que faz revela-lhe o seu sentido na medida em que a deixa entrar na sua vida e permite que determine a sua mentalidade, a sua conduta, a sua acção»⁸².

Guardini contrapõe o pensamento existencial ao pensamento essencialista. A existência é sempre algo concreto e real. O perigo do essencialismo é permanecer numa mera abstracção⁸³. O verdadeiro pensamento deverá ser mais vital, mais próximo da vida, da realidade. Procura-se o universal – todo o conhecimento científico é de totalidade – mas sem perder de vista o concreto, o particular. Assim, o autor realizou um esforço metodológico importante por clarificar como a intuição (que capta o singular) e o conceito (que universaliza) podem e devem articular-se conjuntamente.

⁷⁸ Cfr. ROMANO GUARDINI, *La existencia del Cristiano*, p. 7.

⁷⁹ Proximidade e afastamento são conceitos antropológicos permanentes na obra de Guardini.

⁸⁰ Cfr. ROMANO GUARDINI, *La existencia del Cristiano*, BAC, Madrid 1997, p. 8.

⁸¹ Cfr. ROMANO GUARDINI, *La existencia del Cristiano*, p. 9.

⁸² ROMANO GUARDINI, *La existencia del Cristiano*, p. 9.

⁸³ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 71.

A preocupação de Guardini é não perder a conexão com a realidade, que sempre se nos dá de modo singular e concreto. O racionalismo e idealismo modernos perderam a unidade do saber: unidade que se alcança quando conceito e intuição estão unidos⁸⁴. O abstraccionismo (racionalismo, idealismo) e o seu extremo contrário (o intuicionismo) são fenómenos próprios da modernidade⁸⁵. O pensamento existencial proposto por Guardini pretende unir intuição e conceito, concreção e totalidade, teoria e vida⁸⁶.

4.3 Fenomenologia

Seguindo a expressão de E. Husserl, a fenomenologia é antes de mais um método de conhecimento, um caminho para chegar «às coisas mesmas»⁸⁷. Este caminho até à verdade das coisas exige abandonar todos os elementos que distorçam a sua integridade em forma de prejuízos e condicionamentos. Prestando atenção à realidade tal como se manifesta, acolher o fenómeno tal como se apresenta à consciência.

A reflexão guardiniana tem uma clara influência fenomenológica, no entanto, impregnado de matizes e estilo próprios; afastando-se, no uso que faz do método fenomenológico, grandemente da original linha husserliana⁸⁸.

Aclaremos o conceito de fenómeno que Guardini usa no seu pensar:

«[...] diz-se antes de mais que aparece algo, que se faz visível e compreensível no seu sentido. Que aparece algo; ou seja, que o que se apresenta não é um fantasma, antes a evidenciação de algo como entidade. Que surge por si, e, portanto, é independente relativamente àquele que o vê. Todo o propósito de eliminar essa objectividade fracassa ante o manifesto imediato da consciência. [...] Assim o primeiro acto, o que sustém todos os posteriores abandonando-se cada vez mais, é um acto de olhar e ver. O meu olhar vê a essência, e concretamente, de tal

⁸⁴ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 46.

⁸⁵ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 74. O que não ocorre no pensamento antigo e medievo.

⁸⁶ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, pp. 189-190.

⁸⁷ “O movimento fenomenológico – fundado por Edmund Husserl a partir das suas *Investigações filosóficas* (1900) e cultivado brilhantemente por M. Scheler, A. Reinach, E. Stein, D. von Hildebrand, A. Pfänder, H. Conrad-Martius e outros – tem por tarefa precisar a essência dos fenómenos básicos da realidade: o agradecimento e o ressentimento, o amor e o ódio, a virtude e o vício, o chorar e o rir, a luz e a obscuridade, a cor...”. ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *La verdadera imagen de Romano Guardini*, pp. 42-43.

⁸⁸ Cfr. RENZO GAMERRO, *Romano Guardini, filosofo della religione*, pp. 12-15.

modo que esta dá testemunho de si mesma. A essência é evidente, salta à vista: olha, e esse seu olhar torna possível o meu, mais ainda, provoca-o»⁸⁹.

Neste texto, a possibilidade de uma redução empirista ou idealista da fenomenologia é superada pelo nosso autor⁹⁰, através da sua interpretação marcadamente realista, da correspondência entre objecto e acto de conhecimento.

A fenomenologia de Guardini tem um claro componente ontológico e realista, que se reflecte na sua explicação do encontro cognoscitivo entre o sujeito e a realidade. Neste encontro – sustém o autor – a prioridade é sempre da realidade que determina o meu conhecimento, de modo que a verdade e o sentido objectivo das coisas adquirem o carácter de tarefa e mandato para o sujeito⁹¹.

Este realismo fenomenológico de Guardini está marcado sobretudo por Max Scheler⁹². Guardini considera, seguindo o citado autor, que a fenomenologia rompe definitivamente com a filosofia kantiana, porquanto supõe uma atitude aberta ao ser. Este realismo guardiniano permite inserir o seu pensamento na continuidade com a filosofia perene⁹³.

4.4 A centralidade da pessoa

A pessoa ocupa um lugar fulcral na reflexão de R. Guardini⁹⁴. Decorrente da sua ideia de encontro, a fenomenologia guardiniana adquire uma índole personalista⁹⁵. Parece lógico que assim seja: se o ser da realidade (não a sua mera abstracção), como sustém, é um ser com sentido objectivo e que se abre à totalidade através do conhecimento; se o mundo não é uma realidade opaca, fechada sobre si mesma (um mero *factum* físico), mas acontece como

⁸⁹ ROMANO GUARDINI, *Religione e Rivelazione*, in (ed.) A. Aguti, *Opera Omnia*, Vol. II/2, Morcelliana, Brescia 2010, p. 150.

⁹⁰ Cfr. RENZO GAMERRO, *Romano Guardini, filosofo della religione*, pp. 13-14.

⁹¹ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Religion y revelación*, Guadarrama, Madrid 1960, p. 28.

⁹² Max Scheler, afastando-se do cepticismo de Husserl, abre a possibilidade de alcançar a realidade objectiva em si mesma e não como intencionalidade da consciência. Cfr. VIRGILIO RETANA ASCENCIO, *Experiencia de la finitud humana y apertura a la trascendencia en la filosofía de Romano Guardini*, p. 45, nota 99. A influência de Scheler pode ser intuída na autobiografia do autor, onde narra algumas das suas conversações e conselhos recebidos dele. Cfr. ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, Encuentro, Madrid 1992, pp. 56-57.

⁹³ «[a obra de Guardini] parece fazer realmente avançar a filosofia perene, sobre a qual se encaixa optimamente, para a compreensão do concreto» GUIDO SOMMAVILLA, *La filosofía di Romano Guardini*, p. 121.

⁹⁴ Cfr. ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente*, p. 187.

⁹⁵ «Tal fenomenologia é também personalista, quer porque a pessoa humana é o principal objecto de estudo e de análise, quer porque interpreta com categorias pessoais as relações homem-mundo-Deus». RENZO GAMERRO, *Romano Guardini, filosofo della religione*, p. 73.

encontro com o homem que conhece, a pessoa, como sujeito do dito encontro, resulta sendo o elemento central. Esta centralidade da pessoa, deve ser assumida em Guardini como ponto de partida para avaliar e entender toda a sua produção intelectual⁹⁶.

É um esforço notório, na totalidade da obra, dotar o termo pessoa de toda a sua riqueza semântica; tentando clarificar o conceito e purificá-lo da confusão e parcialidade com que tantas vezes surgiu nalgumas correntes do pensamento moderno⁹⁷. Considerando as várias dimensões do ser humano (físico, biológico, espiritual, pessoal), R. Guardini caracteriza a pessoa como auto-possessão, possessão de si mesmo que apresenta o homem pelo seu espírito. Ser pessoa consiste, substancialmente, neste facto. Da auto-possessão derivam as três notas essenciais da pessoa humana: interioridade, liberdade e dignidade. Estas categorias são estritamente pessoais e não pertencem nem se podem reduzir ao âmbito físico experimental ou biológico.

Para Guardini a pessoa diz relação aos demais e, essencialmente, em relação a Deus. Não podemos entender a pessoa como se tivesse origem em si mesma, desvinculada de qualquer referência a Deus. A pessoa real não se explica por si mesma, mas por referência a Deus. Por conseguinte, o pessoal abre-se essencialmente à esfera do religioso:

«Mais ainda, a interioridade e a dignidade – o mesmo que, por outro lado, a singularidade pessoal do número e da qualidade, e a consciência de si, a liberdade e a acção – só são possíveis em virtude de Deus, n'Ele e por referência a Ele. A auto-possessão pessoal não é autonomia. Só Deus tem autonomia. Ele é espírito absoluto e espírito que se pertence absolutamente, ou seja, espírito absolutamente pessoal. O homem é pessoa tão só porque Deus lhe outorga um espaço para o mistério do ser espiritual-corporal, dono de si. Que o eu seja pessoa, é um mistério, é algo incompreensível. Só pode sê-lo porque existe Deus.⁹⁸»

Neste ponto são notórias as influências recebidas por Guardini do personalismo, ainda que com estilo particular. Alguns autores afirmam uma influência de autores como M. Buber, F. Ebner, G. Marcel, E. Mounier⁹⁹, porém nunca obscurecendo a via própria do seu pensamento, que se foi entretecendo na senda dos autores clássicos, como é manifesto nas

⁹⁶ «Eu penso, por minha parte, que a significação de Guardini como filósofo só será devidamente valorizada quando se estudar com profundidade a intenção filosófica de largo alcance que late no Personalismo actual, pois isto permitirá descobrir a transcendência que encerra para o pensamento *a análise das categorias básicas da vida do espírito*, vida que, por se dar num nível de profundidade, se revela através do dinamismo desgarrado dos paradoxos e exige um estilo de pensar de alta tensão». ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente*, pp. 90-91.

⁹⁷ Expoente desta busca é a obra ROMANO GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría Cristiana del hombre*, Encuentro, Madrid 2000.

⁹⁸ ROMANO GUARDINI, *Cristianismo y sociedad*, p. 34 nota 8.

⁹⁹ Cfr. GASPARE MURA, GIORGIO PENZO (ed.), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX, tomo III*, Città Nuova, Roma 1995, pp. 16-17.

suas reflexões antropológicas (recordemos que grande parte da sua actividade académica foi dedicada à análise de textos de grandes figuras da história do pensamento como Sócrates, Santo Agostinho, Pascal, Dostoievski, etc). A título de exemplo¹⁰⁰, uma fonte das suas ideias podemos encontrá-la em Blaise Pascal de onde recebe fundamentalmente a doutrina dos estratos da existência humana e a sua crítica ao racionalismo, na interpretação socrático-platónica da alma, à qual se junta a decisiva marca do pensamento do Doutor da Graça, Guardini recebe inspiração principal para os conceitos de liberdade e interioridade.

4.5 *Cristocentrismo e revelação*

A revelação e a fé são, segundo o nosso autor, elementos decisivos para o conhecimento humano. A revelação e a fé, o encontro com Deus em Cristo, abrem a porta a um conhecimento mais elevado do próprio homem e do mundo.

Segundo Guardini o racionalismo moderno pretendeu construir um «conhecimento puro», autónomo, desligado de toda a referência sobrenatural, quando não em franca oposição a ela. O pensamento moderno, no afã de encontrar uma autonomia absoluta face aos «pressupostos cristãos» introduziu outros pressupostos novos (falsos), que nada mais fazem que distorcer o conhecimento da realidade:

«[...] o que o homem moderno entende por «mundo» representa um malentendido. O que o homem moderno chama «natureza» é algo que não existe. O mundo não é natureza. Não é algo que se encontra simplesmente aí, e dentro do qual esteja integrado o homem. Não é algo último, mais além do qual e por cima do qual não se torne possível fazer perguntas. O mundo não é «natural», antes é uma “obra”»¹⁰¹.

Perdendo-se a referência a Deus, perde-se a essência e o sentido da realidade. Guardini observa como o sentido ontológico da verdade, a correlação entre realidade e conhecimento, depende em última instância de admitir que a realidade está criada por Deus. Sem essa referência a Deus o mundo torna-se opaco, nega-se a verdade e, finalmente, nega-se o ser. Isto é o que está sob o conceito moderno de natureza:

¹⁰⁰ Cfr. ANDRÉS GARCÍA-SOTOCA, *Elementos de la antropología de Romano Guardini a la luz de su obra hermenéutica*, pp. 162-166, 170-172.

¹⁰¹ ROMANO GUARDINI, *Cristianismo y sociedad*, p. 227.

«O mundo nunca foi algo obscuro pela sua própria essência. Nunca foi algo fechado. É, em todo o seu ser, situado na luz; na verdade em que Deus o conhece. A esfera do ser é, por outro lado, uma esfera de verdade, uma esfera de luz, uma esfera de sentido»¹⁰².

Partindo deste realismo, o nosso autor¹⁰³, assume a sua tarefa intelectual como um colocar a revelação (e a Cristo como plenitude da revelação) no lugar que lhe corresponde, a saber: no centro da realidade e do pensamento. Nisto consiste o lastro de toda a sua produção: tomar em pleno a revelação e pensar o mundo a partir dela, pensar o homem e a realidade desde Cristo real e vivo, “olhar com os olhos de Cristo”. Este é o *crisocentrismo* tal como entende Guardini: tomada consciência do crente da realidade de Deus em Cristo.

Guardini não deixa de alertar para o risco, inerente ao pensamento cristão, de distorcer a verdadeira imagem de Cristo¹⁰⁴; quando introduzimos elementos que Lhe não pertencem, juízos particulares, históricos, culturais, enfim, pressupostos humanos subjectivos que não formam parte da verdade do Deus-homem e que obscurecem a sua realidade e a sua presença.

O nosso autor sustenta que o «problema de Cristo» é o problema dos pressupostos com que nos aproximamos d’Ele¹⁰⁵. Se somente aceitamos como pressupostos as medidas humanas, se só é possível o que está ao alcance do homem, poder-se-iam elaborar um sem número de especulações, teorias, análises linguísticas, psicológicas e sociológicas, críticas, distinções entre o Jesus histórico e o Cristo da Fé, etc., porém ao término ter-se-ia perdido o Cristo real¹⁰⁶.

O único pressuposto válido para se acercar da verdade de Cristo é a Fé. A única norma para aceder a Ele é Ele mesmo:

«O Cristo autêntico é Ele que contempla uma fé genuína. Não há outro Cristo. A Fé está intrinsecamente ordenada a Cristo, como a vista o está para a percepção da cor, e o ouvido às diversas tonalidades. [...] Para entender a Cristo, não há normas que tenham valor. A verdadeira norma é Ele mesmo. Com respeito a Ele,

¹⁰² ROMANO GUARDINI, *Cristianismo y sociedad*, p. 229.

¹⁰³ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El Señor. Meditaciones sobre la persona e la vida de Jesucristo*, Cristiandad, Madrid 2005, p. 251.

¹⁰⁴ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El Señor. Meditaciones sobre la persona e la vida de Jesucristo*, p. 679.

¹⁰⁵ «O propriamente cristão não pode deduzir-se de pressupostos terrenos, nem pode determinar-se por meio de categorias naturais, porque deste modo se anula o essencial n’Ele». ROMANO GUARDINI, *A essencia do cristianismo*, Cristiandad, Madrid 1965, p.19.

¹⁰⁶ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El Señor. Meditaciones sobre la persona e la vida de Jesucristo*, p. 679.

a ideia de homem, ou a das possibilidades humanas, não entram em consideração»¹⁰⁷.

É na Igreja e na fidelidade ao Dogma, que Guardini encontra a única forma objectiva de libertar o homem dos seus próprios pré-juízos, ajudando-o a manter a objectividade e a pureza no seu olhar. Só na Igreja o homem se pode encontrar com o Cristo real; fora dela cada um acaba por inventar a sua própria imagem de Cristo. A pertença à Igreja Católica é vivida por Guardini como consciência de liberdade e superioridade. A realidade de Cristo no centro da existência, só é possível no seio da Igreja.

Ao tempo de R. Guardini, na primeira metade do sec. XX, o contexto teológico geral vem marcado pela polémica em torno do modernismo¹⁰⁸. Podemos sintetizar o contexto em alguns pontos:

1. Guardini opõe-se, decididamente e em aberta polémica, à tradição exegética racional-liberal e ao reducionismo que pretende realizar uma aproximação ao mistério de Jesus Cristo por vias meramente parciais (históricas, sociológicas, etc.)¹⁰⁹. Pode-se observar na «cristologia contemplativa» do nosso autor, uma continuidade com a obra e o pensamento do professor de Tubinga Karl Adam ou do jesuíta Erich Przywara. Alguns autores também referem a ulterior influência em Guardini de autores como J.A. Möhler e J. H. Newman¹¹⁰.
2. No contexto da crise modernista e na recusa radical do racionalismo protestante liberal (Wilhelm Herrmann), Guardini valoriza a absoluta transcendência e novidade de Deus assim como a centralidade da figura de Cristo. Neste ponto a teologia do nosso autor parece aproximar-se da de Karl Barth, porém aparta-se frontalmente deste quando vê na experiência da finitude humana um caminho que vai até à transcendência. Guardini afirma sem equívocos a *analogia entis* e nisto se distancia plenamente da teologia dialéctica¹¹¹.
3. Partilha com Karl Rahner a decisiva importância da antropologia. Mas, para Guardini, o caminho correcto cursa uma direcção que vai desde Deus até ao

¹⁰⁷ ROMANO GUARDINI, *El Señor. Meditaciones sobre la persona e la vida de Jesucristo*, p. 680.

¹⁰⁸ Guardini foi aluno e amigo do professor de Teologia Dogmática Wilhelm Kock, um dos principais defensores das posturas modernistas em Tubinga, porém distanciou-se das suas posturas doutrinárias. Koch foi suspenso do ensino católico. Cfr. ELIO GUERRIERO (ed.), *Romano Guardini e la teologia del Novecento*, p. 14.

¹⁰⁹ Cfr. BAPTISTA MODIN, *Storia della Teologia – v.4*, Edizioni Studio Domenicano, Bolonha 1997, pp. 446-462.

¹¹⁰ Cfr. ELIO GUERRIERO (ed.), *Romano Guardini e la teologia del Novecento*, pp.12-14.

¹¹¹ Cfr. ELIO GUERRIERO (ed.), *Romano Guardini e la teologia del Novecento*, p.20.

homem, e não nasce do homem até Deus. Não há em Guardini um giro antropológico no sentido de Rahner¹¹². Trata-se de uma antropologia cristocêntrica na qual se sublinha a absoluta novidade de Cristo, a partir da qual nasce a verdadeira luz sobre o homem e a condição humana¹¹³.

4. Guardini frequenta a abadia beneditina de Maria Laach, um dos principais centros de renovação da vida monástica e da Liturgia na Alemanha. Aqui estabelece contacto com O. Casel, K. Mohlberg e o abade I. Herwegen¹¹⁴. O seu contacto com o movimento litúrgico deixará uma profunda marca na obra guardiniana, que sempre sublinhou a importância da Liturgia. A centralidade da Liturgia será na sua obra uma manifestação privilegiada da centralidade de Cristo na vida do cristão¹¹⁵.
5. Guardini partilha e integra a seu modo a polémica entre a teologia científica e a teologia kerigmática (Joseph A. Jungmann)¹¹⁶. Sustenta a este respeito que a pregação está precisamente na mesma verdade exposta: a verdade tem um valor directamente prático para a vida cristã sem necessidade de buscar o efeito imediato¹¹⁷. Neste sentido Guardini sempre tece como objectivo a integração da especulação e oração, teologia especulativa e pastoral¹¹⁸.

É difícil avaliar a importância do nosso autor. Não obstante um certo abandono da sua obra na década de setenta, o reconhecimento da sua influência intelectual, filosófica, e especialmente teológica é unânime. Em torno do seu pensamento formou-se um círculo de filósofos: H-E. Hengstenberg, M. Müller, H. Krings, e ainda J. Pieper que tendo sido seu aluno, reconhece a orientação fundamental do seu pensamento a recebeu do nosso autor. Segundo E. Guerriero, H. U. Balthasar, que foi seu aluno e amigo pessoal, é «o mais convicto continuador de Guardini no Novecento»¹¹⁹. Também a obra de M. Schmaus e outros teólogos contemporâneos está profundamente marcada pelo nosso autor¹²⁰. Para muitos autores,

¹¹² Cfr. JOSÉ LUIS ILLANES, JOSEP IGNASI SARANYANA, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 2002, pp. 359-362.

¹¹³ Cfr. ELIO GUERRIERO (ed.), *Romano Guardini e la teologia del Novecento*, p.16.

¹¹⁴ Cfr. ELIO GUERRIERO (ed.), *Romano Guardini e la teologia del Novecento*, p.14.

¹¹⁵ Cfr. SILVANO MAGGIANI, *Romano Guardini, protagonista do movimento litúrgico*, pp.131-160.

¹¹⁶ Cfr. JOSÉ LUIS ILLANES, JOSEP IGNASI SARANYANA, *Historia de la Teología*, p. 354.

¹¹⁷ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, Encuentro, Madrid 1992, p. 161.

¹¹⁸ Alguns autores assinalam que esse modo orgânico e integrador foi recolhido directamente de S. Boaventura, com quem Guardini entrou em estreito contacto através dos seus trabalhos de investigação para aceder à docência universitária. Cfr. ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Romano Guardini, maestro de vida*, p.35.

¹¹⁹ ELIO GUERRIERO (ed.), *Romano Guardini e la teologia del Novecento*, p.21.

¹²⁰ Cfr. ANDRÉS GARCÍA-SOTOCÁ, *Elementos de la antropología de Romano Guardini a la luz de su obra hermenéutica*, pp. 32-33.

Guardini é um dos teólogos mais influentes no Concílio Vaticano II e no magistério de João Paulo II¹²¹; assim como é descrito como relevante na obra teológica de Joseph Ratzinger¹²².

¹²¹ E. Guerriero chega a escrever que a afirmação do Vaticano II (SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, «Const. past. de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes, 41», *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966) 1059), sobre a ajuda que a Igreja pode dar a todo o homem, encontra em Guardini a sua fonte. Cfr. ELIO GUERRIERO (ed.), *Romano Guardini e la teologia del Novecento*, p.18. Sobre o seu influxo no magistério do Beato João Paulo II, podemos referir o capítulo II: «La cultura, l'uomo, il potere. Continuità del pensiero di Guardini nel magistero di Giovanni Paolo II» da obra de Luigi Negri que citamos: cfr. LUIGI NEGRI, *L'antropologia di Romano Guardini*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 49-59.

¹²² Cfr. SILVANO ZUCAL, «Ratzinger e Guardini, un incontro decisivo», in *Vita e Pensiero*, 4 (2008) 79-88. Cfr. BRUNO FORTE, «Guardini, profeta del 900», in *Avvenire*, Milão (30.IX.2008) 29. Esta influência é atestada claramente pelo próprio JOSEPH RATZINGER na sua conhecida obra *Lo spirito della Liturgia – un'introduzione*, in (ed.) E. Caruana, P. Azzaro, *Opera Omnia – Teologia della Liturgia*, LEV, Cidade do Vaticano 2010, pp. 23-217; e também em JOSEPH RATZINGER, *Jesus de Nazaré*, A esfera dos livros, Lisboa 2007.

CAPÍTULO II

A teoria do contraste e a Weltanschauung

Duas marcas incontornáveis na obra de R. Guardini são as chaves gnoseológicas e metodológicas do seu pensamento que, dada a sua relevância, iremos abordar, ainda que brevemente, neste capítulo: a *Teoria do contraste ou da Oposição polar (Gegensatzlehre ou Gegensatz-Theorie)* e a doutrina da *Mundividência cristã ou católica*¹²³ (*christliche ou katholische Weltanschauung*).

1. A TEORIA DO CONTRASTE

A teoria do contraste foi explanada, pelo próprio Guardini, no livro *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten (O contraste. Ensaio de uma filosofia do vivente concreto)*¹²⁴. Esta obra, sobre a oposição polar foi escrita na sua juventude (inverno de 1905), junto do seu amigo Karl Neundörfer a quem a dedica, e publicada pela primeira vez em 1925. Neste seu livro, considerado o de estilo mais académico, o objectivo basilar é o de asseverar, no homem contemporâneo, a decisão de se abrir a formas de pensamento integrais¹²⁵, apartadas dos reducionismos unilaterais¹²⁶ que pulularam ao longo da modernidade: racionalismo e irracionalismo, biologismo e psicologismo, materialismo e espiritualismo, etc. Este livro, segundo R. Guardini, «marca o ritmo de todo o seu labor intelectual, comprometido no empenho nada fácil de *orientar “a vida espiritual” do homem contemporâneo pelas vias do equilíbrio e integralidade que foram abandonadas no umbral*

¹²³ Serão utilizados indiferenciadamente estes termos.

¹²⁴ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 63.

¹²⁵ Cfr. ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *La verdadera imagen de Romano Guardini*, p. 173.

¹²⁶ Cfr. ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Estudio introductorio – Los “contrastes” y su significacion en la vida humana*, p. 12; Confirma este novo estilo de pensamento o físico C. FR. VON WEIZSÄCKER «Filósofos de profissão consideraram a obra de Guardini como uma contribuição científica pobre. Mas, se olharmos bem, quanta falta nos fazem mentes que sigam uma orientação firme que percorra os anseios e a liberdade de uma época!» ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Estudio introductorio – Los “contrastes” y su significacion en la vida humana*, p. 12.

da Idade Moderna devido ao afã de certeza e eficácias próprias do conhecimento científico»¹²⁷.

M. Lluch¹²⁸ afirma que Guardini criou um sistema filosófico que, sem ser novo, tem o seu cunho pessoal e constitui um sistema exacto e coerente do qual faz depender toda a obra posteriormente desenvolvida. Em todo o seu trabalho intelectual pretende uma visão unitária e total da existência cristã (*Weltanschauung*) – num “*ethos* de fidelidade ao conjunto do ser”¹²⁹ – refletindo todos os problemas filosóficos fundamentais segundo a sua *teoria da oposição polar*.

A teoria dos contrastes ou da oposição polar é um método especulativo; deseja ser uma forma de fenomenologia enraizada no real/na realidade como em solo materno, no plano do vivente-concreto¹³⁰. A oposição (alma-corpo; sujeito-objecto; tempo-eternidade; imanente-transcendente; etc.) é, sem dúvida, um dos principais problemas da filosofia desde a sua origem e a busca da sua superação constituiu um elemento motriz na história do pensamento. Vendo a realidade sob a lei dos contrastes¹³¹, Guardini dá prossecução a essa antiga tradição, forjada desde o pensamento filosófico mais antigo de inspiração platónica, até ao idealismo absoluto, em Hegel (de cuja dialéctica procurará distanciar-se). O afastamento que Guardini toma face ao *romanticismo* alemão e à dialéctica hegeliana, funda-se na sua não aceitação do pólo negativo como elemento contraposto na totalidade da vida e da natureza. Contraposição ou dualismo negativo é uma exclusão de opostos que lutam entre si (bem ou mal, afirmação ou negação, etc...); porém, para o nosso autor, não são estes os pólos ou contrastes.¹³²

Esta teoria é uma tenta desfazer o nó górdio da gnoseologia, procurando responder à dificuldade com que o conhecimento humano se depara ante a o desejo de captar adequadamente o “vivente-concreto”¹³³. A compreensão do que se disse requer, porém, um esclarecimento sobre a noção de “vivente-concreto” em Guardini:

¹²⁷ ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *La verdadera imagen de Romano Guardini*, p. 173 (itálicos do autor).

¹²⁸ Cfr. MIGUEL LLUCH BAIXAULI, «La "katholische Weltanschauung" de Romano Guardini», in *Scripta theologica*, 30 (1998) 630.

¹²⁹ ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Estudio introductorio – Los “contrastos” y su significacion en la vida humana*, p. 12.

¹³⁰ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p. 208.

¹³¹ Cfr. H-B GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini, La vita e l'opera*, p.291. A teoria polar de R. Guardini distingue-se de Kierkegaard, Goethe, Adam Henrich Müller, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Dilthey, Scheler, Martin Buber e Karl Barth. Segundo Gerl é clara a influência de Müller. Em 1804 havia publicado um livro intitulado “A doutrina da oposição”, onde tentava superar, a partir da ideia da polaridade, a dicotomia kantiana entre sujeito que conhece e objecto – em si não cognoscível.

¹³² Cfr. ANDRÉS GARCÍA-SOTOCA, *Elementos de la antropología de Romano Guardini a la luz de su obra hermenéutica*, p. 35 e nota 69.

¹³³ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p. 68.

Logo na abertura da obra *O contraste*, Guardini expõe o que entende por vivente-concreto numa perspectiva marcadamente fenomenológica. Partindo da experiência que temos de nós mesmos, interiormente, apresenta o vivente concreto como «uma forma (Gestalt) corpórea, membros e órgãos, estruturas e ordens psíquicas; encontramos processos de tipo interno ou externo, impulsos, actos, mudanças de estado. Tudo o que aí há ou acontece vemos-lo como uma unidade»¹³⁴. Poderíamos dizer que se trata de uma unidade psicossomática de processos internos e externos.

«Todo o particular aparece integrado na unidade: o todo é constituído de dentro para fora sobre a base de um plano ordenador. [...]» Em que o eu não é somente o centro mas também a origem desses processos, em que o eu se percebe como sendo uma construção fechada mas também como unidade dinâmica de acção autónoma. Eu não me sinto como um ser fragmentado, mas como um todo estruturado do interior ao exterior; não como um acontecer carente de sentido próprio, mas antes como uma linha de devir específica; não como um monte casual de propriedades, mas como uma forma (Gestalt) dotada de essência própria. Tudo isto significa que me sinto como algo concreto. E esta realidade concreta está em si; do exterior ao interior, do interior ao exterior; constitui-se a si mesma e actua a partir de um centro originário próprio. Isto significa que é vivente»¹³⁵.

O vivente concreto caracteriza-se pela unidade de elementos configurados em relação a um sentido-finalidade, como partes de um todo em unidade dinâmica, partindo as operações de um centro originário onde são organizadas do interior ao exterior e vice-versa. Em alguns passos¹³⁶, R. Guardini sustenta a possibilidade de que esta unidade do vivente-concreto se possa aplicar a todo o fenómeno vital, a toda a realidade, embora, noutras passagens ao longo do seu livro, fale da sua aplicabilidade fundamentalmente à vida humana: «Além disso, não se trate aqui de vitalidade em geral, mas da vida que sou em mim e vejo operante nos meus semelhantes. Trata-se, da vida humana; mais exactamente, do homem vivente»¹³⁷.

Guardini considera o homem como vivente-concreto/o homem real-existente, ou seja, uma unidade de elementos e operações que se dá em totalidade num contexto real de relações¹³⁸ de justaposição, subordinação e superioridade e ainda a «relação de profundidade». Relações que se não podem considerar separadamente, pois não existem desse

¹³⁴ ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p. 67.

¹³⁵ ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p. 68.

¹³⁶ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p. 170.

¹³⁷ ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p. 170.

¹³⁸ ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p. 67.

modo. Do mesmo modo que não podem ser consideradas¹³⁹ como mera ordenação (que sendo indispensável não se esgota nela) e/ou justaposição como se tratasse de uma máquina que se orienta num só sentido. Estas só existem real e efectivamente na sua radical e singular concreção na unidade indissociável que formam: homem concreto, não abstracto, significante do indivíduo inserido na totalidade real. «E esta unidade concreta está em si; do interior ao exterior, do exterior ao interior; que se constitui a si mesma e actua a partir de um centro originário próprio. Isto significa que é vivente»¹⁴⁰, por conseguinte, devemos perceber que o homem vivo é sempre um indivíduo que actua de modo unitário desde um centro. Não se pode considerar de modo reducionista, tomando somente um dos elementos constitutivos, destacado da unidade e totalidade-vital *em que é*. Conhecer o homem real, exige considerá-lo, sem abstraccionismos, na sua unidade vivente-concreta, e sem redutoramente o considerar mero caso de um conceito universal –«O individual está relacionado com o universal, mas significa algo mais que este mero universal; é algo mais que um “caso” do mesmo»¹⁴¹.

O nosso autor, na sua busca gnoseológica, quer encontrar um modo de conhecer o ser humano, que não abdique da existência real do seu objecto, mas que assuma a essência do seu existir na sua existência concreta, onde se faz visível e compreensível no seu sentido. R. Guardini deseja um método capaz de captar o homem na sua totalidade e singularidade, na sua existência real viva e concreta.

A riqueza de conteúdo do concreto-vivente não pode ser definida nem encerrada em conceitos puros, mas somente captada cognoscitivamente mediante a mútua relação¹⁴² entre conceito e intuição. R. Guardini, constata que a realidade é uma tecedura complexa em que figuram aspectos, elementos e dimensões que por um lado são excluentes e por outro manifestam uma estreita relação mútua. Assim, a estrutura do conhecimento humano deve responder a este modo contrastado da realidade. Esta resposta passa, como já vimos, pelo assumir dos contrastes, na medida em que são eles que conduzem ao conhecimento do vivente-concreto. Na teoria do contraste, o vivente é percebido como uma trama de pares de contrastes que se implicam mutuamente de modo essencial, sem que se possam reduzir um a outro. Antes falávamos de conceito e intuição, agora percebem-se como duas ideias polares de um par de contrastes. Sendo que nem a intuição se pode reduzir ao conceito nem vive-versa.

¹³⁹ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p. 68.

¹⁴⁰ ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p. 68.

¹⁴¹ ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p. 69.

¹⁴² «Poderia, pois, muito bem ser que, vistos essencialmente, conceito e intuição estivessem numa profunda relação mútua, de modo que o dilema “ou um ou outro”, de onde nasce a aporia fundamental do problema do conhecimento, não se torne insuperável» ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p. 74.

Implicam-se, exigem-se mutuamente. Já que, para conhecer, não se pode excisar os diversos aspectos que integram o real, mas olhar o conjunto¹⁴³, como um todo unitário e orgânico.

R. Guardini expõe a importância dos contrastes do seguinte modo: sendo o concreto-vivente e, conseqüentemente, o conhecimento contrastados, a realidade é conhecida e compreendida por meio desses mesmos contrastes¹⁴⁴. Assim, se unicamente se considerasse um dos elementos do contraste – não se considerando a relação de exclusão-dependência relativa ao seu contrapólo – este mesmo desapareceria; do mesmo modo que seria prejudicado o grau de conhecimento do vivente-concreto. Nos contrastes, Guardini depara-se com a possibilidade de fundamentar o que de modo intuitivo capta dos viventes e utiliza esta dinâmica dialéctica para se aproximar do objecto do seu estudo, partindo do superficial até ao mais profundo¹⁴⁵ num dinamismo centrípeto.

Surge-nos pertinente aclarar, que os contrastes são aspectos que R. Guardini descobre na realidade concreta, complexa e por vezes unitária; perpassada¹⁴⁶ pela presença de um elemento misterioso. Os contrastes são pois, realidades que o vivente-concreto manifesta quando se considera como uma identidade viva, que não se separa, apesar da tensão das suas partes. Se num primeiro momento, esta teoria nos poderá parecer uma forma dissimulada de empirismo, facilmente percebemos que não é assim, na medida em que R. Guardini penetra até aos planos mais profundos da intimidade do homem¹⁴⁷, até à raiz onde assenta o espírito, onde assenta a pessoa.

Os conceitos a que R. Guardini chega são fruto de uma elaboração que parte da experiência; partindo¹⁴⁸ desde os estratos mais superficiais da realidade alvo do estudo, para

¹⁴³ ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Estudio introductorio – Los “contrastos” y su significacion en la vida humana*, p.14.

¹⁴⁴ «O carácter supra-racional do vivente-concreto deve ser salvaguardado. Portanto, o acto específico de conhecimento que capta o concreto enquanto tal não pode ser uma mera conceptualização abstracta. Deve possuir uma viva concreção, plenitude, rotundidade. Não deve ser meramente formal ou estar orientado para o formal, como o pensamento conceptual; antes deve ser vivente-concreto na sua própria estrutura e orientar-se essencialmente para essa concreção» ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p. 71.

¹⁴⁵ Pode-se falar de dialéctica já que, como afirma Winfried Böhm, se trata de uma dialéctica do ser e não de uma dialéctica do devir em sentido hegeliano, na medida em que nesta última, os contrastes – tese e antítese – pela negação da negação chegam à síntese. O que não acontece no método guardiniano. Cfr. WINFRIED BÖHM, *Cosa rimane di Romano Guardini*, in (ed.) E. Berti, *Romano Guardini e la visione Cristiana del mondo*, Libreria Editrice Gregoriana, Padova 1989, p.133.

¹⁴⁶ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Las etapas de la vida*, Ediciones Palabra, Madrid 2006, p. 135-136.

¹⁴⁷ «O vivente-concreto opõe-se à mera existência por via de justaposição, sem profundidade e intimidade. Concreção alude aqui a intimidade. Por isso insiste Guardini que o Homem não é um monte de propriedades ou encruzilhada de aconteceres, mas um ser dotado de personalidade, princípio autónomo de acção» ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Estudio introductorio – Los “contrastos” y su significacion en la vida humana*, p.15.

¹⁴⁸ «O que é aquilo que encontramos na experiência? Cores, contornos acessíveis ao tacto, gosto, odores. Definitivamente, qualidades, algo totalmente irreduzível. Encontramos quantidades: medidas de extensão, força, peso, movimento. Encontramos formas, figuras (*Gestalten*). Mas, com isto ele, a realidade experimentável não

os estratos mais interiores e profundos. Partindo do fenómeno, Guardini aplica este esquema para identificar as relações de contraste. Relações onde os dois elementos que se excluem (não sendo contraditórios¹⁴⁹) e se implicam mutuamente e de modo essencial, já que continuam unidos nos viventes. Não obstante, os pólos dos contrastes serem tão diversos, encontram a sua unidade ao realizar-se no vivente-concreto. Ou seja, se considerarmos os contrastes de forma abstracta como conceitos puros, será evidente a sua peremptória exclusão, no entanto, considerados num homem particular, fazem delação do grau de unidade e da relação que estabelecem entre si.

Acto e estrutura são elementos que, segundo o nosso autor, estão em contraste, excluem-se reciprocamente mas acontecem ligados, ou seja, reclamam-se mutuamente. Este é o contraste mais simples que o nosso autor identifica. Vejamos, experimento a minha vida como acto, actividade, movimento e mudança, mas também percebo a inexistência em mim de acto puro. Assim, percebo-me também como estrutura, ordenação, partes, elementos... estamos pois imersos num contraste.

Encontramo-lo o contraste assim descrito por R. Guardini:

“Esta relação especial, em que dois elementos se excluem um ao outro e permanecem, não obstante, vinculados e, inclusivamente – como veremos mais tarde –, se pressupõem mutuamente; esta relação que se dá entre os diferentes tipos de determinações – quantitativas, qualitativas e formais (*gestaltmässigen*) – chamo-a *contraste* (*Gegensatz*).”¹⁵⁰

“Não se trata, portanto, de uma «síntese» de dois elementos num terceiro. Nem de um conjunto cujos pólos representam «partes». Nem muito menos se trata de uma mistura tendendo a alcançar alguma forma de equilíbrio. Estamos, em vez disso, ante uma relação originária, totalmente singular: *um profenómeno*. Cada

está ainda bem vista e expressada: não captamos ‘cores’, mas coisas coloridas; mais exactamente: percebemos esta folha, com a sua determinada cor verde; não captamos formas de sabor, mas este fruto, com o seu característico sabor de fruta do Sul. Agora surge a seguinte pergunta: Quando captamos, por exemplo, a forma (*Gestalt*) de um corpo, oferece-nos tão só o facto desta forma determinada ou há algo mais, que não é dado simplesmente unido à forma, mas antes aparece inseparavelmente unido ao mesmo, assim como não nos contentamos com a determinação conceptual abstracta da forma, antes pensamos na sua forma concreta? Isto levar-nos-ia a colocar a seguinte pergunta: Quando um corpo é redondo, de que modo o é?» ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p.76-77.

¹⁴⁹ Este é um erro de base já assinalado por R. Guardini «[...] observo que estas especulações fracassam frequentemente no ponto decisivo e confundem «contraste» e «contradição». Com o qual se precipitam numa falta de claridade que encerra consequências não só intelectuais, mas também profundamente antropológicas» ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p.76. Os conceitos contraditórios excluem-se de modo absoluto, mas doutro modo os conceitos contrastados fazem-no de modo relativo, já que se implicam de um modo recíproco no vivente.

¹⁵⁰ ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p. 79.

pólo do contraste não pode ser deduzido do outro, nem ser encontrado a partir do outro.”¹⁵¹

“Ambas as partes do contraste são essencialmente autónomas, e entre elas medeia uma fronteira real e qualitativa. Partindo somente de uma pode chegar-se à outra mediante um acto específico, um trânsito qualitativo. Mas as duas partes acontecem sempre a par; uma é só possível e pensável juntamente com a outra. Nisto consiste o contraste: que dois elementos, cada um dos quais está em si irredutivelmente, indedutivelmente e inconfundivelmente, encontram-se, contudo, indissoluvelmente ligados entre si, e não podem ser pensados senão cada um ligado ao outro e em virtude dele.”¹⁵²

Todos os contrastes são, podemos dizê-lo, experiências da nossa própria vida real-concreta na sua ambiguidade, na sua índole paradoxal de oposição permanente. Ao analisar a experiência humana em geral, R. Guardini, procura uma lógica intrínseca, os princípios que a fazem inteligível. Após longa reflexão e experimentação foi aclarando um determinado número de contrastes¹⁵³, aos quais se remete toda a experiência humana. Vejamos num sistema, tal como exposto¹⁵⁴ pelo autor:

1. acto – estrutura
2. plenitude – forma
3. singularidade – totalidade
4. produção – disposição
5. originalidade – regra
6. imanência – transcendência
7. semelhança – diferenciação
8. conexão – divisão.¹⁵⁵

Com os contrastes pretende o nosso autor esclarecer a condição humana. Pois

¹⁵¹ ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, pp. 89-90.

¹⁵² ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 90.

¹⁵³ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 80.

¹⁵⁴ ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 134.

¹⁵⁵ Os oito contrastes últimos/universais aos quais se podem remeter todos os fenómenos contrastados que aparecem na vida humana (e que cada um pode auto-experimentar) Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 75. Cada um dos contrastes tem um elemento de tipo intuitivo-vital da experiência humana (coluna da esquerda) e outro de tipo formal-racional abstracto conceptual (coluna da direita).

«todo o âmbito da vida humana, parece estar dominado pelo contraste. Em todos os seus conteúdos isto pode ser, aparentemente, mostrado. Provavelmente, não só aqui; provavelmente subjaz este facto em todo o vivente, talvez em todo o concreto em geral. Mas limito-me expressamente ao âmbito do humano, daquele que se me oferece quando dirijo o olhar para mim mesmo»¹⁵⁶.

A polaridade, que brota dos contrastes, é uma das primeiras estruturas da vida, já que apresenta âmbitos distintos mas relacionados. Por conseguinte, não se pode esgotar o sentido da vida em expressões simples mas é necessário a dialéctica do contraste. É necessário estudar o homem holisticamente e não centrar-se numa parte sem considerar organicamente cada elemento na sua inter-correlação com os demais.

«Toda a forma de vida humana, vista no seu conjunto ou em particular, pode ser o que se quiser no seu conteúdo qualitativo ou na sua função peculiar; pelo facto de ser vivente, está estruturada de modo contrastado. A contrasteidade pertence às características fundamentais da vida humana. Quer se trate de manifestações anatómico-fisiológicas como emocionais, intelectuais ou volitivas, individuais ou comunitárias, a contrasteidade é um modo de se manifestar, é uma forma estrutural, uma estrutura operativa da vida»¹⁵⁷

O homem, encontrando-se também ele na tensão dialéctica própria de todo o concreto-vivente, distingue-se dos demais pelo acesso à liberdade, podendo suscitar e orientar uma dialéctica pessoal e ainda, podendo fazer referência a quem é origem do seu ser e fundamento da estrutura que possui e da dialéctica pessoal que realiza – o humano-concreto pode por isso gerir esse equilíbrio dinâmico¹⁵⁸, desde o seu núcleo mais profundo do seu eu (a pessoa), entre os pólos contrastados, já que se autopossui. A vida realiza-se num fluxo constante entre os pólos, no movimento entre os elementos do contraste. A morte supõe deter-se num equilíbrio estável entre os extremos, ou alcançar plenamente um deles com a conseguinte anulação do outro. «Deste modo, a morte espreita a vida desde os dois pontos limite a que pode conduzir a prevalência de cada uma das partes do contraste; e coloca-se como possibilidade no meio dela, como equilíbrio constante de ambas as partes contrastadas. [...] Pertence à essência da vida estar entre duas zonas de perigo e levar no seu seio o perigo de morte»¹⁵⁹.

Dos oito contrastes que elenca Guardini, se nos centrarmos nos referentes a aspectos gnoseológicos obtém-se unicamente o contraste intuição-conceito. Mas é possível criar outro

¹⁵⁶ ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p. 80.

¹⁵⁷ ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p. 80.

¹⁵⁸ ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, pp. 84, 87.

¹⁵⁹ ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, pp. 180-181.

critério entre os contrastes entitativos. Com efeito Guardini distingue os contrastes entitativos dos contrastes transcendentais. Para os primeiros seis, ditos categoriais, usa um conceito de categoria aproximado ao conceito clássico: «A sua significação é para mim semelhante à que a escolástica, com Aristóteles, atribuiu às “categorias” lógicas [...] Chamar-se-ão contrastes categoriais por representar os últimos graus gerais da contrasteidade [...] não reduzível a outros»¹⁶⁰. De igual modo, os contrastes transcendentais (os dois últimos), são os que fazem referência à contrasteidade, contrastes que surgem dos próprios contrastes.

Guardini, considerando o facto dos viventes estarem estruturados para o interior e para o exterior, de tal modo que delimitam os dois âmbitos (do experimentável e o da intimidade) distingue contrastes intra-empíricos (os três primeiros) e trans-empíricos (do quarto ao sexto). Os intraempíricos englobam o que é experimentável (corpórea e psiquicamente) e os transempíricos referem-se ao âmbito profundo em que se situa o centro interno do vivente e a sua manifestação exterior. «O âmbito do humano-experimentável oferece, contudo, uma estrutura tal que me obriga a colocá-lo em relação com o âmbito profundo não experimentável. Manifesta-se como algo “exterior” ao que corresponde algo “interior” [...] Só se trata de saber em que medida, desde o ponto de vista da contrasteidade, aponta o exterior a esse algo interior e está em relação com ele. Desta pergunta brota o segundo grupo de contrastes. Podem ser chamados *trans-empíricos*»¹⁶¹ surgidos da relação do âmbito do experimentável com o centro interior.

Vejamos em esquema a distribuição¹⁶² dos grandes grupos de contrastes conforme a delimitação acima exposta. Entre parêntesis figuram os fenómenos de dissolução dos contrastes pela preponderância quase absoluta de um dos elementos.

A) Aspecto entitativo

1) Contrastes categoriais

1a) Intraempíricos

(dinamismo) Acto – Estrutura (estatismo rígido)

(desordem) Plenitude de conteúdo – Forma (formalismo)

(elementarismo) Parte – Todo (totalitarismo)

1b) Transempíricos

(desorientação) Produção – Disposição (administração rígida)

(improvisação) Originalidade – Regra. Segurança (coaço)

¹⁶⁰ ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, pp. 81-82. Distante de qualquer interpretação formalista de tipo kantiano.

¹⁶¹ ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 81.

¹⁶² ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Estudio introductorio – Los “contrastos” y su significacion en la vida humana*, pp. 36-37.

(reclusão em si) Imanência – Transcendência (perda de si)

2) *Contrastes Transcendentais*

(monismo) Semelhança – Distinção (pluralismo)

(uniformidade) Unidade – Multiplicidade (atomismo)

B) Aspecto gnoseológico

(irracionalismo) Intuição – Conceito (racionalismo)

O autor, para captar a estrutura contrastada do ser humano, percebe a necessidade de um método gnoseológico igualmente contrastado. Assim, defende a tese metodológica, que conceito e intuição têm a relação própria do contraste (opostos mas não contraditórios); nem conceito nem intuição acontecem em estado puro reclamando-se reciprocamente. A intuição capta¹⁶³ os contrastes vitais e o conceito volta-se para os contrastes formais; absolutizar o primeiro é intuicionismo (irracionalismo) negando o conceito; absolutizar o segundo é racionalismo (abstracionismo) negando a intuição.

Somente se pode captar o homem no seu carácter existencial e pessoal, vivente-concreto, se conceito e intuição forem aplicados concomitantemente em tensão contrastada – o conhecimento tem que ir de um ao outro numa espécie de salto cognoscitivo¹⁶⁴, pelo que se necessita de um conceito com intuição ou uma intuição conceptualizada. A isto refere-se R. Guardini com a expressão «intuição concreta» (*Anschauung*)¹⁶⁵: um conhecimento em tensão/contraste entre intuição e conceito. A «intuição concreta» é pois um acto de visão que capta a realidade concreta apoiada e guiada pela claridade e a segurança do conceito:

«Deveria ser um processo conceptual formal e preciso, mas ligado a um acto correlativo de intuição. Haveria de ser, além disso, um acto de intuição, mas dirigido, mediante precisas linhas conceptuais, a um fim determinado logicamente. Um máximo de intuição, por conseguinte, configurado por um máximo de energia conceptual. A intuição obteria então um carácter distinto, justamente o de algo concreto. Designemo-la com o vocábulo *Anschauung* (Intuição concreta). Esta não seria uma série de sínteses de intuição e conhecimento conceptual – como nem é o concreto uma síntese dos contrastes –, mas o acto cognoscitivo vivente-concreto que se realiza no meio da máxima tensão que medeia entre ambos os pólos vitais».¹⁶⁶

¹⁶³ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, pp. 190-191.

¹⁶⁴ ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p. 94.

¹⁶⁵ R. Guardini descreve detalhadamente o processo de elaboração da *Anschauung*, através da qual se capta validamente a realidade humana concreta, mas que não podemos desenvolver aqui. Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, pp. 192-201

¹⁶⁶ ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p. 192.

Uma abordagem unilateral do homem real, como o racionalismo ou como o intuicionismo, desfiguram a realidade humana, ou se renuncia ao seu conhecimento entregando a realidade à irracionalidade. A proposta de Guardini supõe a passagem do conceito abstracto e da intuição irracional à *Anschauung* (conceito e intuição contrastada). Ou seja, sustenta um amplo uso da razão que se perdeu na modernidade.

Percebendo a *Anschauung*, como resposta ao modo supra-empírico de unidade do concreto-vivente, num estilo de conhecer que une em si poder reflexivo do conceito e a capacidade penetrativa da intuição, fica explicada a preferência de R. Guardini pelo carácter assistemático da Liturgia, «que não pretende edificar castelos de conceitos logicamente travados, mas comunicar vida religiosa por meio não de ideias abstratas, mas de imagens abertas à vizinhança do real em toda a sua riqueza»¹⁶⁷.

Segundo R. Guardini, a antropologia há-de ser realista e fugir do «espírito de abstracção»¹⁶⁸ – partindo do homem real-concreto tal como existe, no seu mundo real-concreto, com todos os seus elementos e relações, remetendo sempre para ele, para alcançar uma visão realista e matizada. Há-de conhecer criticamente os seus pressupostos¹⁶⁹ – apesar de não haver ciência sem pressupostos, pois não existem sujeitos abstractos e puros sem estarem mergulhados num ambiente¹⁷⁰, é importante conhecê-los para os poder superar. O perigo, efectivamente, não é ter pré-juízos mas antes desconhecê-los e, deste modo, absolutizar a visão particular da realidade, fazendo uma leitura individualista¹⁷¹. Deve definir-se por ser um conhecimento orgânico¹⁷² – integrador do particular no universal sem perder o particular. Ou seja configurar, no dizer de Guardini, uma «universalidade orgânica», evitando unilateralidades e reducionismos (considerando sempre o oposto), articulando o olhar particular com a totalidade do mundo humano, ponto de vista próprio com o conjunto e em

¹⁶⁷ ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Romano Guardini*, p. 173.

¹⁶⁸ «O pensamento dos últimos decénios leva como um estigma o carácter abstracto. Não me refiro à abstracção entendida como uma parte do processo cognoscitivo científico. A ciência é um trabalho conceptual, e o conceito é essencialmente abstracto. Aqui refiro-me ao “espírito de abstracção”. É como se o nosso pensamento tivesse esquecido que está diante de “coisas”. Como se tivesse esquecido que os seus objectos não são molhos de notas lógicas, mas realidades configuradas, acabadas, ou seja, concretas» ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 204.

¹⁶⁹ «Não se trata de que o investigador se liberte dos prejuízos, mas que os tenha “rectamente”, ou seja, que o facto de ter prejuízo seja dominado consciente e criticamente e seja inserido no conjunto do pensar» ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 210.

¹⁷⁰ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 207.

¹⁷¹ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 211.

¹⁷² «Trata-se de uma atitude holista, do modo de ver e fazer aquilo que, segundo as necessidades objectivas e as tarefas individuais, deve ser visto e feito. Não é uma universalidade extensiva – fruto de um dom especial, e coisa, por demais questionável –, mas intensiva; eu diria que é uma universalidade qualitativa, um modo de ser o que se é e de fazer o que se faz; uma rectidão óptica para ver o que passa ante a vista; uma perspectiva para ordenar as coisas ante o olhar» ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 216.

relação com os demais. Guardini sustém que a teoria do contraste é o método adequado para manter o olhar universal/holístico. Deve destacar-se por acolher intelectualmente o mistério do homem¹⁷³ – considerar o mistério como algo que vai além do alcance racional (supra-racional) e não considerando-o contraposto à racionalidade (a-racional). Como tal, o mistério, abarca o racional e o a-racional, o conceito e a intuição, em tensão contrastada. Esta peculiar forma de pensar leva R. Guardini a sublinhar a condição dialéctica e holística da Liturgia. Elucida que a Liturgia não deverá ser entendida como um sistema de conclusões extraídas de certos princípios dados, mas como um organismo vivo (como veremos mais adiante), distinto do abstracto – pois não é rectilíneo nem unidimensional – é complexo e polarmente contrastado. Poderemos exemplificar com o Ofício Divino que, sem desenvolver uma ideia de forma lógica, tem uma ordem definida, não fundada num conceito ou conjunto de conceitos, mas num tipo de lógica mais compreensiva. Deste modo a Liturgia não é considerada numa ordem lógica-sistemática-abstrata mas, por ser um organismo vivo, numa ordem biológico-artística, ou melhor superobjectivo-concreto, compreendendo as duas ideias de realidade e profundidade.

2. A *KATHOLISCHE WELTANSCHAUUNG*

Historicamente, o conceito *Weltanschauung* é um conceito de frequente uso na época do nosso autor. Conceito indubitavelmente ligado à crise do objectivismo racionalista da primeira metade do séc. XX e ainda relacionado com a antinomia vida-razão que constitui o elemento transversal ao pensamento da época¹⁷⁴. Este termo, rico de história e significado, pode ser traduzido como *mundividência*, *visão do mundo*, *contemplação do mundo* ou *concepção do mundo* e reveste-se de um carácter de visão de conjunto e de totalidade, omnicompreensivo, holístico – implicandogeralmente um modo de ver e de se relacionar com toda a realidade¹⁷⁵.

¹⁷³ «Todo o vivente encerra um núcleo supra-racional. A forma operante, o acto sustentado pela estrutura, o ser próprio relacionado com o conjunto, a totalidade articulada, a plenitude configurada, a forma originária; o produzir regulado, o ordenar criador; a originalidade informada por regras; a lei que deixa espaço à livre iniciativa [...]; todas estas características contrastadas são variações de uma mesma coisa: a vitalidade. Mas todas elas são um testemunho para todo o pensador clarividente e sincero de que o vivente concreto não pode ser captado racionalmente. É supra-racional» ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 214.

¹⁷⁴ Cfr. ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Metodología de lo suprasensible*, Nacional, Madrid 1963, p. 345.

¹⁷⁵ Cfr. RENZO GAMERRO, *Romano Guardini, filosofo della religione*, pp. 50-51.

O conceito, em voga no pensamento alemão, não é primeiramente cunhado por R. Guardini, já antes se encontra na reflexão de Kant, Hegel difundindo-se amplamente no romanticismo. As declinações dadas ao conceito, nas interpretações de autores como Jaspers, Dilthey, Troeltsch, Weber e Scheler, eram conhecidas por Guardini aquando da sua reflexão sobre a sua visão do mundo, e vieram a marcá-la notoriamente, como é o caso da perspectiva fenomenológica de Scheler.

Não obstante, a *Weltanschauung* guardiniana constitui-se de características originais¹⁷⁶ do próprio autor tornando-se distinta das anteriores cosmovisões. Esta ruptura¹⁷⁷ com as visões antecedentes é explanada numa sua carta a Heinrich Fries¹⁷⁸: por um lado indica que o conceito *Weltanschauung* era expressão do relativismo moderno e do subjectivismo em questões religiosas (Dilthey, Troeltsch e Jaspers) que mais do que crer numa verdade, crê numa visão condicionada pelos pressupostos pessoais, históricos e étnicos, ou derivados do totalitarismo político; por outro lado manifesta como a isto se contrapõe a sua intenção de colocar a *Weltanschauung* entre a fé na revelação e a observação empírica. Deste modo, Guardini, à fragmentação subjectivista e relativista tenta responder com totalidade e verdade, totalidade que não se dá pela soma das perspectivas individuais, porque as supera qualitativamente; e verdade garantida somente pela revelação. Deste modo, não considera o catolicismo como uma variável¹⁷⁹ num vasto conjunto de possibilidades, mas declara-o como a única constante possível.

A aceitação da cátedra em Berlim, com o nome de *Katholische Weltanschauung*, foi uma novidade, que reclamava de Guardini a necessidade de aclarar os fundamentos e o carácter epistemológico desta nova disciplina, que não se constituía de uma mera exposição de índole apologética¹⁸⁰, nem de uma mescla de filosofia e teologia. Estabelecida a nova ciência com um novo método de pensamento, próprio do docente, inaugura-se a busca guardiniana de um sistema que oferecesse uma visão unitária e holística da realidade.

“Defini a *Weltanschauung* cristã – explana Guardini – como o olhar sobre a realidade do mundo que se torna possível a partir da fé, e a doutrina da *Weltanschauung* como busca

¹⁷⁶ O modo como R. Guardini vê a realidade e a sua inclinação para o concreto marcarão a sua mundividência *Weltanschauung*.

¹⁷⁷ Os principais pontos de divergência entre as formulações anteriores e a *Weltanschauung* guardiniana são as seguintes: carecem de carácter absoluto que Guardini quer dar à sua proposta; falta-lhes o carácter científico que Guardini busca; todas acentuam exacerbadamente a autonomia chegando a separar-se da transcendência e a exaltar o imanente. Cfr. RENZO GAMERRO, *Romano Guardini, filosofo della religione*, p. 54.

¹⁷⁸ Cfr. H-B GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini, La vita e l'opera*, p. 307.

¹⁷⁹ Cfr. H-B GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini, La vita e l'opera*, p. 309.

¹⁸⁰ Cfr. ROMANO GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, in (ed.) S. Zucal, *Opera Omnia*, Vol. II/1, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 65-66.

teorética dos seus pressupostos e do seu conteúdo. [...] Isto significava instalar-se dentro da revelação e a possibilidade de ver a partir dela o mundo, que é já em si mesmo obra de Deus que se revela, na sua verdade própria.”¹⁸¹ Intencionalmente, o nosso autor, ao iniciar o seu labor académico dedica a primeira lição a descrever a *Weltanschauung* referindo se tratar de um modo de visão que significa¹⁸² a arte de ver a correlação mútua, *dia-lógica*, do ser no seu conjunto. Deste modo, facilmente percebemos a *Weltanschauung*¹⁸³ como expressão de um processo cognoscitivo holístico (orientado para a realidade toda e toda a realidade, ao que de universal ela contém), e orientado ao concreto; enfim, o acto da *Weltanschauung* significa simultaneamente avaliar, medir e pensar, constituindo-se por uma tomada de posição do sujeito.

Por conseguinte, na gnoseologia guardiniana, sendo dirigida à totalidade do real, o acto da *Weltanschauung* distingue-se daquele resultado que é objecto das ciências particulares, filosóficas e teológicas. O cunho distintivo da gnoseologia formulada por Guardini¹⁸⁴, que a distingue da gnoseologia própria de outras áreas do saber, reside no facto de a *Weltanschauung* captar os objectos como mundo¹⁸⁵, «como um todo perfeito», na sua dimensão cósmica, fá-lo *a priori* e não como resultado de um processo; os objectos são captados na sua unicidade, irrepitibilidade e concreção, não como ponto de partida para chegar a juízos universais. Guardini explana¹⁸⁶ ainda que no acto da *Weltanschauung*, não obstante concorrerem atitudes extra-teoréticas, a sua linha direcciona para a “verdade”. Sendo este, um comportamento contemplativo e não criativo, na medida em que se trata de um facto cognoscitivo e não um “fazer”, pelo que se distingue a *Weltanschauung* também da vida prática.

¹⁸¹ ROMANO GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, p. 53.

¹⁸² ROMANO GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, pp. 65-87.

¹⁸³ Cfr. ROMANO GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, p. 67.

¹⁸⁴ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, pp. 216-217. «O acto de ver, assim como a percepção em geral, não constitui uma forma *a priori* que, kantianamente, predetermina o objecto, mas, fenomenologicamente, é a resposta do homem ao acontecer o fenómeno, a sua automanifestação” MASSIMO BORGHESI, *L'occhio e il mondo*, p. 102.

¹⁸⁵ Este movimento cognoscitivo orientado procura captar a totalidade do ser sem recorrer a um somatório ou à síntese de conteúdos. Deste modo, abarca cada coisa particular tomando-a como totalidade referida à totalidade universal. Por conseguinte, as coisas (*o isso aí*), não são entendidas como partes quantitativas e estanques do mundo, pelo que R. Guardini, sublinhando a relação recíproca com a ordem geral, usa o termo órgão para se referir a elas. «[...] a *Weltanschauung* não procura a totalidade através da síntese das particularidades. Por este caminho não chegaria nunca à meta, porque é um caminho sem fim; o progresso das ciências singulares nunca está terminado. Mas, ainda prescindindo disto, o seu modo de acolher a totalidade é essencialmente distinto. O Todo, aquilo que tem a medida de mundo, a que se refere, não significa a capacidade de tomar a totalidade e ordenar sinteticamente todas as particularidades; não consiste numa plenitude de conteúdos objectivos, mas numa ordem, numa orientação, numa significação das coisas, captados desde o primeiro instante em cada singularidade” ROMANO GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, p. 68.

¹⁸⁶ Cfr. ROMANO GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, p. 67.

Em face da possibilidade de uma coincidência da *Weltanschauung* com a metafísica, Guardini vale-se da categoria de *concreto* para estabelecer uma distinção clara. Assim ocupando-se a metafísica do problema do ser na sua universalidade, fá-lo em geral, não se fixando no concreto enquanto concreto, não centrando a sua atenção num concreto determinado, mas no concreto em geral. Já a *Weltanschauung* incide no encontro com o mundo, como ele é hoje.

«A metafísica pretende captar a essência na sua pura universalidade, sem se preocupar saber se está ou não realizada num objecto concreto, como o faz a *Weltanschauung* que se orienta precisamente à essência enquanto realizada. A metafísica [...] ocupa-se do problema do concreto, mas do concreto em geral, não deste ou daquele objecto concreto [...] Para ela a coisa real, o acontecimento real, não é mais que um ponto de partida, um caso, [...] não é mais que um fenómeno contingente que proporciona a ocasião de conhecer a essência, a qual é a única que interessa. A *Weltanschauung* ou concepção do mundo opera de maneira distinta. Sem dúvida orienta-se para a essência do mundo, mas para a essência ligada ao mundo actualmente existente [...] Deste modo a *Weltanschauung* é uma tomada de posição do homem ante o mundo, tal como este se apresenta»¹⁸⁷.

A *Weltanschauung* percebe-se como conhecimento, visão ou contemplação. Como já anteriormente referimos, não é elaborar, porque a *Weltanschauung* não cria, vê. «A *Weltanschauung* é um encontro entre o homem e o mundo, um permanecer reciprocamente diante do olhar um do outro, no qual sempre se dá um confronto no olhar. É um ver, um conhecer, ainda quando este se encontre repleto de conteúdos incomparavelmente mais densos e mais próximos à vida, relativamente àquele próprio da visão científica e filosófica»¹⁸⁸. Na *Weltanschauung*, o homem vê as coisas como são em si e, não obstante a sua incapacidade de as transformar naquilo que queria que fossem, atinge o apogeu da sua actividade precisamente neste ver e conhecer.

A teoria da mundividência, do modo que a propõe o nosso autor, pressupõe um distanciamento¹⁸⁹ entre o sujeito que conhece e o *isso-aí* que é conhecido, «não uma distância espacial, nem temporal, mas qualitativa, que consiste no facto do sujeito cognoscente poder apoiar-se em algo que esteja fora do mundo, embora com ele relacionado»¹⁹⁰. Para se

¹⁸⁷ ROMANO GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, pp. 69-70.

¹⁸⁸ ROMANO GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, p. 72.

¹⁸⁹ «Esta visão e valoração do mundo e o que há de “mundano” em cada coisa só é possível quando se realizam desde uma perspectiva tal que confira ao mundo uma certa distância» ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 217.

¹⁹⁰ ROMANO GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, p. 72.

observar a totalidade do mundo, e mesmo o *carácter de mundo* de cada coisa particular, é necessário um afastamento, é pois impossível observar a totalidade permanecendo dentro. Só a alguma distância¹⁹¹ (suficientemente ampla), apartado dos condicionamentos imediatos e superando o mundo, pode ser vista pelo sujeito a totalidade como tal, ou seja, globalmente.

Não podemos ignorar que é complexa a concretização da teoria de Guardini: estar fora do mundo, todavia, sem o abandonar. A *Weltanschauung* vê o mundo desde um ponto de vista metahistórico, transcendente e por vezes imanente, permitindo assim uma distância não espacial nem temporal, mas qualitativa. Só assim, «o sujeito cognoscente pode apoiar-se em algo que se dá fora do mundo, e no entanto relacionado com ele»¹⁹². O nosso autor une a distinção qualitativa do princípio supramundano com o seu carácter intrínseco no contexto global do mundo.

«Qualquer coisa totalmente estranha não me permitiria ver com maior claridade o mundo naturalmente dado; ele permaneceria, com respeito a este, apenas negativo. Aquele algo supramundano deveria ser, desde logo, “diverso” relativamente ao mundo, mas não somente diverso. Deveria ter também uma relação positiva; ou melhor totalmente positivo, que lhe desse cumprimento/plenificação. Ele deveria [na sua essência] conter, como diz a escolástica, *supereminenter*, ou seja, com maior plenitude e pureza, os valores e realidades positivas do mundo. Então ele, como ponto de apoio, tornaria idóneo e livre aquele que nele se apoia, para um real[verdadeiro] “encontro” com o mundo, para um verdadeiro diálogo».¹⁹³

Este posicionamento intelectual protege R. Guardini contra o perigo de se afundar na limitação da imanência (Nietzsche) e da dissolução da transcendência absoluta (Hegel).

«Esta perspectiva é outorgada pelo próprio acontecimento da Revelação. Ao revelar-se, o Deus supramundano entra no mundo. É distinto deste, por ser sobrenatural; pelo que destaca e oferece um aspecto próprio. Mas Deus é, por seu lado, a protoimagem do mundo, e este é-lhe afim e faz-se plenamente visível à sua luz.

¹⁹¹ Cfr. ROMANO GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, p. 75. A distância face ao mundo é um ponto de ruptura com a teoria de Scheler: «A concepção do mundo é uma afirmação do mundo e um amor que se abre a tudo o que nele há. Até aqui Guardini empregou tudo o que parece válido da fenomenologia scheleriana, porém ele segue o seu próprio caminho até ao fim. Para o nosso autor, o olhar da *Weltanschauung* não se identifica com o olhar do concreto vital. O concreto está incluído no todo mas não o esgota. Para que a visão do concreto se faça visão da totalidade há que juntar uma distância necessária [...] uma independência ante o mundo que permita ao sujeito contemplá-lo desde o alto e ajuizar sobre ele. Tem que compenetrar-se com o mundo, mas permanecendo livre face a ele. Para poder dialogar verdadeiramente o ponto focal tem que estar dentro e fora. Provavelmente está aqui a resposta antecipada ao panteísmo cósmico de Scheler» MIGUEL LLUCH BAIXAULI, «La "katholische Weltanschauung" de Romano Guardini», p. 630.

¹⁹² ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 217.

¹⁹³ ROMANO GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, p. 76.

Mundividência é, em última instância, o olhar de Deus sobre o mundo: o olhar de Cristo. Ao crer, inserimo-nos em Cristo, situamo-nos na sua perspectiva e participamos do seu olhar, se pela fé vemos o mundo à luz que irradia Cristo. Isto é o que torna possível o olhar cosmovisional, a Mundividência. Mais, a doutrina da Mundividência, como Ciência, é a tentativa de captar racionalmente, de modo metódico, este olhar e o que ele vê»¹⁹⁴.

Cristo é tomado, por R. Guardini, como o fundamento ontológico da *Weltanschauung* cristã.

No pensamento guardiniano, como verificamos nos passos de desenvolvimento da *Weltanschauung*, não se dá um salto desde o raciocínio filosófico ao teológico; em vez de contradição, Guardini percebe complementariedade. Com efeito, a *Weltanschauung*, situa-se entre a filosofia e a teologia, não se identificando¹⁹⁵ com nenhuma delas.

A fé de cada crente torna-se assim a referência distinta do mundo, que permite a cada um olhar objectivamente o mundo como ele é; não é portanto uma opinião, mas o modo mediante o qual o mundo se desvela na sua essência¹⁹⁶. Na sua obra, Guardini, declara serem coincidentes a *Weltanschauung* com a *Weltanschauung* católica; na verdade, quando o nosso autor considera o catolicismo na sua essência, não fala de um tipo de mundividência entre várias possíveis, está a falar do olhar de Cristo, que não constitui, meramente, mais um olhar – convicção que R. Guardini reitera¹⁹⁷ em face das críticas de tipificação e de relativismo. A concepção de revelação desenvolvida pelo nosso autor expressa uma força e uma capacidade de se adentrar na realidade, que toca o mais íntimo do homem, provocando nele como que uma nova iluminação. Superando os limites da compreensão filosófica e teológica, a Revelação torna manifesto o que era velado, impensável e imperceptível¹⁹⁸.

¹⁹⁴ ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 217.

¹⁹⁵ Cfr. MIGUEL LLUCH BAIXAULI, «La "katholische Weltanschauung" de Romano Guardini», p. 630. A fronteira entre a filosofia e a teologia, no pensamento integral guardiniano esbateu-se.

¹⁹⁶ Cfr. MASSIMO BORGHESI, *Postmodernidad y cristianismo*, Encuentro, Madrid 1997, p. 228.

¹⁹⁷ «Ninguém esperaria outra coisa de mim, senão que eu – sem polémica alguma mas simplesmente por convicção e por dever – identifique a fé cristã e a sua relativa *Weltanschauung*, na sua plenitude e em todas as suas consequências lógicas, com a fé católica. Com isto eu não negligencio quanta verdade e quanta força espiritual se encontra nas confissões não católicas; como, não quero menosprezar quanto é limitado e defeituoso o modo de apresentação exterior do catolicismo e quanto isso fica para trás que e não alcança o nível a que corresponde a sua essência. Mas, observe-se bem, eu falo aqui da sua “essência”, da sua essência real, viva, historicamente presente, não da sua ideia! *Weltanschauung* católica seria portanto aquele olhar sobre as coisas que nasce da fé cristã-católica” ROMANO GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, p. 81.

¹⁹⁸ Cfr. CHIARA DI MARCO, «Filosofia dell’esistenza e cristologia. La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini», in *Aquinas*, 23 (1998) 185-202.

Guardini, como vimos, propõe um modo original e integrador de olhar a totalidade, apoiado na revelação. Tenta sublimar a fronteira entre a filosofia e a teologia, que não resulta da simples mescla da fenomenologia com teologia ou da fenomenologia com história ou mesmo da filosofia com teologia. Se por um lado percebemos que a *Weltanschauung* se situa próxima dos âmbitos mencionados, por outro, sabemos também que tem características específicas que a distinguem.

O nosso autor coloca-se entre a filosofia e a teologia um campo vasto ainda pouco explorado. Mas que, como campo profano, ao ser iluminado pela fé desvela valores e rasgos em profundidade que ficariam ocultos.¹⁹⁹ O fruto deste desvelamento é confiado ao exame da *Weltanschauung*, neste campo que não pode ser reclamado com exclusividade pela filosofia ou pela teologia, nem pela soma de ambas. Porém, é nele que se dá o encontro que R. Guardini proporcionou entre as duas disciplinas. Com a *katholische Weltanschauung* tende-se a superar a cisão entre a teologia e o pensamento moderno, já que supera a divisão entre filósofos e teólogos.

O carácter inovador desta forma de pensar²⁰⁰ levou Guardini a qualificar os seus trabalhos como ensaios e a distinguir as suas conclusões da filosofia e da teologia dos “profissionais”. Claro está que com isto não afirmamos que se aparte do campo filosófico ou teológico.

A *Weltanschauung* traz um novo modo, muito particular, de se abeirar da realidade porque vai além da filosofia e da teologia; dispõe-se a observar o real na verdade em que se encontra imerso e, por ela, torna-se cognoscível num modo qualitativamente superior. Podemos afirmar que a mundividência tem um carácter metafilosófico, abrindo-se a uma dimensão teológica que, na fé, implica cada singularidade na totalidade da visão. Guardini, chega a estas conclusões, pois não concebe a fé e o mundo como planos paralelos, ao invés, percebe²⁰¹ que a existência é uma, e a vida do homem crente manifesta-se no encontro dos dois.

Segundo o nosso autor, não obstante a proximidade das duas propostas, a teoria dos Contrastes e a *Weltanschauung* não se devem confundir nem identificar.

«Poderia, pois, tentar ver-se na ideia de contraste simplesmente a teoria do acto cosmovisional. Mas isto não seria rigoroso. O olhar cosmovisional não se

¹⁹⁹ Cfr. MIGUEL LLUCH BAIXAULI, «La "katholische Weltanschauung" de Romano Guardini», p. 638.

²⁰⁰ Cfr. MIGUEL LLUCH BAIXAULI, «La "katholische Weltanschauung" de Romano Guardini», p. 638.

²⁰¹ Cfr. RENZO GAMERRO, *Romano Guardini, filosofo della religione*, p. 57.

identifica com o do concreto. Esta encontra-se antes contida naquela, mas não a esgota. Para que a «intuição concreta» do concreto se converta na visão do mundo, deve produzir-se essa distância peculiar que nos é outorgada pela perspectiva extramundana, a fé. Assim, a atitude baseada na ideia de contraste ganha uma altíssima significação em ordem à realização do dito modo de ver cosmovisional»²⁰².

R. Guardini estabelece entre as duas propostas uma relação de inclusão, na medida em que a polaridade torna possível a visão concreto-vivente; mas a nova visão que desabrocha no horizonte da *Weltanschauung* é muito mais compreensiva. Assim, percebemos que a visão proporcionada pelos contrastes está contida na mundividência; no entanto trata-se de duas visões e perspectivas distintas, pelo que fazê-las coincidir ou sublinhar uma em detrimento da outra seria um erro.

A mundividência católica do mundo, sendo superior à filosofia, inclui e subordina em certo sentido a teoria do contraste, que é eminentemente intra-filosófica enquanto propõe o aparato conceptual apto para elaborar uma filosofia (já patente no nome dado ao seu livro *O contraste. Ensaio de uma filosofia do vivente-concreto*). Doutro modo, a *katholische Weltanschauung* define-se metafilosófica, aproximando-se, como foi já referido, mais da dimensão teológica.

Cristo e a revelação, como referimos, orientam o conhecimento humano, numa perspectiva e distância óptimas, para que este não resvale em contradições unilaterais, mas integre os aspectos contrastados do ser humano. A presença de Cristo e da revelação articula-se com a teoria dos contrastes através do que Guardini chama o “centro” e a “medida” dos contrastes²⁰³. O centro, como sabemos, não é um lugar físico, nem a interioridade psicológica «O centro é o mistério da vida. Onde os contrastes estão unidos; de onde saem; aonde retornam»²⁰⁴. É pois o ponto de partida e de regresso das acções do homem. Para Guardini este centro tem uma conotação ética, é uma tarefa para o homem. O homem deve ter um centro – só assim a vida humana é autêntica – e deve viver por ele e para ele, ordenando unitariamente a sua vida em torno dele²⁰⁵. A medida tem um duplo significado: por um lado que é necessário aceitar os limites da vida humana por outro é necessário exigir superação; «Negar os limites não nos é lícito. Ultrapassá-los não podemos. Mas devemos superá-los

²⁰² ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p. 217.

²⁰³ O sistema dos contrastes que aparece na vida necessita de um centro e uma medida. Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, pp. 218-222.

²⁰⁴ ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p. 220.

²⁰⁵ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p. 219.

aceitando-os livremente, plenificando-os e convertendo-os em lei de perfeição»²⁰⁶. A medida não só limita como configura a vida humana é «um claro ser assim e não de outro modo»²⁰⁷.

O centro e a medida são uma tarefa ética para o ser humano, ele não deve perder o centro nem a medida da sua vida, não deve perder-se nos extremos, não se devem suprimir os contrastes²⁰⁸. Há a necessidade de um contínuo esforço por manter o centro e a medida que a vida exige, pois são²⁰⁹ dinâmicos e oscilantes como a própria vida. Na experiência do centro e da medida que requerem os contrastes da vida, vê Guardini²¹⁰ a conexão com o núcleo da experiência cristã: eles apontam e reclamam Cristo.

Deste modo, percebemos que a Teoria do Contraste alcança a sua significação plena quando se incorpora a Doutrina da *Weltanschauung* e a centralidade gnoseológica de Cristo: encontrar-se com Cristo é encontrar o centro da própria via, encontrar o ponto de referência último, a origem e o fim, de onde tudo sai e para onde tudo retorna; é a orientação última que dá sentido unitário a todo o ser e a toda a acção da pessoa humana, o seu significado último, a sua própria verdade. Encontrar a Cristo é encontrar a medida que nos faz conscientes dos nossos limites e que, nos dá a liberdade de os superar e nos abre horizontes de plenitude. E com Cristo e desde Cristo, a medida faz-se definitivamente configuradora da própria vida.

O olhar contrastado (*Anschauung*) faz-se mundividência (*Weltanschauung*) católica quando se olha o homem desde «essa distância peculiar que nos é outorgada unicamente pela perspectiva extramundana, a fé».²¹¹

Após este capítulo onde aprofundámos a teoria do contraste e a mundividência cristã, iremos passar à análise da dimensão dialógica da Liturgia.

²⁰⁶ ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 220.

²⁰⁷ ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 220.

²⁰⁸ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 222.

²⁰⁹ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, pp. 221-222.

²¹⁰ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, pp. 216-217.

²¹¹ ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 217.

CAPÍTULO III

A Liturgia como evento dialógico

A análise das características dialógicas do homem, que perpassam toda a reflexão guardiniana, vai ocupar-nos neste capítulo. Nele abordaremos a abertura do homem à relação e ao encontro, como realidades fundantes da pessoa e, conseqüentemente, da relação que se pode estabelecer com Deus no evento litúrgico.

1. ENCONTRO – A LITURGIA COMO EVENTO DIALÓGICO

1.1 A CATEGORIA DIALÓGICA

A dimensão dialógica, como já anteriormente apontámos, está muito presente na reflexão de R. Guardini. Efectivamente, se grande é o relevo que o nosso autor dispensa à relação do homem com as coisas do mundo, maior ainda é a atenção que coloca na relação que ocorre entre pessoas²¹², ou não superasse esta qualitativamente a relação das pessoas com os objectos do mundo. As relações estabelecidas entre pessoas não se resumem a somas quantitativas dos indivíduos que as formam, antes superam a mera adição quantitativa²¹³; por exemplo, um casal não se pode considerar um simples binómio homem-mulher, esta realidade é superada pela relação estabelecida. A visão guardiniana não se limita a uma descrição horizontal²¹⁴ da estrutura estratificada da pessoa (“antropologia estrutural”), mas ascende por um caminho vertical no qual estuda como se funda e actualiza *o ser pessoal* (“antropologia modal”). Para este percurso ascendente, R. Guardini, serve-se da filosofia dialógica; no entanto, importa realçar que a sua concepção de pessoa²¹⁵ nasce e desenvolve-se mais na senda da tradição de Santo Agostinho (recebida através de Pascal e Kierkegaard) do que propriamente na linha do pensamento dialógico do seu tempo, aproximando-se assim daquela tradição espiritual que se caracteriza pela auto-compreensão dialógico-pessoal do homem. Por

²¹² Cfr. ROMANO GUARDINI, *Ética, Lecciones en la Universidad de Múnich*, BAC, Madrid 2010, pp. 174-175.

²¹³ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría Cristiana del hombre*, p. 108, nota 46.

²¹⁴ Cfr. ANTONIO DÍAZ REDONDO, *Persona y acceso a Dios en Romano Guardini*, p. 155.

²¹⁵ Cfr. ANDRZEJ KOBYLŃSKI, «Modernità e postModernità» *L'interpretazione Cristiana dell'esistenza ai tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, p. 242.

consequente, a sua visão sobre a pessoa une a auto-posseção com a abertura aos outros, respectivamente, o momento essencial com o momento dialógico. Deste modo integra as duas linhas do pensamento filosófico-teológico: a que tenta explicar a pessoa como realidade em si e por si, com aquela que explica a pessoa no seu dinamismo relacional com as outras pessoas e com o Tu²¹⁶.

Para perceber a pessoa nos seus aspectos dinâmicos e estáticos é necessário olhá-la nos seus contrastes, desde a oposição polar: na medida em que

«o facto pessoal não é uniforme. Apresenta diferentes aspectos à contemplação. Primeiramente destaca nele um elemento dinâmico e um elemento estático: o acto e a mudança, ou a figura e a duração. E conforme, consideremos como predominante o primeiro elemento ou o segundo, podemos distinguir modos típicos de conceber o [facto] pessoal»²¹⁷.

Podemos perceber, assim, a relevância que tem o dinamismo e a estaticidade como substrato da relação.

Para R. Guardini, a pessoa é uma realidade polar sujeita à tensão dinâmica entre os contrastes (lembramos que, como anteriormente vimos, para o nosso autor, é fundamental esse equilíbrio dinâmico entre os pólos que formam cada contraste, evitando resvalar numa concepção unilateral). Este equilíbrio tão estimado é o elemento que, apesar da influência de outros autores, dará à sua filosofia dialógica um cunho pessoal. Se R. Guardini adopta com Max Scheler o mesmo método fenomenológico, distancia-os a posição ante a metafísica. Veja-se que M. Scheler acaba por assumir uma posição dinamicista da pessoa, por carecer de uma sólida metafísica do ser substancial. Deste modo, ainda que, sob o ponto de vista metafísico, não aprofunde mais a tensão entre os contrastes²¹⁸, é nesta metafísica que R. Guardini firmará a sua análise.

Outro grande autor que marcou R. Guardini, foi o judeu austríaco, seu contemporâneo, Martin Buber. Pela profundidade da sua filosofia dialógica, Buber²¹⁹ influenciará

²¹⁶ Cfr. ANDRZEJ KOBYLŃSKI, «*Modernità e postModernità*» *L'interpretazione Cristiana deli 'esistenza ai tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, p. 243 e nota 68.

²¹⁷ ROMANO GUARDINI, *Cristianismo y Sociedad*, p. 30.

²¹⁸ Já que não procura tanto a fundamentação metafísica da sua ideia de pessoa mas a análise fenomenológica do dado existencial.

²¹⁹ Cfr. H-B GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini, La vita e l'opera*, p. 154. A teoria da simpatia de Scheler influencia o princípio dialógico de Buber. Devemos ressaltar que apesar ser possível notar alguma proximidade, no que diz respeito à dinamicidade e ao dialogismo, entre Scheler, Buber e Guardini, não se pode porém considerar uma linha contínua e unívoca de influência entre os autores; deste modo, excluir-se-ia outros grandes contributos para a teoria guardiniana como é o caso de Emanuel Mounier.

decididamente o dialogismo guardiniano, não sem que a proximidade fosse assinalada por uma distanciação face a múltiplos aspectos.²²⁰

Ao olhar a pessoa, no contexto da dialéctica polar, consideramo-la simultaneamente estática e dinâmica. Tanto ao nível dos contrastes como no movimento exigido pela necessidade de equilíbrio dinâmico entre eles; verificamos que o dinamismo é intrínseco à pessoa. Este carácter oscilatório do vivente, potenciado pelo movimento e predomínio de um pólo sobre o outro (como vimos no capítulo anterior), possibilita-lhe a sua abertura ao exterior. A oposição polar é, pois, o garante da abertura ao exterior, na medida em que não possibilita uma polarização pura ou uma situação de equilíbrio²²¹, em que as forças responsáveis pela unidade do sistema e pelas tensões permaneceriam rigidamente unidas. Caso isto fosse possível, teríamos uma unidade monolítica e autosuficiente²²², sem possibilidade alguma de relação de oposição para o exterior, impossibilitando, por conseguinte, a grande riqueza da oposição polar: a abertura ao ser (equilibrado entre o estático e o dinâmico), que evita²²³ a rigidez de uma ontologia formal.

A dimensão estática da pessoa é iluminada, pelo nosso autor²²⁴, através dos elementos e características da pessoa enquanto *prosopon*, máscara, rosto, aludindo a algo caracterizado e estável, um centro de estrutura²²⁵ (ponto de relação com o meu ser duradouro). Algo que sendo²²⁶ sólido é portador de tensões que se mantêm constantemente numa mútua interacção e equilíbrio; percebendo-se como algo duradouro, como unidade perene em mudança, como permanência firme no decurso temporal, como figura perdurável em toda a mutação marcada pela auto-afirmação.

Como já referimos, ao elemento estático²²⁷ junta-se a dimensão dinâmica, de modo a que se possa explicar correctamente a realidade da pessoa. É na concretização de actos de

²²⁰ «Guardini utiliza o princípio dialógico e outras categorias de Buber como “encontro”, “presença”, “*Schicksal*”, para descrever o homem e o fenómeno *pessoa*. Usa-os com mais confiança na possibilidade do conhecimento que une intuição e conceito, pelo que também a relação com Deus descrita com essas categorias não se faz, como em Buber, un “*Irr-rede*”. Um motivo encontra-se no facto de que a gnoseologia guardiniana, que guia o uso das categorias, é muito distante da de Buber» RENZO GAMERRO, *Romano Guardini, filosofo della religione*, p. 165.

²²¹ Distinto do que chamamos de auto-posseção, onde se encontram o elemento estático e o elemento dinâmico momentaneamente unificados.

²²² ROMANO GUARDINI, *Cristianismo y Sociedad*, p. 32, nota 3.

²²³ Cfr. ENRICO SANTINI, *Esistenza ed opposizione: Ermeneutica della liberta in Romano Guardini*, Edizioni Dehoniane, Roma 1994, p. 137.

²²⁴ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Cristianismo y Sociedad*, p. 32.

²²⁵ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Cristianismo y Sociedad*, p. 31.

²²⁶ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p. 87.

²²⁷ O perigo que se encontra na concepção unicamente estática da pessoa é que, ao limite, pode conduzir a uma inflexível firmeza que anula o necessário e inevitável dinamismo. Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivente-concreto*, p. 88.

relação que se torna clara esta sua possibilidade de abertura, marcados pela fidelidade, amor e respeito (características eminentemente relacionais). Sem este dinamismo, a pessoa estaria encerrada e escondida na sua própria estrutura, sem capacidade de se transcender para os “tu”.

O levar ao extremo um ou outro pólo do par contrastado conduz a dois perigos distintos. Considerando exclusivamente o pólo estático, teríamos o risco de ver a pessoa oculta na sua própria estrutura, sem possibilidade de transcender para os outros (como já referimos). Por outro lado se incidirmos sobre o pólo dinâmico surge o perigo do personalismo dinâmico, volatizando-se a pessoa, tomando-a como mero trânsito²²⁸. Daí a necessidade, sempre retomada, na preocupação de R. Guardini em manter o equilíbrio com o pólo oposto: «Não quer dizer que este eu [a pessoa] seja um factor puramente dinâmico [...] A pessoa é também uma forma duradoura: tudo o que significa o conceito de “rosto”»²²⁹.

Através da aplicação da teoria dos contrastes, o nosso autor resgata a visão da unidade da pessoa; numa visão integradora²³⁰, articula o estático e o dinâmico, a estrutura e o acto, a duração e o fluir, a autopertença e a possibilidade de relação interpessoal. Deste modo, o personalismo guardiniano, pela unidade recuperada, repropõe o equilíbrio da pessoa. Não obstante algumas vezes se torne mais facilitada a abordagem feita à pessoa considerando-a nas suas partes separadas, R. Guardini evita a todo o custo a fragmentação conceptual, em que o pensamento moderno tinha resvalado retalhando a pessoa. O nosso autor²³¹, porém,

²²⁸ «Aqui a pessoa aparece como existindo unicamente nesses actos; na sua execução, e, por isso, em transição. A relação com a pessoa não é possível a não ser mediante o acto correspondente ou mediante a co-execução de tal acto» ROMANO GUARDINI, *Cristianismo y Sociedad*, p. 31.

²²⁹ ROMANO GUARDINI, *La existencia del cristiano*, p. 464.

²³⁰ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, p. 89.

²³¹ «O conceito de “puro” [em referência aos aspectos dinâmicos e estáticos que trata] tem no pensamento moderno um significado especial. Implica uma medida de valor, a de “perfeição crítica”. Nela expressa-se o afã do pensamento moderno – e da actividade criadora espiritual em geral – de dar um fundamento autónomo a cada âmbito da vida humana, tal como a Ciência, a Política, a Arte. Os actos fundamentais como conhecer e configurar realidades, e os valores determinantes, como a verdade, o direito, a ordem, devem fundamentar-se por si mesmos a partir do seu modo de ser particular e específico [...] Esta fundamentação deve realizar-se em conformidade com critérios de “pureza”, ou seja, satisfazendo as exigências da demonstração crítica, sem transpor os limites próprios e obscurecer as essências [...] Daqui passa em linha ascendente a dominar todos os estratos do espiritual, pelo desejo de entender cada âmbito do real desde ele mesmo. Na Idade Média não se sentia o menor inconveniente em estabelecer toda a classe de interações entre as diferentes áreas. Uma e outra vez encontramos solucionada uma questão filosófica com argumentos teológicos, uma jurídica com éticos, uma histórica com poéticos, uma política com religiosos. Isto foi possível enquanto permaneceu inquebrantável a consciência da unidade da pessoa, do conjunto da cultura e da vida, da ordem dos valores e as essências. A exigência da pureza crítica divide os tempos. A época mais recente pratica uma visão crítica. Funda as áreas, valores e actos com pureza crítica, de modo “autónomo”. Mas esta tendência tornou-se extremista. De uma autonomia relativa passou-se a uma autonomia absoluta. Actos, valores e áreas declararam-se independentes. “*L’art pour l’art*”: lema que não só se fez valer na arte, mas em todas as áreas. Aqui está o “Autonomismo”. A unidade do sujeito, da vida do espírito e da ordem de valores desfez-se. Hoje estamos ante a tarefa de integrar numa nova forma de unidade os resultados das épocas críticas. Unidade que não será, naturalmente, a unidade ingénua da Idade Média, mas uma forma de unidade crítica» ROMANO GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, pp. 86-87 nota 4.

distingue sem separar, e pelo rumo que traça permite consociar a autopertença com a relação, ambas indissociáveis no desenvolvimento e aperfeiçoamento da pessoa.

1.2 RELAÇÃO

Após termos exposto como se percebe a pessoa na óptica dos contrastes, é agora importante debruçarmo-nos sobre a relação. Segundo o nosso autor, a abertura à relação enquanto elemento constitutivo da pessoa permite a convivência entre pessoas em qualquer das suas manifestações. Na relação está latente a condição de possibilidade do homem, enquanto ser referido aos outros²³², se realizar como pessoa. Por conseguinte, mostra-se de fundamental relevância para compreender a realidade pessoal.

Há, no entanto, limites²³³ que se tornam obstáculo à recta compreensão do carácter relacional da pessoa e que conduzem a concepções parciais do homem ou ideias muitíssimo limitadas sobre as relações pessoais. Exemplo pode ser a redução da pessoa a indivíduo – neste caso, a sua relação com os demais tornar-se-ia meramente numérica, utilitarista e carente de responsabilidade²³⁴. De tal modo que, não propiciando um verdadeiro encontro da interioridade pessoal²³⁵ de um com o outro, dificilmente fundará a verdadeira ordem social, radicada em relações e justiça e amor pessoais, mas antes uma comunidade gregária.

²³² ROMANO GUARDINI, *Ética, Lecciones en la Universidad de Múnich*, p. 176.

²³³ O valor da relação pode perder intensidade diante da evidência com que se manifestam a unidade e unicidades pessoais; um autonomismo nascido do forte acentuação da unicidade no par de contrastes; o enfraquecimento, através da preponderância da ideia de indivíduo sobre a de autopertença, da consciência da necessidade de relação para o desenvolvimento da pessoa. Cfr. ANTONIO DÍAZ REDONDO, *Persona y aceso a Dios en Romano Guardini*, p. 164.

²³⁴ «Encontro-me diante a mesma aporia que antes: ou tento captar a imagem ordenada do verdadeiro homem, e então essa imagem quebra-se ao chocar com o facto de que há uma pessoa [...] Ou tento captar primeiro a pessoa, e então não aparece nenhuma imagem essencial. É preciso considerar todo o relevo a esta dificuldade. Não quer dizer só, por exemplo, que não se deva igualar aos diferentes homens, pois cada um é um indivíduo; um ser que tal como é não se repete. O problema consistirá tão só em ver se é possível pensar o individual [...] A unidade e unicidade do indivíduo biológico – desta planta, desta abelha, deste homem em quanto simples caso da espécie homem – são algo gradual. Baseia-se na impossibilidade prática de poder admitir que haja dois indivíduos completamente iguais, dado o número infinito de condições que aqui intervêm. Mas na teoria essa possibilidade existe. Em teoria posso pensar em duas abelhas completamente iguais. No entanto, tratando-se do homem enquanto pessoa não posso pensar isso, nem sequer em teoria. Mais ainda, esse caso opõe-se categoricamente à consciência fundamental da pessoa vivente [...] Quando se trata de seres pessoais está radicalmente excluída a possibilidade de uma igualdade qualitativa. E não em razão dos matizes particulares – não susceptíveis de serem igualados plenamente – das propriedades, mas em virtude da qualidade essencialmente inadmissível, incomunicável, irrepetível, única, de que esta pessoa é precisamente esta pessoa» ROMANO GUARDINI, *Cristianismo y Sociedad*, pp. 38-39.

²³⁵ «A comunidade significa olhar o outro na sua essência, a fim de o conhecer. Eu não posso ser o outro. Ele tem que continuar a ser ele. Ele tem que percorrer o seu próprio caminho, e eu, o meu. Mas eu quero seguir este caminho, de tal maneira que ele parta por ali e eu por aqui, e nos unifiquemos na própria influência» ROMANO GUARDINI, *Cristianismo y Sociedad*, p. 62.

Marca indelével da relação humana genuína é a vinculação pessoal. «Pode instituir-se entre os homens uma ordem baseada na coacção física ou na influência psíquica, porém não será uma estrutura de pessoas mas de indivíduos biológicos»²³⁶. É necessária a relação de uma autopertença com outra. Para o nosso autor «toda a sua actividade está impulsionada pelo afã de vincular comprometidamente o homem com o seu contexto, com o seu destino no mundo, na segurança de que é um ser aberto, dialógico, e deve configurar toda a sua vida em relação com os outros seres, sobretudo com os pessoais, conforme o esquema *eu-tu*»²³⁷.

R. Guardini descreve a ordem bipolar em que se tornam explícitas as características da forma básica da relação pessoal do seguinte modo: «a autêntica e fiabilidade de tais relações [pessoais] fundamenta-se precisamente em que – dentro do contexto objectivo de cada situação – um homem, enquanto eu, se dirige ao que tem à frente, e este responde também enquanto eu, que é. É a forma básica da relação pessoal»²³⁸. Pessoa enquanto ser livre, dona de si, com interioridade e dignidade próprias²³⁹, é o requisito para participar neste dinamismo relacional; pois só com estas características se produz uma abertura de liberdades, uma doação da autopertença, uma manifestação de interioridades, um reconhecimento de dignidades, levando a um aperfeiçoamento (pelo menos do conhecimento).

É necessário na relação pessoal que a pessoa não perca de vista o carácter pessoal do outro²⁴⁰, de tal modo que não reduza a relação a categorias físicas, biológicas ou psicológicas, empobrecendo a pessoa que tem diante. Só mantendo a consciência do carácter pessoal do outro se verifica o progressivo aperfeiçoamento e crescimento em valor da pessoa que entra em relação com outras pessoas.

1.3 ENCONTRO

Considerando a relação interpessoal como algo superior a qualquer outra, R. Guardini estuda-a partindo do conceito de encontro. Tentamos aclará-lo na sua referência com a relação pessoal.

²³⁶ ROMANO GUARDINI, *Ética, Lecciones en la Universidad de Múnich*, p. 177.

²³⁷ ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Romano Guardini, maestro de vida*, pp. 80-81. Esta ideia de R. Guardini está no centro do seu livro «Mundo e pessoa»

²³⁸ ROMANO GUARDINI, *Ética, Lecciones en la Universidad de Múnich*, p. 177.

²³⁹ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Cristianismo y Sociedad*, p. 50. Não obstante, o autor fazer a sua reflexão de um ponto de vista mais sociológico, podem aplicar-se as conclusões às relações pessoais tu-eu.

²⁴⁰ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Ética, Lecciones en la Universidad de Múnich*, p. 178. As pessoas concretas, enquanto actantes do encontro, influenciam-no pelo valor e estado de ânimo, pelas suas características particulares, pelo ambiente, entre muitos outros modos, abrindo um vasto campo de possibilidades para o resultado de cada encontro: umas vezes criará afinidade ou confiança outras estranheza e indiferença.

Como o nosso autor descreve²⁴¹, no nível inferior de significação, o encontro significa a interacção física de dois objectos, vivos ou não; dá alguns exemplos entre os quais duas bolas de bilhar que chocam e dois animais que lutam. Naturalmente, que se considera qualitativamente superior a interacção de seres vivos. Contudo, explica R. Guardini, o encontro²⁴² só se dá, na verdadeira acepção, quando o homem se encontra com a realidade. Mas, apesar de superar os exemplos anteriormente apresentados, nem todos os encontros do homem se dão ao mesmo nível. Por exemplo o “encontro” do homem com o alimento, para saciar a fome, é um comportamento que se assemelha ao do animal. Não é pois um encontro, no sentido que estamos a aprofundar. E nem mesmo um choque de uma pessoa com outra ao dobrar uma esquina. Só se daria, eventualmente se, explica o nosso autor, «ambas as pessoas, passada a primeira impressão, parassem, se olhassem e, por exemplo, resultasse daí o reencontro de umas pessoas que não se viam há muito tempo. Aqui haveria encontro»²⁴³. Então que elementos devem ocorrer para podermos falar de verdadeiro encontro? Primeiramente que esbarre com uma realidade, mas não só, nem sobretudo, que choque ou tropece fisicamente numa interacção meramente mecânica, biológica ou psicológica. É, com efeito, necessário distanciar-se em relação a essa realidade²⁴⁴, é necessário que me fixe no que tenho diante e que repare na sua singularidade, etc. Como condição de possibilidade, para que isto ocorra, devemos considerar a liberdade por parte dos sujeitos (tu-eu). «O “encontro” significa que o homem se situa espiritualmente em face das coisas, reconhece-as avalia-as, hierarquiza-as, toma uma posição diante delas e utiliza-as para agir, formar, criar»²⁴⁵ e necessita que o homem esteja espiritualmente disposto, não sendo de outro modo possível o encontro.

Como já percebemos, o encontro pode dar-se com as coisas do mundo ou com as pessoas. O primeiro é unidireccional²⁴⁶, porém o segundo (entre pessoas) para ser pleno há-de ser um encontro bilateral²⁴⁷ – encontro significa que:

²⁴¹ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Ética, Lecciones en la Universidad de Múnich*, p. 186.

²⁴² Cfr. ROMANO GUARDINI, *Ética, Lecciones en la Universidad de Múnich*, p. 186.

²⁴³ ROMANO GUARDINI, *Ética, Lecciones en la Universidad de Múnich*, p. 187.

²⁴⁴ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Ética, Lecciones en la Universidad de Múnich*, p. 187.

²⁴⁵ ROMANO GUARDINI, *Liberdade, Graça e Destino*, Editorial Aster, Lisboa 1958, p. 109.

²⁴⁶ Considera-se unidireccional o encontro com os elementos do mundo, na medida em que parte do sujeito sem que se produza um encontro de retorno. «Por exemplo, posso deparar-me pela primeira vez diante de uma fonte; já a tinha visto antes mas nunca me tinha fixado nela, e agora fixei nela o meu olhar interior. Colido com o fenómeno de que nela há algo [...] que brota do profundo da terra. Mais do que o facto geológico de haver em baixo água armazenada, e que sobe à superfície como consequência de determinadas condições de pressão, revela-se-me algo mais essencial: a fonte que brota do profundo, o fluir constante, a entrega como forma de existência, o mistério do intacto, do ainda não usado. E converte-se em semelhança das coisas mais importantes da minha vida. Isto é um “encontro”. Proporciona-me uma imagem que eu antes não tinha e sem a qual não

«o próprio homem se apresenta [...] sobretudo perante outro homem; [...] posso encontrar um homem, até então para mim desconhecido, ou com quem tenha convivido já várias vezes. “Sou então ferido por um raio do seu ser”. Sou tocado pela sua acção. Mas a relação atinge a sua plenitude no momento em que o outro homem me encontra, a mim. Então dá-se um mútuo encontro, uma mútua determinação»²⁴⁸.

Quando o encontro se dá com outra pessoa, e é essa a perspectiva que nos importa tratar, o elemento que é decisivo em superar um contacto superficial e fazê-lo encontro verdadeiro é a abertura da interioridade. «A interioridade significa que eu, sendo pessoa, estou em mim, junto a mim, e isso de maneira exclusiva. Significa que ninguém pode “entrar” se eu não lhe abro essa interioridade. Mais ainda, [significa que] há um determinado ponto a partir do qual não posso continuar a franqueá-la, mesmo que o quisesse. Aqui começa a solidão interna da pessoa, à qual só Deus tem acesso»²⁴⁹. Como vemos, somente o desvelar da interioridade permite o acesso ao centro íntimo do outro, e permite que o encontro seja bidireccional e completo quando a outra pessoa *encontrada* dirige a sua atenção à primeira, adquirindo²⁵⁰ para si novos significados porque o seu ser é captado e valorizado por si mesmo. A pessoa não se pode revelar totalmente, tem em si uma zona de solidão, uma certa «distância da pessoa», pelo que o carácter irredutível da individualidade, a sua essência mais profunda, se encontra velado, resguardado.

O personalismo guardiniano, coloca o encontro como o primeiro passo da saída da pessoa ao exterior, abrindo caminho para o desenvolvimento e para a plenitude.

«Este sair de si mesmo pode ser cada vez mais completo. Pode alcançar uma intensidade religiosa. [...] Em cada homem as características são distintas, mas a relação fundamental é sempre a mesma. São os acontecimentos propriamente humanos: aqueles em que a pessoa salta fora de si mesma e, justamente ao fazê-lo, faz-se verdadeiramente homem. O encontro é o começo desse processo; ou, pelo menos, pode sê-lo. Representa o primeiro toque por parte do que nos sai ao caminho, em virtude do qual o indivíduo é chamado a sair do seu imediato eu e renunciar ao seu

existe uma compreensão radical da existência (pois pode entender-se verdadeiramente o que esta é se não se sabe que é uma “fonte”)) ROMANO GUARDINI, *Ética, Lecciones en la Universidad de Múnich*, p. 189.

²⁴⁷ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Ética, Lecciones en la Universidad de Múnich*, p. 189.

²⁴⁸ ROMANO GUARDINI, *Liberdade, Graça e Destino*, p. 33.

²⁴⁹ ROMANO GUARDINI, *Cristianismo y Sociedad*, p. 33. A que a *Gaudium et Spes* n° 16 chamará «consciência [enquanto] é o lugar mais secreto e o santuário do homem». SACROSANCTUM CONCILIVM OECUMENICUM VATICANUM II, «Const. past. de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes, 16», p. 1037.

²⁵⁰ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Ética, Lecciones en la Universidad de Múnich*, p. 190.

egoísmo, animado a ir mais além de si mesmo, atrás do que lhe sai ao encontro e se lhe abre»²⁵¹.

Em íntima conexão coloca o nosso autor «plenitude» e «saída» de si, sobretudo quando a saída se orienta, através do diálogo, para com os demais e para com Deus.

Um elemento que não se pode dispensar é a liberdade²⁵², sem ela, não há encontro. É a liberdade que possibilita um distanciamento face à realidade com que se pode dar o encontro, como já acima dissemos. Este é um elemento indissociável do crescimento da pessoa para a relação com os demais e com Deus, efectivamente, sem liberdade não se dá o encontro nem, por conseguinte, diálogo. Para o encontro é mister que os dois pólos sejam transversalmente perpassados pela liberdade²⁵³: na essência individual é necessária para permitir a adesão ou a rejeição do encontro (saindo de si ou não), e nesta o homem é livre; por outro lado, está a influência exterior, onde o homem tem uma ascendência limitada, sendo recebido como graça, dom, destino. Na relação entre pessoas há necessidade de uma superação da limitação de âmbitos²⁵⁴, que se verifica muito restritiva nos animais, e que, no homem, sempre necessita de descingir o seu âmbito relacional na medida em que também ele se vê condicionado, até que não supere as restrições íntimas que o impedem de ver o interior da pessoa – só assim haverá verdadeiro encontro.

Como vemos, o homem só quando coloca em acto o seu dinamismo, entrando em conexão com o exterior, mediante uma relação de encontro (sendo verdadeiramente importante o interpessoal), é que alcança valor como pessoa. O nosso autor²⁵⁵ coloca a questão do condicionamento da pessoa pelo exterior; assumindo que há dependência, passa a explicar em que consiste essa dependência. Esta análise e resposta, elaborada em dois planos qualitativos diversos, vai conduzir naturalmente ao relevar da distinção clara entre o encontro com as coisas e o encontro, de nível qualitativamente superior, que ocorre entre pessoas e conduz ainda à manutenção do carácter unitário do conceito de pessoa. Primeiramente estuda

²⁵¹ ROMANO GUARDINI, *Ética, Lecciones en la Universidad de Múnich*, p. 196.

²⁵² Cfr. ROMANO GUARDINI, *Ética, Lecciones en la Universidad de Múnich*, p. 187.

²⁵³ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Liberdade, Graça e Destino*, p. 110. E também Cfr. RENZO GAMERRO, *Romano Guardini, filosofo della religione*, pp. 177-178. O verdadeiro encontro acontece se há possibilidade de relação universal com o que vem de fora. Para esta ocorrer é necessário o concurso da liberdade enquanto acto e enquanto conteúdo – liberdade formal e liberdade material. «Esta liberdade material, entendida como possibilidade de uma relação universal, vai acompanhada de outra liberdade formal. O homem não “tem que”, mas “pode”, entrar em relação com. Pode eleger vários objectos, e pode também, sem mais, renunciar a esta relação. A partir desta liberdade, a partir da possibilidade fundamental de estabelecer relações com tudo, como também a partir da faculdade de actuar desde uma energia inicial própria, acontece o encontro». ROMANO GUARDINI, *Ética, Lecciones en la Universidad de Múnich*, p. 188.

²⁵⁴ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Ética, Lecciones en la Universidad de Múnich*, p. 187.

²⁵⁵ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría Cristiana del hombre*, p. 113.

as dependências físicas, biológicas e psicológicas seguindo para a dependência pessoal, ou seja, o condicionamento pelo facto de existirem outras pessoas²⁵⁶.

Vista no seu carácter vivente-concreto, a pessoa é marcada pelos estratos inferiores e superiores da existência, aos quais está vinculada e deles depende, mas assimetricamente, pois é influenciada em grau superlativo por esta última. A pessoa – que na realidade existente é o «sujeito concreto, o homem vivente» – necessita de uma conexão com os elementos materiais e biológicos em geral assim como psicológicas, e todas constituem a sua base objectiva. Depende destas conexões externas para subsistir e dar prova de si, porém não podemos considerar que a pessoa esteja verdadeiramente condicionada por elas²⁵⁷; sabendo no entanto que na carência de tais conexões, a pessoa vê comprometida a sua existência. Podemos assim falar de dependência relativa, na medida em que a pessoa, propriamente dita, está em si,

«parece ressoar o “*suum proprium esse*” onde Tomás de Aquino situa o constitutivo último da pessoa. No contexto guardiniano “estar em si mesma” ou “autopertença” quer dizer que a pessoa não existe em dependência do seu constitutivo material, vital e espiritual, mas por si mesma; que aqueles conteúdos são só o seu substrato ou “matéria”, e que existem pela existência própria da pessoa»²⁵⁸.

Quando o nosso autor coloca a questão da possibilidade de condicionamento²⁵⁹ de uma pessoa por outra, a sua opinião é radicalmente diversa relativamente à anterior situação. Naturalmente porque neste caso, se observa uma substancial dependência que condiciona a pessoa. Logo o devemos considerar ao nível da realização pessoal: o homem é pessoa, enquanto se autopertence e está «feito de tal maneira que desde o início se manifesta a si mesmo numa forma inicial, como um projecto»²⁶⁰, sendo em potência aquilo que chegará a ser. «Dado que o homem (potencialmente) é, desde sempre, isso que deveria chegar a ser, ou

²⁵⁶ «O real é o ser vivo homem, este homem, com as suas estruturas e as suas energias corporais e psíquicas; o sujeito empírico. Este encontra-se inserido nas conexões da natureza; por isso pertence às categorias: mecânico, biológico, psicológico. A pessoa, por outro lado, é um significado pertencente ao sujeito ideal; um ponto ideal da relação para os actos valiosos; um título ideal de responsabilidade, dignidade e sentido [...] Todavia, acontece que não se pode rasgar o homem entre uma esfera real, submetida à causalidade natural, e uma esfera ideal, a esfera dos valores. Não existe o sujeito ideal para si, como titular ideal de valores. Isso é uma mera abstracção, que presta um determinado serviço, como conceito de garantia, ante toda a tentativa de naturalizar ou psicologizar a essência, o valor, a norma e o sentido. O que na realidade existe é o sujeito concreto, o homem vivente” ROMANO GUARDINI, *Cristianismo y sociedad*, p. 44.

²⁵⁷ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría Cristiana del hombre*, p. 113. Recordemos a necessidade ulterior de um desenvolvimento psicológico individual e a conformação da sua personalidade, porém, ainda assim, não seria suficiente para gerar uma pessoa. Cfr. WINFRIED BÖHM, *Cosa rimane di Romano Guardini*, p. 138.

²⁵⁸ GUIDO SOMMAVILLA, *La filosofia di Romano Guardini*, p. 89.

²⁵⁹ «A questão parece mudar, quando se pergunta se a pessoa está condicionada por outra pessoa» ROMANO GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría Cristiana del hombre*, p. 113.

²⁶⁰ ROMANO GUARDINI, *Ética, Lecciones en la Universidad de Múnich*, p. 195. Cfr. ROMANO GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría Cristiana del hombre*, p. 114.

seja pessoa, o processo de chegar a ser pessoa pode ser realizado e é entendido unicamente como actuação da pessoa»²⁶¹, esta actuação e actualização da pessoa é o modo como a pessoa se condiciona por outra, ou seja, condiciona-se na medida em que uma se põe em acto (actua) através do encontro com a outra. «A pessoa depende, portanto, de outras pessoas. Não esta ou aquela pessoa, ainda que sejam estas as mais significativas e importantes, mas, em absoluto, pessoas»²⁶²: é aqui que reside toda a promoção de um homem por outro²⁶³, assente categoricamente no facto de ser pessoa. Podemos, pelo exposto, ver a pessoa colocada em níveis diversos: “acima” das conexões físicas, biológicas ou psicológicas (que são o seu substrato); mas “diante”, “frente a” relativamente a outra pessoa, numa peculiar forma de relação tu-eu que caracteriza o encontro entre pessoas.

Como vimos, a pessoa necessita de se actualizar mediante a relação dialógica tu-eu, saindo de si. Para explanar o aparente paradoxo de que para se ser mais pessoa é necessário sair de si, R. Guardini toma a frase evangélica «Quem quiser salvar a sua vida, vai perdê-la; mas, quem perder a sua vida por minha causa, há-de encontrá-la» (Mt 16, 25). Não obstante o enquadramento religioso, este mote é uma chave de leitura para toda a existência em geral. A palavra grega *psyche*, “vida”, pode significar também “alma”. Por conseguinte, seria legítimo traduzir este significado por “o seu si mesmo no próprio ser”, efectivamente, o homem não existe em si para si²⁶⁴, mas sempre referido a outro²⁶⁵.

A pessoa alcança a plenitude no diálogo porque se actua na relação. Não sendo a pessoa resultado do diálogo, afirma R. Guardini que através dele a pessoa alcança um sentido e valor maiores: «A pessoa não surge do encontro, mas actua-se nele. Depende, isso sim, de que outras pessoas existam; só possui sentido, quando existem outras pessoas com as quais pode ter lugar o encontro»²⁶⁶ dialógico.

O nosso autor subscreve a visão heideggeriana, a qual vê na linguagem o espaço significativo em que se realiza plenamente a verdade do homem; mais uma vez, não sendo

²⁶¹ WINFRIED BÖHM, *Cosa rimane di Romano Guardini*, p. 138.

²⁶² ROMANO GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría Cristiana del hombre*, p. 122.

²⁶³ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría Cristiana del hombre*, p. 114.

²⁶⁴ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Ética, Lecciones en la Universidad de Múnich*, p. 194.

²⁶⁵ Romano Guardini fala da inerência de um risco, nesta saída de si. O risco de que fala o nosso autor, diverso do risco formulado por Heidegger (que consistiria na perda da identidade para se unir ao mundo), «o todo adquire um carácter de alternativa, risco, de insegurança, que o submete à seguinte lei aparentemente paradoxal: que o homem só se possui na medida em que se afasta de si mesmo para penetrar no que se lhe apresenta; e perde-se quando permanece recluso em si e se afirma pessoalmente» ROMANO GUARDINI, *Liberdade, Graça e Destino*, p. 110.

²⁶⁶ ROMANO GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría Cristiana del hombre*, p. 117.

gerador do homem, a linguagem é parte essencial do âmbito em que se realiza. A palavra²⁶⁷, enquanto manifestação da linguagem e do diálogo, constitui a dimensão de abertura e transcendência da pessoa. «A linguagem significa o projecto prévio para a verificação do encontro pessoal»²⁶⁸.

R. Guardini, na sua abordagem, faz uma aproximação fenomenológica, apoiada na metafísica, mostrando a pessoa enquanto aberta à revelação. Assim, para o nosso autor o fundamento da pessoa, da sua essência, estrutura, relação... coloca-se em Deus que é plenamente Pessoa.

Influenciado sobretudo por Theodor Haeker²⁶⁹, afirma a origem de tudo na palavra criadora de Deus, palavra que é dirigida ao homem enquanto «aquela criatura que, por essência, está determinada a encontrar-se na relação de Tu com Deus»²⁷⁰. A demonstração do carácter verbal do mundo, pelo seu provir da palavra de Deus (porque o próprio Deus é Palavra), funda-se na passagem do quarto Evangelho «No princípio existia o Verbo; o Verbo estava em Deus; e o Verbo era Deus. No princípio Ele estava em Deus» (Jo 1, 1-2). R. Guardini entende que a essência divina é também Palavra, pelo que a essência divina não necessita de outra criatura para chegar à plenitude do diálogo «A Palavra significa o núcleo da essência divina. Deus é em si mesmo o que fala, é fala e amorosa interiorização da palavra. E é-o por essência, independentemente se há uma criatura que o possa escutar. Desde a eternidade é Deus realidade primária e mistério primário, mas é também Aquele que o expressa»²⁷¹.

Por conseguinte, a pessoa existe na palavra e vinculada ao diálogo porque Deus é Palavra plena e é pessoa porque Deus é verdadeiramente pessoa e nele funda o seu ser. Sendo Deus plenitude de Palavra²⁷², plenitude pessoal é, do mesmo modo, plenitude de diálogo. Vendo em Deus o fundamento último da realidade, encontra também o fundamento de toda a possibilidade de relação. Se o homem é pessoa deve-se ao facto de Deus lhe dirigir a palavra;

²⁶⁷ Cfr. SILVANO ZUCAL, *Silenzio e parola nella prospettiva del Gegensatz di Romano Guardini*, in (ed.) M. Baldini, S. Zucal, *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabès*, Morcelliana, Brescia 1999, pp.224-225.

²⁶⁸ ROMANO GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría Cristiana del hombre*, p. 118.

²⁶⁹ Mais do que por Ferdinand Ebner que R. Guardini pouco conhecia. Cfr. ROMANO GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría Cristiana del hombre*, p. 124, nota 53.

²⁷⁰ ROMANO GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría Cristiana del hombre*, p. 123.

²⁷¹ ROMANO GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría Cristiana del hombre*, p. 119.

²⁷² A sua «vida leva por essência a palavra em si. Deus vive falando, de tal maneira, que na palavra não pressupõe a pessoa, mas fundamenta-a. Deus é pessoa em relação com a palavra. Deus expressa o seu mistério infinito e justamente por ele existe como Aquele que fala, como Aquele para quem se fala e, também [...] como Aquele que ouve em sentido próprio. Deus é a palavra absolutamente plena, chegada em absoluto ao seu destino. E é assim porque o tu a quem se dirige, não é um si-mesmo afastado, independente em si, mas esse Tu surge do próprio falar» SILVANO ZUCAL, *Silenzio e parola nella prospettiva del Gegensatz di Romano Guardini*, p. 237.

a pessoa foi criada mediante o chamamento²⁷³ de Deus – e aí reside a sua dignidade. A pessoa constituída mediante este chamamento, realiza o seu ser de modo análogo a este chamamento, ou seja, a pessoa deve responder de modo pessoal. Os elementos²⁷⁴ chamamento/resposta são constitutivos do diálogo da pessoa com Deus. «As coisas surgem por mandato de Deus; a pessoa pelo seu chamamento. Este significa que Deus chama a pessoa a ser o seu tu, ou, mais exactamente, que o próprio Deus se determina a ser o Tu do homem»²⁷⁵.

Podemos, pelo que já dissemos, afirmar que a pessoa chega à sua maior perfeição actualizando-se e dirigindo-se ao diálogo com Deus, afinal a pessoa é referida a Deus. Esta referência a Deus, que se revelou, é fundamento da fé que professamos e da Liturgia que celebramos, cabe-nos por isso abordar a Liturgia enquanto evento dialógico.

2. A LITURGIA ENQUANTO EVENTO LINGUÍSTICO-DIALÓGICO INDISPONÍVEL

Enquanto dimensão ritual, a Liturgia assume a peculiaridade de “evento” indisponível, na medida em que, como expõe Silvano Zucal²⁷⁶, é aquela que acontece, aconteceu e pode acontecer, em virtude de uma realidade que nunca pertence à disponibilidade exclusiva do sujeito que participa no “evento”. Servindo-nos das noções heideggerianas de “evento”²⁷⁷ e “evento indisponível” (pela sua característica mistérica e de segredo), podemos afirmar a Liturgia como um «convir no Evento», um evento que é indisponível e mistérico. O mistério²⁷⁸ é a condição prévia e necessária para o próprio evento. Na lógica intrínseca do “evento indisponível”, que tem lugar na Liturgia, constata-se que o que ocorre no *litúrgico* é sempre doação²⁷⁹ de algo que o homem não consegue explicar. «*Ereignis* é o evento que faz surgir a vida: a via que conduz ao Dizer originário da palavra», este Dizer originário que na Liturgia é o Dizer e o Dar-se de Deus aos homens. Este é um Dizer e um Dar-se que reduplica o Dizer e o Dar-se originário de Deus no evento da criação quando, como afirma Rosenzweig, «a liberdade da acção de Deus» se manifestava e revelava «como um acontecer surgido no instante (*Augenblick*) [como] evento acontecido (*ereignetes Ereignis*)»²⁸⁰. É um evento

²⁷³ «A essência da pessoa consiste em ser chamada, ou seja, amada por Ele» ROMANO GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría Cristiana del hombre*, p. 140.

²⁷⁴ Cfr. WINFRIED BÖHM, *Cosa rimane di Romano Guardini*, p. 136.

²⁷⁵ ROMANO GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría Cristiana del hombre*, p. 123.

²⁷⁶ SILVANO ZUCAL, *Per una Filosofia della Liturgia*, p. 45ss.

²⁷⁷ *Ereignis* (evento) – palavra fundamental no seu pensamento. Assim declara na sua obra: MARTIN HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milão 1995, p. 29.

²⁷⁸ Não é o limite provisório e ultrapassável da experiência litúrgica.

²⁷⁹ «L'Ereignis é o evento que faz surgir a vida: a via que conduz ao Dizer originário da palavra» MARTIN HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milão 1990, p.206.

²⁸⁰ FRANZ ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Marietti, Génova 1985, p. 170.

surpreendente porque não surge de uma necessidade, não é um decreto emitido desde os primórdios, antes é um evento que é acto absoluto e gratuito do amor divino, do homem convocado à criação «imediate e perenemente experimentada e vivida»²⁸¹. Este Dizer e Dar-se, então na criação e hoje no *litúrgico*, que se subtraem ao mistério, no que Heidegger chama o «som do silêncio (Geläut der Stille)»²⁸², o ressoar clamoroso do silêncio. Um Dizer e um Dar-se que traz em si a marca do não dito, do silêncio fecundo e por vezes inquietante, do mistério, da Palavra Divina que sempre se auto-retrai ocultando-se a uma plena transparência. Cancelando, no evento litúrgico, a marca do mistério obliteramos a Alteridade divina que nele se faz presente. Esta dimensão mistérica é um elemento decisivo, conforme expôs Odo Casel: «O mistério é uma acção sacra de carácter cultural na qual um facto salvífico feito por um deus se torna actual sob a forma de rito»²⁸³.

O evento litúrgico, caracterizado por Rudolf Otto como “evento sacro”, é um evento essencialmente linguístico e dialógico. O entramado de palavras e sinais, de que é tecida a Liturgia, diz e remete para um dizer originário e originante, a um algures do qual o homem não dispõe e só a partir do qual se pode abrir ao movimento desvelante que chama a si convocando a palavra orante do homem. «O homem é portanto homem enquanto corresponde à palavra da Diferença e a anuncia na mensagem que a essa Diferença confiou»²⁸⁴ – também o podemos nós afirmar no ambiente litúrgico. O evento litúrgico, como evento linguístico, é precisamente um “mundo de palavras” unido a um “mundo de sinais e de símbolos” dado gratuitamente ao homem, porém do qual ele não dispõe. A oração, este humano falar em âmbito litúrgico, origina o evento humanamente impossível e incompreensível da presença de Deus junto a nós. Se o homem não se abre a este evento impossível, poder-se-á criar um espaço humano, sociológico, uma reunião que, porém, só se alimenta de palavras humanas.

Heidegger afirmava que «A linguagem é a casa do ser na qual habita o homem»²⁸⁵ – podemos nós, analogamente, dizer que a linguagem litúrgica é o tempo real, além do muro do tempo físico, no qual o homem pode habitar verdadeiramente. Na mesma esteira podemos entender o evento litúrgico como um habitar numa linguagem que é de tempo a tempo dada e que requer uma iniciação constante à escuta, porque só desse modo poderemos permitir-nos submissa e repetidamente responder na oração. A Liturgia é uma cadeia ininterrupta de apelos e de possíveis respostas, de um “Dizer originário” que é a palavra divina (não só a Palavra de

²⁸¹ FRANZ ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, p. 171.

²⁸² MARTIN HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, p. 41.

²⁸³ ODO CASEL, «Mysterienfrömmigkeit», in *Bonaer Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, 4 (1927) 104.

²⁸⁴ MARTIN HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, p. 105.

²⁸⁵ MARTIN HEIDEGGER, *Lettera sull' "umanismo"*, p. 267.

Deus proclamada, mas todo o complexo de sinais do rito até ao seu ápice na consagração do pão e do vinho) que aguarda uma réplica dos homens. O homem tem sempre a possibilidade de corresponder ou de se eximir ao apelo do “Dizer originário”: no entanto pode num ou noutro caso dar-se ou não da parte do homem um «colóquio autêntico».

Isto significa, no entanto, que o evento linguístico litúrgico é essencialmente um evento dialógico. Um encontro de dialogantes num diálogo e num colóquio que é sempre referido a uma instância de alteridade que chama e reclama: somente o Tu divino permite o “dizer o tu” dos homens. A oração do Pai nosso é a oração paradigmática dirigida ao Tu divino com aquele “nosso” que é, no entanto, dom da relação com o Pai. Esta é a tese de Ebner, que escreveu:

«Procedendo da palavra na divindade da sua origem, a vida do espírito compreende em si e exige uma relação com Deus e é a própria possibilidade que Deus criou e quis no homem, de, quando reza, poder chamá-lo directamente como Pai. Na oração [litúrgica] – no “diálogo com Deus” – a palavra torna a entrar de onde veio. Se o homem reza no verdadeiro sentido ainda que só a primeira palavra do Pai nosso, o “inefável mistério” de Deus torna-se palavra – desde o homem; assim como na vida de Jesus, que nos ensinou a rezar o Pai nosso, tornou-se palavra, porém desde o próprio Deus»²⁸⁶.

Também na simbólica litúrgica, como no solene ofício de Sexta-feira Santa, não se perde esta instância dialógica que diz relação ao Tu divino, como afirma Pavel A. Florenskij:

«A Cruz Venerável para nós não é um *isso* impessoal e neutro e nem tão pouco um genérico *ele*, mas é um *Tu* [...]. Portanto de modo verdadeiro e substancial e não de maneira retórica e arbitrária, necessariamente e não convencionalmente, podemos chamar a Cruz *Tu*; e não só podemos, antes devemos, já que não se pode subtrair a uma pessoa aquilo que a caracteriza, isto é, a personalidade que é presente nela. A Cruz é a luz do Rosto do Senhor»²⁸⁷.

A pessoa atinge a sua maior perfeição, actualizando-se quando em diálogo se dirige a Deus. Por essência a pessoa está referida a Deus, e em relação com ele, na medida em que é chamada de uma forma singular²⁸⁸. Relação esta que se antepõe a qualquer pensamento e a

²⁸⁶ FERDINAND EBNER, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, Cinisello Balsamo, Milão 1988, p.168.

²⁸⁷ PAVEL ALEKSANDROVIČ FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico – Scritti teologici e mistici*, Piemme, Casale Monferrato 1999, pp. 272, 275, 277.

²⁸⁸ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Religione e Rivelazione*, pp. 250, 264-266.

qualquer experiência, pois é relativa ao núcleo da pessoa e deste modo a distingue do resto do mundo.

Esta relação é tornada possível pela Revelação. Na medida em que a acção gratuita de Deus dá resposta²⁸⁹ ao fim íntimo ao qual está orientada a pessoa – razão e coração²⁹⁰ – enquanto criatura *chamada/vocacionada*.

É a Revelação da Trindade pessoal de Deus em Jesus Cristo que permite que o homem se relacione com Deus. Afinal, a Revelação e a Redenção poder-se-iam concretizar de outras formas, porém, Deus, na sua pura iniciativa e com libérrima vontade²⁹¹, quis que fosse de modo pessoal: Jesus Cristo é «este alguém que “veio” em pessoa n’Ele mesmo que nos fala»²⁹², permitindo que o homem, na sua liberdade, lhe respondesse.

O carácter pessoal da Revelação, antecipado, com a revelação vetero-testamentária – em que Deus falava como um amigo fala a seu amigo (cfr. Ex 33, 11) – atinge o seu apogeu na Encarnação. É na Anunciação do Anjo à Virgem Santíssima (cfr. Lc 1, 26-38), pela sua adesão à divina vontade, que a segunda pessoa da Santíssima Trindade assume a nossa condição humana: «Esta [a Encarnação] significa que o Ser em si transcendente, o invisível, inaudível e impalpável pelos sentidos entra numa existência humana; não está oculto nela como um núcleo secreto, mas expressa-se a si mesmo nela. Digamos deste modo: na existência de Cristo Deus se traduz ao humano (cfr. Jo 1, 18)»²⁹³.

Em Cristo, homem verdadeiro, contemplamos Deus, o Rosto²⁹⁴ visível de Deus (cfr. Jo 14, 8-10): «No Cristo vivo revelou-se Deus a si mesmo; através de todo o que Ele foi e disse, através de tudo o que lhe aconteceu. Relativamente aos que estavam com Ele sobreveio uma “epifania”»²⁹⁵.

²⁸⁹ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Religione e Rivelazione*, pp. 259-262.

²⁹⁰ Cfr. MASSIMO BORGHESI, *L’occhio e il mondo*, p. 121. Situando-se na esteira de Pascal, R. Guardini ao falar de coração remete-se aquela dimensão do homem que supera o mundo. «o coração não é a expressão das emoções por oposição às formas lógicas do pensamento; não é sentimento em oposição ao intelecto; não é “alma” em oposição ao “espírito”. O *coeur* também é espírito; uma forma de aparição do espírito. O acto do coração é um acto “fecundo” para o conhecimento. Certos objectos só se transformam em factos por meio do acto do coração. No entanto não ficam ali numa intuição irracional, antes são acessíveis à análise intelectual e lógica” ROMANO GUARDINI, *Pascal o el drama de la consciencia Cristiana*, EMECÉ, Buenos Aires 1995, p. 159-160.

²⁹¹ Cfr. ROMANO GUARDINI, *El Señor. Meditaciones sobre la persona e la vida de Jesucristo*, p. 397; e ROMANO GUARDINI, *La existencia del Cristiano*, p. 237.

²⁹² ROMANO GUARDINI, *La existencia del Cristiano*, pp. 310, 303-304.

²⁹³ ROMANO GUARDINI, *La existencia del Cristiano*, p. 306.

²⁹⁴ Em Jesus Cristo, Deus assume também as limitações humanas, que se verificam no seu próprio ocultamento; a vida de Jesus Cristo fica oculta na sua própria humanidade, permitindo assim uma resposta aberta da liberdade humana. Cfr. ROMANO GUARDINI, *La existencia del Cristiano*, p. 309.

²⁹⁵ ROMANO GUARDINI, *La existencia del Cristiano*, p. 307.

Na Revelação, Jesus Cristo, insiste R. Guardini ao longo da sua obra,²⁹⁶ mostra quem é verdadeiramente o homem e quem é verdadeiramente Deus. Deste modo a revelação é, digamos assim, em favor do homem, sobre o homem e sobre Deus, não com um corpo de conhecimentos revelados, mas com base em algo profundamente pessoal e próximo. Em Cristo revela-se a vida humana porque se revela a vida divina, de modo que o homem adquire o seu verdadeiro posto na existência e percebe a sua verdade, no conhecimento de quem é Deus e o que Ele faz por Amor – a Redenção – que a Liturgia actualiza possibilitando este verdadeiro encontro, como adiante veremos.

²⁹⁶ Cfr. ROMANO GUARDINI, *La existencia del Cristiano*, pp. 309-310.

CAPÍTULO IV

Epifania – A Liturgia como evento epifânico

Antes de abordarmos a Liturgia na sua dimensão epifânica iremos reflectir sobre Liturgia enquanto evento originante de estupefacção, de assombro, na medida em que constitui uma categoria fenomenológica indissociável do evento epifânico. Posteriormente abordaremos o evento epifânico na Sagrada Escritura e na Sagrada Liturgia, concluindo com a análise da dimensão simbólica que perpassa a Liturgia e a epifania.

1. LITURGIA E ESTUPEFACÇÃO

Silvano Zucal (S. Zucal), relata que R. Guardini, pouco antes da sua morte, se questionava: «O homem do futuro será ainda capaz de levar a cabo o acto litúrgico?». Esta pergunta, nascida das grandes mudanças acontecidas na forma de celebrar o culto divino, implicava «um não dissimulado ~~de~~ pessimismo»²⁹⁷.

Esta inabilidade, reflecte S. Zucal²⁹⁸, poderá advir de muitos factores, mas em primeiro lugar, virá do eclipse do sentido do espanto (*stupore*), do fascínio, da possibilidade de se assombrar, de se maravilhar no acto cultural. Antes de ser uma perda individual é um facto colectivo que encontra na sua génese razões de carácter religioso, cultural e social; uma sociedade que destrói o assombro cultural e uma Igreja que por vezes privilegia a Liturgia sem assombro redundará inevitavelmente em Liturgias ateias. Sem o espanto não pode haver encontro, se não causa estupefacção a Palavra perturbadora entregue como dom, nem o Pão e o Vinho que são O próprio Senhor, não se dá nenhum encontro. Por conseguinte, aí não poderemos encontrar Cristo e nem por Seu intermédio o Pai e o Espírito Santo. Uma Liturgia sem encontro com o Tu Divino (por uma relação dialógica radicalmente assimétrica) impossibilita, conseqüentemente, o encontro com os irmãos igualmente convocados; pelo que se torna numa “Liturgia social”, num momento cultural, numa prática religiosa, deixando de

²⁹⁷ SILVANO ZUCAL, *Per una filosofia della Liturgia*, p. 50.

²⁹⁸ SILVANO ZUCAL, *Per una filosofia della Liturgia*, p. 51.

ser o evento de incomparável relação do homem com Deus, o evento de confiança e dialógico por excelência, na relação entre homem e Deus.

O assombro exige o *ver* e o *contemplar*, significantes da atenção dos olhos, dos ouvidos, da mente e a abertura do coração, ou seja, da envolvimento da total sensibilidade humana. Por conseguinte, o ver próprio do assombro remete à *manifestação*, ao momento *epifânico* e à relação, à nossa pessoal e disponível abertura como resposta àquela manifestação. Surge então uma distinção entre “ver” e “falar”; o “ver” é monológico, já o “falar” é dialógico. A visão tende à dimensão autoreferencial de aquisição e de posse, a comunicação tende à troca e ao encontro. Com efeito, todo o homem é palavra, é estruturado como palavra, é habitado pela linguagem, pela qual o homem fala mesmo quando não fala em sentido explícito, ou seja, ainda que não recorra a palavras. Afirma Heidegger:

«O homem fala. Nós falamos na vigília e no sono. Falamos sempre, mesmo quando não proferimos palavras, mas escutamos ou lemos somente, mesmo quando nem sequer escutamos ou lemos, mas nos dedicamos a um trabalho ou nos perdemos no ócio. De um ou outro modo falamos ininterruptamente. Falamos porque a linguagem nos é conatural. O falar não nasce de um particular acto de vontade [...]. A linguagem faz parte em todo o caso daquilo que o homem encontra na sua mais imediata proximidade. Em toda a parte encontramos a linguagem»²⁹⁹.

Se o homem é palavra, como também afirma Ebner³⁰⁰, ele fala quando vê e contempla estupefacto, mas também quando em silêncio é arrebatado por aquele “algo” que o assombra e que o deixa sem palavra. É precisamente esta dimensão verbal que está ínsita naquela experiência singular que é a experiência do assombro. Afirma Maurice Merleau-Ponty:³⁰¹ «Num certo sentido, se se explicitasse completamente a arquitectura do corpo humano, a sua urdidura ontológica, e o modo no qual isso se vê e se ouve, ver-se-ia que a estrutura do seu mundo mudo é tal que todas as possibilidades de linguagem já vos são presentes. A nossa existência de videntes [...], e sobretudo de seres sonoros para os outros e para si mesmos, contém tudo aquilo que é pedido para que entre um e outro haja palavra».

O assombro é um cruzamento de luminosidade e de imediação. Uma dimensão de luminosidade, como o clarão de um relâmpago, que surpreende inesperadamente e conduz a “algo” na plenitude da sua epifania, provocando uma incapacidade de articular palavras ou

²⁹⁹ MARTIN HEIDEGGER, *In camino verso il linguaggio*, p. 27.

³⁰⁰ Cfr. FERDINAND EBNER, *La parola e le realtà spirituali* e SILVANO ZUCAL, *La filosofia della parola in Max Picard e Ferdinand Ebner*, in (ed.) M. Spano, D. Vinci, *L'uomo e la parola. Pensiero dialogico e filosofia contemporanea*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, pp. 19-39.

³⁰¹ MAURICE MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milão 2003, p. 170

constrangendo a fazer silêncio, manifestando no mutismo a incapacidade de palavras aptas para o acontecido.

A marca mais relevante do assombro é indubitavelmente o elemento *surpresa*: “algo” de inesperado, de absolutamente inédito, de inaudito vem ao nosso encontro. O “vir ao encontro” é o factor mais surpreendente, pois *a surpresa é essencialmente um ser surpreendido*. Mas este “algo” que se manifesta, aquele tipo singular de experiência, o assombro, podemos defini-lo com a formulação de Heidegger: «Fazer a experiência de algo [no *assombro*] – trate-se de uma coisa, de um homem, de um deus – significa que aquele algo acontece para nós, que nos encontra, que nos sobrevém [mas sobretudo] nos perturba e [nos] transforma»³⁰². A esta dimensão junta-se uma atitude receptiva, experimentada num misto de sofrimento e acolhimento a este algo que, inesperadamente, se me dá.

Ao factor surpresa, existente no *assombro*, soma-se a dimensão da *visitação*. A luz epifânica da manifestação do “algo” que se produz no assombro é essencialmente uma experiência singular de uma visitaçã: o ver e contemplar são *a visão*, digamos, de uma visitaçã interna onde se encontram e coincidem o emergir de algo e o ser surpreendido por esse algo que vem ao encontro. É porém tudo isto que desvela a nossa ablepsia. No *assombro* a surpresa e a visitaçã, com a sua imprevisibilidade, descartam e ofuscam toda a forma de *auto-iluminação* que presume a capacidade de pre-ver. Surpresa e visitaçã no *assombro* abre a um excesso de luz que se esvai a cada acto previdente do querer. Ou seja, nunca se pode decidir *auto-assombrar-se* e, muito menos de que algo se assombrar. Eventualmente, poder-se-á decidir provocar a outros e auto-provocar emoções, numa sociedade emocional como a nossa, porém, o autêntico assombro não está nas nossas mãos, é inacessível e subtrai-se a toda a forma de intencionalidade e de projectualidade deliberada.

O assombro reenvia à luz, ao esplendor (como afirma o Prólogo do quarto Evangelho – «a luz brilha nas trevas» Jo1, 5) mas a luz e esplendor são sempre o “algo”, nunca são do “nosso”.

O assombro, no dizer de Jean Paul Sartre, produz-se no momento em que «o que é familiar retorna como não familiar»³⁰³. É uma experiência extraordinária e excepcional mas não do extraordinário e excepcional. O assombro representa uma ruptura da quotidianidade, da normalidade, daquilo que sempre se ouviu e escudou, que agora se vê e acolhe agora como

³⁰² MARTIN HEIDEGGER, *In camino verso il linguaggio*, p.127

³⁰³ JEAN PAUL SARTRE, *Pour un théâtre de situations*, Gallimard, Paris 1973, p. 101.

se fosse a primeira vez. Há como que um mostrar o que de extraordinário está no ordinário, e não algo isoladamente extraordinário.

Sem abertura receptiva, sem disponibilidade não há assombro. É necessária uma reciprocidade dinâmica. Se não há assombro sem surpresa, também podemos afirmar que não existe assombro sem interrogação. Mesmo não sendo expresso em palavras, o silêncio é prenhe de um carácter, distinto do mutismo³⁰⁴, que diríamos interrogante, habitado por um singular clamor:

«A experiência do assombro é uma experiência de palavra – mesmo antes de ser uma experiência de palavras [faladas] – porque nessa a surpresa pelo resplender do esplendor não é separável da interrogação que o acolhe e que lhe vai ao encontro; é exactamente isto que em último a distingue de quanto vem no arrebatamento hipnótico da fascinação de onde a luz [a muita luz] me cega e eu fico como paralisado sem palavras»³⁰⁵.

Esta questão, que a experiência do assombro desencadeia e faz emergir, é uma questão que nos toca enquanto indivíduo singular e nos implica na primeira pessoa. O *esplendor* desperta-nos do quotidiano e interroga-nos sobre o nosso modo de ser. A experiência do assombro não só não é êxtase ou arrebatamento místico, como não é correlativo a um espectáculo que se vê, já que o ver do *assombro* conduz a uma total disponibilidade, remetendo-se a nós mesmos, colocando-nos em causa envolvendo-nos.

Por isto, acontece uma verdadeira ascensão, através do assombro, até uma espécie de verdadeiro aturdimiento:

«No assombro que é um permanecer inerme diante de algo, algo que se viu e já se julgava conhecido mas que num instante se mostra como absolutamente novo, deixando quem contempla numa espécie de ablepsia e mutismo [...]. O assombro é [em primeira instância] aturdimiento, o aturdimiento que se dá quando se divisa algo de insólito, mas aparece agora mais puro e fecundo quando se produz diante a algo bem conhecido e que imprevisivelmente se apresenta como nunca antes visto. O aturdimiento é o estrato mais profundo e íntimo do assombro»³⁰⁶.

³⁰⁴ SILVANO ZUCAL, *Per una filosofia della Liturgia*, p. 57.

³⁰⁵ SILVANO PETROSINO, *Lo stupore*, Interlinea Edizioni, Novara 1997, p. 85.

³⁰⁶ MARIA ZAMBRANO, *Note di un metodo*, Filema, Napoli 2003, p. 58.

Ante esta experiência, a pessoa pode responder de variada forma, entre elas, tentando reduzir o insólito ao domínio do já conhecido (numa tentativa de domínio e de anular o aturdimento)

«e assim reduzi-lo a uma simples impressão ou apreensão; nestes tempos dir-se-ia causado por um estado nervoso ou ao cansaço [...]. Então o aturdimento não se eleva a assombro. A ascensão do aturdimento a assombro, verifica-se, como toda a subida humana, aceitando aquele momento no qual se foi vencido e levando-o ao extremo»³⁰⁷.

Esta breve análise que fizemos da experiência humana, de base antropológica do *assombro*, serve-nos para analisar a extraordinária experiência do *assombro* que reside em grau eminente na essência do acto litúrgico³⁰⁸. Este que pode correr o risco fatal, de se tornar habitual, de tender a um automatismo mecânico, de maneira que porquanto a vida litúrgica se dissipa e vê ferida, deixando de ser o evento que provoca um vertiginoso *assombro*. Recordemos o passo evangélico de S. Mateus: «Perante os prodígios que realizava e as crianças que gritavam no templo: «Hossana ao Filho de David», os sumos sacerdotes e os doutores da Lei ficaram indignados e disseram-lhe: “Ouves o que eles dizem?” Respondeu Jesus: “Sim. Nunca lestes: *Da boca dos pequeninos e das crianças de peito fizeste sair o louvor perfeito?*”» (Mt 21, 15-16).

O passo do relato evangélico referido constitui uma clara advertência contra toda a forma de “adultismo desencantado”³⁰⁹ e mutilado na sua capacidade de se deixar assombrar³¹⁰. As crianças assombram-se, mas «se não nos tornarmos como crianças», capazes de ingénuo *assombro*, a Liturgia caminhará a passos largos para um rito vazio. Hoje, afirma Zucal, tende-se a normalizar o acto litúrgico. Porém, se vivemos o acto litúrgico com autêntico *assombro*, será impossível que aquele evento nos pareça normal, segundo aquela normalidade que – acrescenta – é acídia do espírito. Falando do *assombro* humano ante o mistério da existência, bem se aplicam ao evento litúrgico as palavras de Eugene Ionesco:

«Eu vivo na estranheza. Imerso na estranheza [fruto do *assombro*]. Eu não vivo aquilo que é normal, a “normalidade”. Não vivo no normal. Não entendo a noção de “normal”. Não, não a entendo. Tudo me surge estranho. Excepto nos momento em que me esqueço, nos quais me esqueço [por preguiça

³⁰⁷ MARIA ZAMBRANO, *Note di un metodo*, Filema, Napoli 2003, p. 58.

³⁰⁸ SILVANO ZUCAL, *Per una filosofia della Liturgia*, p. 58.

³⁰⁹ Característica que representa um grande obstáculo para viver a acção litúrgica. Cfr. ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, pp. 78-79.

³¹⁰ SILVANO ZUCAL, *Per una filosofia della Liturgia*, p. 58.

do espírito]. Não é “natural” tudo isto, tudo isto não pode ser natural [...]. Como puderam o mundo e a existência parecer-me, durante muito tempo, “naturais, normais”?! Apenas por habituação. Tudo é anormal. A existência, a criação são coisas que não podem ser normais. O normal é algo que se faz como o calo. De quando em quando, adapta-se o inadaptável. Ou adaptamo-nos ao inadaptável»³¹¹.

A normalidade-burocrática do evento litúrgico não é a condição originária, porém é somente o resultado apático da habituação: se deixa de “fazer calo” a extraordinariedade estupefaciente daquele evento, é totalmente perdida a ingenuidade infantil. Uma ingenuidade infantil que se assombra, antes de mais diante da cruz, que não a retira nem a torna um facto coreográfico. O Crucificado é dado ao nosso assombro domingo após domingo, Eucaristia após Eucaristia no Seu Corpo e no Seu Sangue, porém quem ainda se deixa assombrar por Ele? Outro tanto poderíamos dizer do assombro ante o anúncio dominical da Ressurreição. Como aconteceu a Pedro ao entrar no sepulcro vazio, viu as ligaduras e o sudário, e voltou a casa cheio de assombro (cfr. Lc 24, 12). «Podemos afirmar que a Liturgia é a celebração do assombro por aquilo que, naquele evento, é dado, para crescer no seguimento dos que se *assombram* e se tornam testemunhas do *assombro*, no mundo e pelo mundo, na fidelidade ao terramoto interior do *assombro*»³¹².

2. LITURGIA COMO EVENTO EPIFÂNICO

2.1 A EPIFANIA NA SAGRADA ESCRITURA

Ao dizer Epifania, quase imediatamente recordamos o dia 6 de Janeiro, quando é celebrada a manifestação de Cristo³¹³: aos Sábios pagãos, a João aquando do Baptismo do Senhor e aos seus discípulos nas Bodas de Caná. Podemos, no entanto, delimitar de forma

³¹¹ EUGENE IONESCO, *La ricerca intermitente*, Guanda, Parma 1989, p.17.

³¹² SILVANO ZUCAL, *Per una filosofia della Liturgia*, p. 59.

³¹³ *Ad Magnificat: Tribus miraculis ornatum diem sanctum colimus: hodie stella magos duxit ad praesepeium; hodie vinum ex aqua factum est ad nuptias; hodie in Iordane a Ioanne Christus baptizari voluit, ut salvaret nos, alleluia.* (Recordamos neste dia três mistérios: hoje a estrela guiou os Magos ao presépio; hoje, nas bodas de Caná, a água foi mudada em vinho; hoje, no rio Jordão, Cristo quis ser baptizado, para nos salvar. Aleluia) *OFFICIUM DIVINUM ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP.VI promulgatum, Liturgia Horarum iuxta ritum romanum I (Tempus Adventus/Tempus Nativitatis)*, Polyglottis Vaticanis 1973, p. 465.

mais precisa, mas por outro lado mais genérica, a noção de epifania, dizendo que é a «aparição do divino em forma sensível»³¹⁴.

Por epifania entende-se, pois, algo que “aparece”, que surge ao caminho, ou melhor, que resplandece numa forma simultaneamente vivente e concreta, sendo especificamente algo que se mostra. Esta peculiaridade epifânica é particularmente ostensiva e conhecida em todo o complexo cénico do evento litúrgico na sua específica valência linguística (verbal e não verbal)³¹⁵. Esta dimensão é bem expressa por um passo de Heidegger, não obstante este não se referir à Liturgia:

«Aquilo que faz ser a linguagem como linguagem é o Dizer originário enquanto Mostrar. O mostrar próprio deste não se baseia sobre um qualquer sinal, mas todos os sinais dão origem a um mostrar, num tal âmbito e para um determinado fim, para os quais adquirem a possibilidade de ser sinais. Quando se atende à estrutura do Dizer originário, não é possível atribuir o mostrar nem exclusivamente nem preeminentemente ao operar humano»³¹⁶

mas – afirmamos nós – ao operar divino. Toda a história sagrada é marcada e ritmada precisamente pelo fenómeno do «aparecer divino em forma sensível»³¹⁷. O Antigo Testamento é uma espécie de epifania em estado de advento, o Novo Testamento surge como uma epifania em plenitude, no quotidiano da vida dos crentes a epifania torna-se um evento portador para o existir «na fé como Deus a quis»³¹⁸, é a irradiação e ressonância da realidade de Cristo no Discípulo.

Tanto no Antigo como no Novo Testamento vemos surgir as primeiras formulações da fé e as consequentes mudanças de vida no que concerne a uma resposta vivencial à fé, no âmbito da moral, sempre na íntima derivação da presente e vivente acção de Deus – à qual chamamos Revelação.

Como refere R. Guardini, «“Revelação” significa que Deus entra neste mundo»³¹⁹, que condescendentemente se coloca à procura do homem, como outrora no jardim do Éden e vem ao encontro do homem, habitar junto dele, fala-lhe, opera concomitantemente ao seu criado e manifesta-se a ele. Assim o contemplamos, continua o autor, no pacto do Sinai, quando Deus guia o Seu Povo através do deserto, quando Deus escolhe «Jerusalém para sua cidade, o

³¹⁴ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 157.

³¹⁵ SILVANO ZUCAL, *Per una filosofia della Liturgia*, p. 60.

³¹⁶ MARTIN HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, p. 199.

³¹⁷ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 157.

³¹⁸ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 162.

³¹⁹ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 157.

templo para a sua habitação e o povo por seu Reino». Esta presença de Deus, que vem, habita e opera, fica obscurecida com a utilização dos conceitos que não conseguem exprimir a *realissimidade* desta verdadeira presença; porém são estes elementos que distinguem a Revelação de qualquer religiosidade natural ou da pura filosofia. É, afirma o nosso autor, «ocasião do “*scandalum*” se o homem não está disposto a transcender na obediência da fé os seus critérios imediatos»³²⁰.

Deus em si está além de tudo o que é “mundo”, mas progressivamente se manifesta, ao longo da Revelação veterotestamentária até ao apogeu na Encarnação, fazendo-se homem entre nós (cfr. Ef. 2, 5-7), sem deixar de ser Deus e viver unido ao Pai no Espírito. R. Guardini percorre o Antigo Testamento, mostrando que no centro da religiosidade do Povo de Deus está a consciência/experiência da presença extraordinária de Deus por Sua libérrima decisão. Experiência fundada na Revelação de Deus sobre o Horeb a Moisés (cfr. Ex 3, 2ss) e onde posteriormente voltará a manifestar a sua presença entre os homens. Uma presença que se faz sentir de novo, mais fortemente, e mais luminosa. «O crente do AT faz a experiência de Deus que está aqui, entre nós, operando, ensinando, julgando, dando, socorrendo. Toda a ordem moral veterotestamentária adquire pleno significado unicamente desde o prisma desta realidade factual»³²¹.

Não é difícil constatar, como ensinam as grandes teofanias veterotestamentárias, que a epifania tem uma relação sponsal com a luz e conseqüentemente com os olhos. A luminosidade é uma marca das teofanias que marcam os grandes momentos da história sacra, recordemos a teofania a Moisés sobre o monte Horeb (cfr. Ex 3, 2ss), a todo o povo (cfr. Ex 19, 16ss), durante a consagração do templo em Jerusalém (cfr. 2 Cr 7,1), na eleição e vocação dos profetas (cfr. Is 6 e Ez 1).

O *método da revelação*, permita-se-nos a expressão, não é um método sobretudo conceptual, dirigindo um conjunto de conhecimentos/ensinamentos à consciência, mas como realidade concreta orienta-se para uma relação, absolutamente concreta, que toma a totalidade do homem, dirige-se pela luz aos olhos, pela palavra aos ouvidos, pela ordenação de acções dirige-se às mãos, através da potência da presença ao sentimento do real – explica R. Guardini – tudo isto é Epifania, manifestação da realidade divina à totalidade do homem³²². Podemos, pois, falar de uma epifania óptica, um epifania acústica, uma epifania táctil. A luz inacessível deixa-se ver aos olhos humanos, a palavra inaudível deixa-se ouvir ao ouvido humano, o

³²⁰ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 158.

³²¹ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 158.

³²² ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 159.

Intocável deixa-se tocar como vemos, por contraste, no *segundo livro de Samuel* quando Uzá morre porque, não sendo levita, ousa tocar na Arca (cfr. 2 Sm 3, 6-8).

Assim, podemos afirmar, que Epifania é, como afirma o Apóstolo (cfr. 1Tm 6,16), o irradiar da luz divina, em si inacessível, na realidade terrena, de modo acessível ao olhar humano como no episódio bíblico da Sarça Ardente (acima referido), ou como vemos na cena bíblica do chamamento do jovem Samuel (cfr. 2 Sm 3, 1-9). Significa que a voz divina, em si inaudível ao ouvido humano, se torna perceptível ao ouvido humano. Ainda, a epifania (que por contraste se percebe) orientada ao tacto (cfr. 2 Sm 3, 6-8) no episódio já citado da morte de Uzá. Todas elas atestam expressamente a presença de Deus como Aquele que conduz a história³²³. Todo o Antigo Testamento é um eloquente sinal da extraordinária consciência da presença efectiva de Deus junto do seu Povo. Presença que nasce de uma particular decisão divina, e que torna o crente do Antigo Povo de Israel, contemporâneo de *Deus entre o Povo*, de Deus que age, guia, socorre, corrige.

Não existem só epifanias extraordinárias, mas também epifanias “ordinárias”, incrustradas no quotidiano. Como nos é ensinado nos Salmos, expressões extraordinárias de uma presença incessante, de um autotestemunho, duma manifestação epifânica de Deus aos olhos, aos ouvidos, às mãos, à inteira *sensibilidade* humana do crente. Os salmos são «a substância do tecido da actual Liturgia»³²⁴ e comcomitantemente são o código normativo: «sendo um não radical a uma Liturgia sem olhos, sem ouvidos, sem mãos, sem que esteja em jogo a inteira sensibilidade humana de quem é participe do acto litúrgico»³²⁵.

Não é difícil perceber onde se encontra o cume e a plenitude das epifanias veterotestamentárias; em Cristo acontece o definitivo modo epifânico de Deus tornando-se um de nós. Podemos dizê-lo: é Ele, Cristo, a verdadeira Epifania - «E o Verbo fez-se homem e veio habitar connosco. E nós contemplámos a sua glória, a glória que possui como Filho Unigénito do Pai, cheio de graça e de verdade» (Jo 1, 14).

Se no quarto Evangelho surge a descrição que referimos acima, não menos relevante se mostra a passagem da primeira Epístola de São João (1, 1-3):

³²³ «uma consciência intensa de uma expressa presença de Deus, como Aquele que conduz a história: na tenda da Aliança durante erravam no deserto; no templo de Jerusalém; além de em toda a existência histórica do Povo de Israel a quem havia sido dada a garantia e juntamente a tarefa de existir em última instância, seja como povo, seja como indivíduo único, não pela própria iniciativa ou em dependência da influência de ordem histórica, mas por acção de Deus» ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 158.

³²⁴ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 159.

³²⁵ SILVANO ZUCAL, *Per una filosofia della Liturgia*, p. 61.

«O que existia desde o princípio, o que ouvimos, o que vimos com os nossos olhos, o que contemplámos e as nossas mãos tocaram relativamente ao Verbo da Vida, de facto, a Vida manifestou-se; nós vimo-la, dela damos testemunho e anunciamo-vos a Vida eterna que estava junto do Pai e que se manifestou a nós o que nós vimos e ouvimos, isso vos anunciamos, para que também vós estejais em comunhão connosco. E nós estamos em comunhão com o Pai e com seu Filho, Jesus Cristo».

Palavra que nos remete prontamente para a afirmação de Jesus a Filipe: «Quem me vê, vê o Pai» (Jo 14, 9). Esta vivência mostra-se como um dado real, a experiência apostólica fundamental – o homem podia fisicamente experimentar o Filho de Deus Jesus de Nazaré. Experiência em acto na existência³²⁶, em concreta manifestação actuada em tudo o que Ele fazia – Ele é a própria manifestação em gestos e palavras (não só nem sobretudo enquanto milagres mas enquanto sinais que denotavam a presença de Deus).

Reflectindo sobre Ascensão do Senhor, R. Guardini indaga o que acontece com o elemento epifânico de que falámos, onde permanece ele? – prossegue explanando:

«se quanto está dito é justo, isso não significa que é qualquer coisa que se verificou de uma vez para sempre, antes trata-se de um elemento basilar para toda a existência na fé como Deus a quis. O elemento epifânico deve portanto repetir-se sempre de novo em forma correspondente à exigência e à possibilidade da vida quotidiana. Mas onde se pode voltar a verificar-se? Onde “aparece” na existência cristã aquela realidade que veio ao meio de nós na Revelação e na Redenção, e da qual o Senhor disse que “fica connosco até ao fim dos tempos”, e que “o Espírito Santo receberá e vos dará”? (cfr. Mt 28, 20 e Jo 16,14)»³²⁷.

A epifania verifica-se, por exemplo, nos vários passos do martírio do Diácono Estêvão (cfr. Act 6,15 e Act 7, 59-60), onde se torna manifesto, o que afirma o Apóstolo: Jesus permanece nos seus (cfr. Gal 2, 20), faz-se dizer nos seus (cfr. Lc 10,6).

Citando a segunda Epístola aos Coríntios (cfr. 2Cor 2, 18), recorda R. Guardini o futuro escatológico, pois:

«a plena e autêntica epifania de Cristo no homem por Ele salvo – como no resto da criação – é o cumprimento absoluto e terá lugar somente no final de tudo, no “escata”. Mas isto que lá se cumprirá, começa já agora [...]. A imagem de Cristo pode

³²⁶ Cfr. ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 161.

³²⁷ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 162.

também brilhar já agora, se o Senhor o quiser, naqueles que crêem, na expressão do rosto, na atitude e no modo de agir»³²⁸.

Enfim, a epifania pode verificar-se no modo como os acontecimentos sucedem sob a guia de Deus. Também percebemos a epifania como sinal da glória invisível de Deus na humana existência, como podemos ver na citação que faz o nosso autor, das Confissões³²⁹ do Santo Bispo de Hipona, aquando da sua estada em Cassiciaco teve uma aguda dor de dentes que o impediu de expressar-se oralmente e que, após a oração dos circunstantes, lhe foi repentinamente subtraída, deixando o Doutor da Graça deslumbrado. «Efectivamente, também isto é epifania, “sinal”, manifestação da glória invisível na matéria da existência. Essa brilha, como Deus deseja, diante dos olhos daqueles que estão preparados para ver»³³⁰. Ao mesmo assombro está vocacionada a Liturgia, enquanto órgão capaz de veicular uma semelhante experiência.

2.2 EPIFANIA NO EVENTO LITÚRGICO

R. Guardini, logo ao iniciar a sua reflexão sobre o *Significado epifânico da Liturgia*³³¹, traz o exemplo da História da conversão dos povos, em que, não raramente a comoção religiosa, pela qual se origina a mudança interior, brota sobretudo no contexto da celebração litúrgica³³². De modo semelhante, aponta que, questionando o que marcou pela primeira vez aqueles que se converteram e de que modo teria começado a sua simpatia pela Igreja, surge amiúde o «encontro com a Liturgia». Na acção cultural onde os conceitos religiosos se actuam, brotam também sentimentos de uma vida santa, tornando de algum modo tangível a realidade divina.

³²⁸ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 163.

³²⁹ Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Confessiones* IX,4,12, (ed.)L. Verheijen (Corpus Christianorum Series Latina 27), Brepols, Turnhout 1981, p. 140.

³³⁰ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 163.

³³¹ Cfr. ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 163.

³³² Como immortalizou Victor Meirelles, na representação em tela de 1860 da primeira Missa celebrada em terras continentais do Brasil (1 de Maio de 1500) e da percepção que dela tiveram os índios, descrita por Pêro Vaz de Caminha descreve na *Carta do Achamento do Brasil* Cfr PÊRO VAZ DE CAMINHA, *Carta a el-rei dom Manuel sobre o achamento do Brasil: 1 de maio de 1500*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 1974, p. 79. Ou o relato, sobre a experiência dos enviados do príncipe Vladimir de Kiev, na igreja de Santa Sofia, quando percorreram o mundo em busca da verdadeira religião. Cfr. PETRO BILANIUK, *The The Apostolic Origin of the Ukrainian Church*, Protection of the Blessed Virgin Mary Ukrainian Catholic Parish, Parma (Ohio) 1988.

A concepção moderna do homem³³³ não se coaduna com o que dissemos, na medida em que se mostra ao mesmo tempo espiritualística e sensualística, duas notas que ferem a realidade, impossibilitando o autêntico humano-vivente. Na primeira – espiritualística – vemos um intelecto que trabalha abstractamente no meio de conceitos. Por sua vez, na segunda – sensualística – vemos um sistema sensitivo-filosófico preso a sensações, centrado num «sentir puramente emocional». Sublinha R. Guardini que esta concepção moderna não corresponde à realidade do homem; só uma visão unitária, onde o homem é percebido enquanto espírito corporalizado e corpo espiritualizado, um ser unitário, numa unidade vivente, é que respeita o ser do homem, pois «é nesta unidade que encontra as coisas os outros homens e o próprio Deus».

«Nada há no intelecto que primeiro não tenha estado nos sentidos» – este fecundo aforisma da filosofia antiga expressa a forma como o homem experimentava e pensava o seu próprio ser. No entanto, pouco a pouco, foi-se corrompendo no seu significado; os sentidos passaram a ser considerados como o que apreende as qualidades materiais, ao passo que o intelecto passou a ser o que as elabora em conceitos. Pelo que o conhecido aforisma se viu usurpado da sua forte significação, já que se referia aos sentidos plenos, aos sentidos humanos, na medida em que, não só aderem os sentidos aos dados puramente materiais, mas também ao espírito vivente, espírito incarnado e que por isso se manifesta na realidade corpórea (diverso do espírito puro abstracto). Afirma R. Guardini que o corpo humano na sua totalidade e unidade é expressão: «aspecto do rosto, atitude, palavra, trato, tudo revela a intimidade, a mentalidade, o espírito»³³⁴.

Olhos, ouvidos, mãos são elementos que o autor aprofunda, sublinhando a capacidade de cada um dos sentidos para a epifania. Na sua componente luminosa, a realidade é captada pelos olhos, ou seja, vê essência e significado; desde a figura corpórea, os olhos, podem atingir a estatura de que fala Santo Agostinho³³⁵ quando refere os «olhos da alma», que vêm a «imutável luz das ideias» e se situam acima da alma e que verão a Deus «face a face» no dizer do Apóstolo (cfr. 1Cor 13, 12). Por sua vez, o ouvido afecta-se pela palavra, e de modo significativo só por ela (não por sons e rumores).

Do mesmo modo, o que afecta o ouvido, não são apenas sons e rumores, são também palavras que o afectam de forma significativa; trazem consigo a significação do que representam, é um som com sentido que remete a uma realidade. O ouvido com todo o

³³³ Cfr. ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 164.

³³⁴ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 164.

³³⁵ Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Confessiones* VII,10,16, pp. 103-104.

aparelho auditivo, no homem novo, será elevado de modo a poder receber essencialmente a “Palavra”. Já que «se a “vida eterna” significa ver Deus que é “luz” (cfr. 1Jo 1, 5), significa também ouvir Deus que é “Palavra” (cfr. Jo 1, 1)»³³⁶.

A mão, no que a si diz respeito, não se orienta tanto para agarrar ou ferir mas sobretudo para “compreender”, para conhecer. É através das mãos que o corpo humano estabelece relação com as coisas; também o corpo é capaz de captar a realidade no seu conteúdo espiritual, porque com a sua estrutura coloca-se em relação com o espaço circunstante (no ar que respira, o estar e caminhar na terra, ao alimento e à bebida, etc.) e mesmo do “conhecimento” do outro, que se dá também pela união sexual (cfr. Gn 4,1). A mão e o corpo, colocando-se num âmbito amplo, vão da simples realidade de órgão fisiológico à compreensão do significado das coisas, destinados à transfiguração pneumática, na medida em que a vida eterna será o convite que o Senhor fará a quem lhe «abrir a porta» (cfr. Ap 3, 20) e serão as núpcias de que fala a Escritura nas suas últimas páginas (cfr. Ap 21, 9 e 22, 17): «A contemplação do que irradia da realidade escondida; a percepção do que ressoa do eterno silêncio; a recepção táctil até à intensidade do comer e do beber, são factos operantes também na Liturgia»³³⁷ e que possibilitam nela o encontro do homem com a Realidade de que é memorial.

Por conseguinte, na Liturgia o homem busca, de modo mais ou menos consciente, «a epifania, o aparecer luminoso da realidade sacra na acção litúrgica; o aparecer sonoro da eterna palavra no discurso e no canto; a presença de um Espírito sagrado na corporeidade das coisas tangíveis»³³⁸. R. Guardini não o afirma como se o homem buscasse algo de excêntrico, antes busca algo normal, enquanto consonante com a ordem da graça, a ordem da encarnação. E «um dos modos fundamentais pela qual a graça age é exactamente a epifania»³³⁹. Recordemos que é esta que, de modo extraordinário, se cumpre aquando da existência terrena do Senhor Jesus, onde, como afirma São João, se podia contemplar «a sua glória, a glória que possui como Filho Unigénito do Pai» (Jo 1, 14). Do mesmo modo hoje se cumpre novamente «na vida cristã quotidiana, na difusão da Boa-Nova, nos acontecimentos da Providência, no rosto dos filhos de Deus e na edificação do “opus Dei”»³⁴⁰. Pelo que pode ser captado pelos sentidos (olhos, ouvidos, mãos) do crente baptizado onde o homem novo foi começado.

³³⁶ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 165.

³³⁷ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 165.

³³⁸ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 166.

³³⁹ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 166.

³⁴⁰ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 166.

Por conseguinte percebemos que «a força expressiva da palavra, dos actos e das coisas é eficiente em sentido religioso. [...] não entra tanto intelectualmente na mente ou esteticamente na imaginação e no sentimento, mas vai iluminar o conhecimento da fé, e avivar e educar a piedade religiosa do coração, a suscitar a consciência de um mundo sacro e divino»³⁴¹.

Após esta reflexão R. Guardini volta-se para a encíclica *Mediator Dei* do venerável Papa Pacelli onde o Pontífice elenca as presenças de Cristo³⁴², e indaga³⁴³, se esta presença do Senhor está contida na fé pura ou deve tornar-se também experiência, se também se aplicaria à Liturgia o princípio segundo o qual a *pistis* (sem abdicar da obediência da fé) se deveria tornar *gnósis* (conhecimento interno da fé) e ainda questiona se com a fé não se pode iniciar já um certo ver, não tornando vã a fé, mas que se possa aprofundar até ao momento em que se torne em visão plena.

Tomando como exemplo a proclamação do Evangelho, afirma: «o diácono canta: “*Lectio sancti Evangelii secundum...*”, e o povo responde “*Gloria tibi Domine*”, entende-se claramente que quem fala no Evangelho é O Senhor. A Ele, com a incensação do sagrado livro, é prestada homenagem solene à Palavra eterna. [...] E esta presença não deve de algum modo tocar a consciência do cristão, no qual foi começado o homem novo?»³⁴⁴ Com esta análise, não quer fazer uma teologia do fantástico, pois é a própria estrutura do processo litúrgico que reclama as questões levantadas. O homem moderno, explica R. Guardini³⁴⁵, sendo incapaz de ler os fenómenos, ante um conteúdo de realidade, deseja interpretá-lo, porém, tratando-se de uma realidade litúrgica (distinta da realidade comum), é necessário que o homem se abra ao procedimento litúrgico³⁴⁶, adentrando-se nas suas intenções, deixando-se conduzir pela sua lógica imaginativa e dinâmica, compreendendo as suas intenções e o seu desejo, tomando aquilo que dele irradia.

³⁴¹ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 166.

³⁴² «Em toda acção litúrgica, junto com a Igreja está presente o seu divino Fundador: Cristo está presente no augusto sacrifício do altar, quer na pessoa do seu ministro, quer por excelência, sob as espécies eucarísticas; está presente nos sacramentos com a virtude que neles transfunde, para que sejam instrumentos eficazes de santidade; está presente, enfim, nos louvores e súplicas dirigidas a Deus, como vem escrito: “Onde estão duas ou três pessoas reunidas em meu nome aí estou no meio delas” (Mt 18,20). A sagrada Liturgia é, portanto, o culto público que o nosso Redentor rende ao Pai como cabeça da Igreja, e é o culto que a sociedade dos fiéis rende à sua cabeça, e, por meio dela, ao Eterno Pai. É, em uma palavra, o culto integral do corpo místico de Jesus Cristo, ou seja, da cabeça e de seus membros” PIUS XII, «*Mediator Dei et hominum*», *Acta Apostolicae Sedis* 39 (1947) p.528-529.

³⁴³ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 167.

³⁴⁴ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 167.

³⁴⁵ Cfr. ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 167.

³⁴⁶ Cfr. ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, pp. 46ss; ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, pp. 21ss.

Trazendo à reflexão o Lucernário da Vigília Pascal: bênção do lume, preparação e iluminação do círio, procissão e genuflexão a cada aclamação e o canto do *Exultet*, questiona o que tudo isto significa enquanto acção religiosa. E conclui: «manifestamente [significa] aquela presença de Cristo de que fala a Encíclica. Ele está lá e brilha e deseja que a Sua Luz entre nos corações»³⁴⁷. Teologicamente afirmar «Eis a Luz de Cristo», permite-nos questionar, com o autor, qual a relação do símbolo com o ser da coisa, ou seja, com a vivente realidade do próprio Cristo. O mesmo podemos reflectir sobre o significado da frase «Hoje Cristo nasceu» – em que sentido se afirma? Não é uma repetição histórica, nem uma reminiscência psicológica. É pois necessário «admitir que o processo litúrgico, no sentido religioso, é mais do que o puro e objectivo cumprimento do serviço divino do oficiante de um lado e da pia devoção do povo por outro»³⁴⁸.

Necessário é que «O oficiante ou liturgo não deve fazer nada mais que acreditar e ser piedoso; mas também deve entender do que se trata; penetrar na intenção da acção litúrgica; e celebrá-la realmente a partir dessa intenção. Ele deve colocar-se à disposição do processo sacro, a fim de que Cristo, O Senhor da Liturgia, tenha espaço livre para se revelar ao crente que à sua volta seja instruído e preparado: revelar-se se Ele quer e como quer»³⁴⁹.

Pelo que vimos, «não é certo que a “revelação” aconteça». Somente está garantida no que concerne: ao «mistério da Eucaristia, para o crescimento do homem interior através da acção litúrgica objectiva e para a eficácia salvífica dos sacramentos: pois para isso Cristo os quis e fundou». Já «para que esta secreta realidade [...] [se manifeste e] que o “sinal” se torne não só indicativo, mas revelador, pertence à livre decisão do Senhor da Liturgia. Ele pode dá-lo, se quando e como quiser». Podemos porém considerar uma «sagrada conveniência»³⁵⁰ que isto ocorra, que o Senhor conceda essa revelação, é lícito confiar nisto. Na medida em que todo o procedimento litúrgico está orientado em função de tal dom.

Deixando intacto o princípio que afirma a invisibilidade de Deus, deseja reafirmar-se um facto fundamental da nossa vida: que esta acontece na «forma de expressão executada e concebida. Na expressão do corpo torna-se visível a alma; na expressão das coisas a sua condição de criatura»³⁵¹. Por conseguinte, podemos afirmar que O Senhor da Glória, segundo o desejo da sua graça, pode tornar patente a Sua Glória no símbolo litúrgico, do mesmo modo que «brilhou nos nossos corações, para irradiar o conhecimento da glória de Deus, que

³⁴⁷ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 168.

³⁴⁸ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 168.

³⁴⁹ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 168.

³⁵⁰ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, pp. 168-169.

³⁵¹ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 169.

resplandece na face de Cristo» (2Cor 4,6). Fenómeno que nos é dado como fenómeno carismático, enquanto acção e efeito do Espírito Santo, e pelo qual o sagrado é protegido e garantido.

O homem enquanto homem deve conservar o seu olhar e pensar contemplativos, para que também a oração seja contemplativa e não mera abstracção. «O olho é um olho humano, dado pelo “Pai das luzes” e destinado a ser transformado um dia em olho capaz de ver a realidade celeste. Ao seu ouvido chega o chamamento da Boa Nova e à sua boca é destinado o Pão Celeste»³⁵². Enquanto tais, os órgãos devem ser reconhecidos, curados, usados, tanto do leigo como do liturgo em ordem ao encontro maior a que se destinam.

O órgão dado pelo Criador à humana criatura é relativo, ou seja, é dado em ordem ao objecto, e é nessa relação que cria um todo, que se realiza a existência. «Portanto se o olho se deve tornar capaz de ver a realidade epifânica, e o ouvido capaz de a perceber, e a mão de a tomar, a Liturgia em acto deve tornar-se tal que torne possível restituir tudo isto – à medida da participação de cada homem»³⁵³.

2.3 DIMENSÃO SIMBÓLICA DA LITURGIA E DA EPIFANIA

Explana o nosso autor que a relação especial que une a Liturgia ao elemento epifânico é a sua «natureza plástica e formal»³⁵⁴. Sustenta que a composição da Liturgia não é feita de «normas ou doutrinas abstractas, mas tudo nela é forma contemplável; palavra perceptível e realidade táctil; acção na qual se entra agindo»³⁵⁵. Iluminam-se mutuamente para que ocorra uma verdadeira epifania.

Tudo, inclusive a composição do espaço no edifício sacro, não deve ser aleatório, antes, na medida em que deseja corresponder ao seu significado, estruturará um espaço plástico que, mais do que funcional e solene, será organizado «segundo o ponto de vista sacral capaz de exprimir o sacro»³⁵⁶. O mesmo se diga no que se refere ao tempo litúrgico³⁵⁷ que se não dispõe de modo utilitário, mas segundo um ritmo vivente do curso solar em concatenação com os mistérios da vida de Jesus. Por sua vez, também os símbolos, reveladores de significados, estão presentes na acção litúrgica, numa espécie de vida sagrada em acto, que na

³⁵² ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 170.

³⁵³ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 170.

³⁵⁴ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 170.

³⁵⁵ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 171.

³⁵⁶ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 171.

³⁵⁷ Cfr. ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 171.

idade moderna se reveste de grande dificuldade para o afã de «fazer sem imagem», substituindo-os por conceitos abstractos, rejeitando a própria sucessão do tempo, no qual o homem está inserido, a qual se manifesta pictoricamente nos seus ritmos, ao homem moderno já alheado da cadência da natural sucessão do tempo. O que traz ao homem uma afasia na capacidade de se deter ante um elemento do real que lhe poderia remeter a uma realidade mais profunda (por exemplo uma nascente...). Logo recordamos a dificuldade de compreensão profunda que subsistirá num encontro com uma fonte baptismal. O homem, expõe Guardini, já não é capaz de viver as imagens, no seu lugar estão agora os conceitos e os aparelhos; quem vê mais fundo percebe o malefício que esta viragem – esta iconoclastia moderna³⁵⁸ – provoca no homem, que tem inscrito em si a necessidade da imagem. Este processo que marcou o homem ao nível da vida natural, também ao nível da vida cristã deixou as suas marcas. No entanto, não tão desastrosamente, pois foi impedido pela «força de verdade da Igreja», não obstante também a Igreja existir no tempo. Como, afirma R. Guardini, na Igreja o contemplar vivente esteve coarctado pelo pensamento conceptual e a relação concreta com Deus tutelada pela ordem abstracta. Neste desequilíbrio³⁵⁹ na relação das diversas forças da alma, em que o pensamento abstracto e a vontade finalística invadiram toda a realidade e o âmbito próprio do humano, os actos do homem – o olhar vivente, o concreto encontro, o íntimo penetrar na certeza – foram relegados.

Também a «Liturgia vivente» enquanto espaço foi perdendo a capacidade de ser «aquele espaço, aquela ordem vital, aquele conteúdo de eventos nos quais o homem redimido, olhando, escutando, plasma-se vivo em sagradas imagens»³⁶⁰

Em grande parte, por uma simples análise da psicologia do comportamento litúrgico, se concluirá que nos fiéis do nosso tempo escasseia a capacidade de olhar, parece ter-se perdido essa capacidade contemplativa, ao invés, fixa analiticamente os olhos, observa e constata, está orientado para captar informação; tornando-se mero espectador do agir litúrgico. Análoga situação acontece com o oficiante litúrgico – alerta R. Guardini – pois é transversal a perda da «capacidade humana de imagem e de visão» comprometendo assim seriamente a realidade e a natureza da Liturgia. Naturalmente, esta racionalização não altera «a unidade de matéria e forma» porém «a forma [...] é reduzida a um mínimo indispensável»³⁶¹; numa preocupação pelo mínimo mas que garanta a validade e pelo mínimo tempo, fazendo esquecer um outro problema de grande importância: como é que a acção

³⁵⁸ Cfr. ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 172.

³⁵⁹ Cfr. ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 173.

³⁶⁰ Cfr. ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 173.

³⁶¹ Cfr. ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 174.

sagrada pode ser realizada, de modo que a imagem possa exercer o seu poder sobre o crente e revelar o seu significado sacro. Assistimos a este fenómeno por exemplo, apresenta R. Guardini, na discussão sobre as exigências higiénicas para a administração do Baptismo mas já se consideram aceitáveis ao nível de um problema desportivo; ou a adoração da Cruz no Ofício da Paixão em que se pode restringir a adoração individual pela adoração comunitária. A Liturgia, fundada na Revelação, na sua essência vive também da forma sobrenatural actuada em forma humana, num conjunto consistente de elementos espaciais e temporais, de acções, de palavras verbalizadas, de objectos manipulados, e de uma atmosfera vivente que tudo unifica – esta realidade necessita, pois, de aparecer e ser compreensível. Porém nem sempre os factos litúrgicos têm aquela evidência de fenómeno, de palavra e de atitude que, através da instrução necessária, torne possível penetrar nele com simples segurança. Há, ao tempo do autor como hoje, uma incapacidade do participante litúrgico chegar ao significado dos acontecimentos. Perceber o significado da apresentação dos dons, na sua acepção primordial e espiritual, não é simples; se o fosse não teríamos a assombrosa intervenção de uma longa adenda na apresentação dos dons com todo o tipo de elementos, ditos, simbólicos e de um omnipresente comentarista litúrgico que tenta resgatar a celebração de uma presumida indiferença.

A problemática da experiência da epifania remete ao problema da decadência da imagem e é uma consequência do facto de que aquela experiência já não encontra na piedade cristã o fundamento que lhe era próprio.

Não recusando que a libérrima acção da Graça divina pode conceder grandes graças até numa celebração mísera de imagens, não pode porém constituir um belo chapão para obviar uma carência que deve ser reconhecida e reparada. No hodierno contexto, comenta o autor, já sendo «fastidioso [...] falar continuamente de “novidade”» é, não obstante, necessária a reconciliação entre uma «conceptualidade abstracta» e uma «corporeidade sensualística»³⁶², recuperando a unitária essência do homem fazendo emergir o humano-vivente. Deste modo se recuperará a consciência de que «não só a alma, mas o homem [todo] é imagem de Deus»³⁶³ – afinal a Boa Nova da Salvação entrou na história, feita homem; as promessas da vida eterna feitas por Cristo não a afirmam puramente espiritual, apartando daí

³⁶² ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 176.

³⁶³ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 176.

o corpo e o mundo, antes falam que «será a vida do homem ressuscitado sob um novo céu e uma nova terra»³⁶⁴.

Sendo a Liturgia fundada na «realidade elementar da criação, da Encarnação, da Igreja, e dirigindo-se ao homem redimido no mundo redimido»³⁶⁵ devem redescobrir-se os actos que têm a função de iluminar esta realidade no tempo e no espaço e nas coisas, ou seja, «deve redescobrir-se o elemento epifânico da Liturgia»³⁶⁶. Para alcançar este objectivo, aponta R. Guardini, é necessário, então como hoje, averiguar de que «forma se pode recuperar aquela riqueza das imagens e aquele fascínio de acções que possa conduzir o homem de hoje no mundo da revelação de modo mais vivo e mais humana da instrução ou da exortação»³⁶⁷.

Se Cristo é a verdadeira e definitiva epifania, diante d'Ele não pode mais do que explodir a dimensão auditiva, visual-contemplativa, táctil. É esta a extraordinária sinfonia sensorial que encontramos no Prólogo e na Primeira Carta de João.

Não se trata de uma simples metáfora, mas realidade: Jesus como realidade concreta, aliás concretíssima aparição, «fenomenicidade-aparição-manifestação, em tudo aquilo que fazia, da realidade vivente do Filho de Deus, *epiphania Dei*, que se deixa olhar, ouvir, tocar com as mãos»³⁶⁸. E com a ascensão aos céus não cessa o elemento epifânico, antes pode e deve «repetir-se sempre de novo na forma correspondente às exigências e às possibilidades da vida quotidiana do crente»³⁶⁹.

A Liturgia sendo o “local” eleito onde isto se pode verificar é verdadeira e propriamente considerado um órgão epifânico e tem um significado essencialmente “epifânico”. Com efeito, se a «epifania é “sinal”, manifestação da glória invisível na matéria da existência, glória que brilha, quando Deus quer, diante dos olhos daquele que está preparado para ver»³⁷⁰, glória verbal de uma palavra não humana que, não obstante, fala a quem sabe escutar, glória inatingível que se faz de certo modo “corpórea” e tangível, por conseguinte se pode considerar a Liturgia a pleno título “órgão” de uma tal possibilidade. Em sentido próprio a Liturgia é, exactamente na sua potência epifânica, aquele modo especialíssimo em que essa se pode irradiar, vibrar e tornar tangível a realidade divina.

³⁶⁴ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 176.

³⁶⁵ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 177.

³⁶⁶ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 177.

³⁶⁷ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 177.

³⁶⁸ SILVANO ZUCAL, *Per una filosofia della Liturgia*, p. 62.

³⁶⁹ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 162.

³⁷⁰ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 163.

O problema que hoje se coloca é o da progressiva perda dos olhos, dos ouvidos e da mão como sentidos que não aferem só os puros dados materiais, mas também o espírito vivente. O olho vivo vê a essência e o significado (não só a imediata sensação epidérmica), o ouvido vigilante ouve palavras como figuras carregadas de sentido e não só uma tagarelice sonora, a mão pudica, atenta e delicada faz com que «o corpo humano entre como um todo móvel e harmónico em relação com aquele conjunto de forma, de peso e de movimento que se chama “coisa”»³⁷¹. O depercimento progressivo dos sentidos visual, auditivo e tátil, faz com que o homem perca progressivamente a própria capacidade de visão epifânica e, conseqüentemente, perca a própria competência simbólico-litúrgica fazendo prosperar uma espécie de deserto litúrgico. A contemporaneidade é exposta a uma dúplici derivação: conceptualística-abstracta de um lado e sensivístico-sensualística por outro, o que redund num homem esquizofrénico. Nesta desagregação e extreminação coloca-se termo àquilo que constitui o coração da Liturgia como epifania: «a contemplação daquilo que irradia da realidade escondida; o escutar e a percepção daquilo que ressoa do eterno silêncio; a recepção tátil até à intensidade do comer e beber»³⁷² e o homem está privado (auto priva-se) daquilo que «procura na Liturgia, mais ou menos conscientemente, a epifania, o aparecer luminoso da realidade sacra na acção litúrgica; o aparecer sonoro da eterna palavra no discurso e no canto; a presença dum Espírito Santo na corporeidade das coisas tangíveis; [...] aquela epifania captada com os olhos, os ouvidos e as mãos do crente»³⁷³.

A Liturgia não é reduzível somente à fé na doutrina que me garante uma presença crística, quase afirmando que a *pietas* religiosa deva permanecer «ante à *iconostasi* fechada e venerar o que lhe está diante»³⁷⁴ mas é centrada sobre a epifania, este é o seu verdadeiro “*plus*” secreto que supera a simples observância do serviço divino da parte do oficiante ou da pia devoção dos fiéis. Se se perde esta visibilização epifânica do Senhor da glória no símbolo litúrgico não fica mais do que a monotonia litúrgica, razoável, ordenada e normalizada. Claro é que só um olho curado, um ouvido tornado pleno, uma mão que se tornou plenamente mão humana, podem ainda entrecruzar na Liturgia o evento epifânico, podem vê-lo, escutá-lo, percebê-lo de modo que «o Senhor deixe resplandecer a sua imagem sobre os crentes, os iniciados, numa epifania sempre nova»³⁷⁵.

³⁷¹ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 165.

³⁷² ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 165.

³⁷³ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 166.

³⁷⁴ ROMANO GUARDINI, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, p. 168.

³⁷⁵ ODO CASEL, *Liturgia come mistero*, Medusa, Milão 2002, p. 31.

Uma epifania que exige uma disponibilidade para romper a lógica do habitual que se fica no ordinário, a epifania faz que:

«no seguir-se da impressão do mundo irrompe aquilo que não-é-este-mundo, que não é comparável a nada, que se não assemelha a nada que é totalmente outro. E, uma vez inserido, lacera o tecido do habitual junto à nossa consciência agora colada a tal hábito; penetra como uma espada de dois gumes a ponto de dividir a alma do espírito, até à juntura onde se tocam a nossa interioridade noumenal e o mundo dos fenómenos, das manifestações, das compenetrações dos dois mundos. Quanto penetrado faz que o nosso “Eu” se inflame como uma braseira: do tempo entrevemos a eternidade»³⁷⁶.

Pavel Florenskij integra a visão guardiana da Liturgia como “epifania” com a sua doutrina do “temor de Deus” como única modalidade adequada à Liturgia como evento epifânico. Na epifania, afirma Florenskij:

«o novo rasga véu do habitual, dando-lhe um aspecto misteriosamente extraordinário. A origem do temor não está porém no aspecto do novo que irrompe, mas na sensação de transcendência daquilo que aparece. Aquilo que não é deste mundo se é revelado e todo o mundo [agora] torna-se percebido como algo de flutuante, instável, ondulante: aquilo que aparece no tempo ofusca-se diante do que realmente tem sido sempre. Juntamente aquilo que aparece no tempo se é ofuscada também a nossa existência: nós próprios somos como uma flâmula trémula no meio de uma grande ventania, na fronteira com o nada».³⁷⁷

Diante da perturbação epifânica, o temor de Deus permite definir a essência do culto já que «o temor de Deus tem uma dúplice eficácia. É a origem eterna e o gerador deste movimento antinómico: é o motor eterno dos sim’s e dos não’s da nossa existência. [...] É uma brecha na existência terrena da qual irrompe as correntes do outro mundo, nutrindo-a e revigorando-a. Em suma: isto é o culto [...] [ou seja,] aquela parte da realidade, distinta de todas as outras, onde se encontram o imanente e o transcendente, o terreno e o celeste, as coisas deste e as coisas do outro mundo, o instante e o eterno, o relativo e o absoluto, o corruptível e o incorruptível»³⁷⁸.

³⁷⁶ PAVEL ALEXANDROVICH FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico – Scritti teologici e mistici*, pp. 267-268.

³⁷⁷ PAVEL ALEXANDROVICH FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico – Scritti teologici e mistici*, p. 269.

³⁷⁸ PAVEL ALEXANDROVICH FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico – Scritti teologici e mistici*, pp. 269-270.

CAPÍTULO V

A Liturgia como lugar da relação vital e pessoal do homem com “Deus Pessoal”

Em R. Guardini, a Liturgia surge como o espaço do homem inteiro, integral, na sua abertura à relação transcendente com Deus e com os homens. Alicerçado na existência concreta, o nosso autor procura elucidar sobre como buscar na Liturgia aquela energia vital que pode conduzir à renovação da vida cristã. Esta renovação deverá assentar quer na revalorização do símbolo, quer através da capacidade de perceber e aderir ao estilo litúrgico, quer no abandono da perspectiva pragmática e percebe-la na sua dimensão lúdica. Afirmava R. Guardini: «A acção pastoral, no futuro, deverá ser concentrada no âmbito religioso propriamente dito. Para lhe restituir toda a sua força e a sua pureza e para iniciar os fiéis na riqueza do mundo da sua graça, a via é a experiência litúrgica. Não há nada de mais urgente. A Liturgia, efectivamente, é o fundamento e a forma indiscutível da vida religiosa»³⁷⁹.

1. LITURGIA: LUGAR DO HOMEM INTEGRAL

R. Guardini, distante de uma visão fraccionária e dualista do homem, considera que é o «homem inteiro»³⁸⁰ quem opera na acção litúrgica, que reza que, digamos, «exercita a actividade litúrgica». A antropologia guardiniana, voltada para o concreto, e distante de uma visão dualista mas também de uma visão monista do homem, compreende o homem enquanto unidade espiritual-corpórea³⁸¹. Por conseguinte, na Liturgia não opera só a alma, mas «a alma

³⁷⁹ ROMANO GUARDINI, «Lettre à S. Exs. Mgr. l'èvêque de Mayence», in *La Maison-Dieu* 3 (1945) 16.

³⁸⁰ ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 21.

³⁸¹ Poderíamos, erradamente, objectar que a ascese conduz precisamente à ruptura de uma visão unitária do homem. Porém, esclarece R. Guardini «desde a Idade Média o conceito da natural conexão entre alma e corpo foi-se progressivamente debilitando e isto sem influência de qualquer tipo de ascese. A verdadeira ascese – continua Guardini – mesmo a mais severa, não tende a destruir o corpo ou a tornar-lhe estranha a alma, antes deseja expor o corpo de modo sempre mais completo à força plasmática da alma. Este é o objectivo da ascese com um exacto conhecimento da real relação entre alma e corpo e de como sobretudo o pecado o havia estragado. A autêntica ascese restaura no homem esta relação re-equilibrando e espiritualizando progressivamente o corpo. Admirável é a visão da unidade da natureza humana nos grandes “mestres de espiritualidade”, um São João Crisóstomo, um São Bento, um São Francisco!» ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 30.

[...] enquanto vivificante do corpo. A interioridade [...] manifesta no corpo»³⁸²; seguindo deste modo a conhecida proposição do Concílio de Vienne «*Anima forma corporis*»³⁸³ – «a alma é forma do corpo».

A delicada concepção antropológica de R. Guardini permite-lhe não resvalar numa visão maniqueísta ou gnóstica do homem, distanciando-se conseqüentemente de uma religiosidade espiritualista que despreza a corporeidade. O cristão católico, conhecendo o valor da profunda unidade da alma com o corpo³⁸⁴, afirma que «é o homem “inteiro” que deve viver a religiosidade católica. Não uma religiosidade “puramente espiritual”, que não sabemos como possa ser»³⁸⁵. O homem é «espírito incarnado, corpo infuso de alma»³⁸⁶ e não deseja ser puro espírito, não obstante conhecer a trágica condição do «corpo do pecado» (Rm 6,6) e «a nostalgia do amplo e puro mundo do espírito»³⁸⁷ sabe que a meta última, a vida eterna, é não uma existência incorpórea (puramente espiritual) mas, no dizer de São Paulo (cfr. 1 Cor 15, 44), uma corporeidade espiritualizada aí onde o homem será plenamente homem.³⁸⁸

«A Liturgia [...], do início ao fim, coloca o homem como veículo da acção litúrgica», pelo que não se torna perfeita quando o homem rezar fora do corpo. «Pelo contrário ele torna-se sempre mais homem no sentido mais profundo: o que significa que no acto litúrgico a sua corporeidade se “anima” sempre mais, espiritualiza-se, transfigura-se; que a sua alma exprime-se, manifesta-se, encarna-se de modo sempre mais completo».³⁸⁹ Este processo desenvolve-se numa dupla direcção: há um manifestar da interioridade ao externo e um colher do exterior para a interioridade. Ou seja, acontece um dar interioridade através da exterioridade e um receber a interioridade manifestada exteriormente.³⁹⁰ «É a relação-símbolo no seu duplo aspecto: que se manifesta ou compreende; que dá ou recebe»³⁹¹. Todo o comportamento humano se torna um comportamento simbólico. Na medida em que, «no símbolo o interior é ligado ao exterior de tal modo que não pode ser de outro modo: um pertence ao outro segundo uma fundamental necessidade interna»³⁹². Esta relação simbólica é

³⁸² ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 21.

³⁸³ CLEMENTE V (1305-1314), «Concilio de Vienne», in (ed.) E. Denzinger, *El Magistero de la Iglesia, Manual de los símbolos y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, 481, Herder, Barcelona 1955, p. 174. O Concílio de Vienne ocorreu entre 16 de Outubro de 1311 e 6 de Maio de 1312.

³⁸⁴ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 25.

³⁸⁵ ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 27.

³⁸⁶ ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 27.

³⁸⁷ ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 25.

³⁸⁸ Infelizmente, não podemos adentrarmo-nos mais profundamente nesta temática, sob pena de extrapolar a nossa temática.

³⁸⁹ ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 28.

³⁹⁰ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 29.

³⁹¹ ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 29.

³⁹² ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 29.

a relação entre corpo e alma: «o corpo humano é analogia da alma na ordem visível-corpórea»³⁹³. Ou seja, para «expressar física e visivelmente o que é a alma na ordem espiritual, o exemplo mais capaz seria o próprio corpo humano»³⁹⁴; «no corpo a alma traduz-se em corporeidade, no seu “símbolo” vivente»³⁹⁵ - é este o significado mais profundo da formulação «*anima forma corporis*». De tal modo que ao olhar o corpo de outro é possível perceber a alma que o anima, na medida em que cada movimento e gesto do corpo traduz a alma no corpóreo-visível, ou seja, no seu símbolo.

«O comportamento “humano” é também comportamento “simbólico”»³⁹⁶ na medida em que o símbolo irrompe sempre que o interior espiritual humano, encontra expressão no exterior corpóreo³⁹⁷. Por isso na Liturgia o homem é, quanto ao símbolo, criador e observador, na medida em que age conjuntamente com alma e corpo «com o corpo “animado”, com a alma que se exprime no corpo»³⁹⁸. A primeira realização física da interioridade da alma ocorre na “palavra” pela qual o homem fala e escuta, realização que se prolonga em cada gesto e acção como desenvolvimento da realização física da interioridade da alma³⁹⁹. É no gesto que se dá uma determinada extensão do sentimento da vida própria do homem aos objectos; estes intensificam a expressão corpórea e tornam-se extensão do corpo fora dos seus limites.⁴⁰⁰

Pelo que foi dito, estão lançadas as bases para, o que Guardini chama, a primeira tarefa da formação litúrgica: «o homem deve tornar-se novamente capaz dos símbolos»⁴⁰¹. O homem moderno, imerso na pretensão de uma pura espiritualidade (que é contra-natura⁴⁰²) não encontra «espaço para o comportamento “Humano”, para o símbolo. Por um lado, há um pensar e um querer que pretende ser espiritual, mas no entanto é abstracto, podemos dizer não espiritual ao máximo; por outro lado, uma corporeidade material, que já não é humana porque não é inspirada na alma e, sob muitos aspectos, é inferior à animal»⁴⁰³. Deste modo, o homem vai perdendo a sua capacidade de se manifestar e de observar, a disponibilidade de exprimir e

³⁹³ ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 29.

³⁹⁴ ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 29.

³⁹⁵ ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 29.

³⁹⁶ ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 30.

³⁹⁷ Cfr. ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 60. Podemos afirmar que o corpo é imagem expressiva da alma; porém, o símbolo no sentido forte da palavra, necessita ser circunscrito, de modo a que garanta univocidade na expressão do conteúdo espiritual a que se orienta, fixando a sua significação expressiva.

³⁹⁸ ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 30.

³⁹⁹ O homem exprime-se e compreende.

⁴⁰⁰ Cfr. ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 62.

⁴⁰¹ ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 30.

⁴⁰² Cfr. ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 31.

⁴⁰³ ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 31. Torna-se inferior à animal porque até o instinto começa a faltar. Para não falar, do facto de estar exposto à devastação operada por uma conduta de vida, que recusa a ordem interior, e que não se vale de um método seguro de ajuizar.

de compreender o que é expressado, o que redonda no «desaprender o modo de “formar”»: agora sabe só “catalogar”, não é mais capaz de olhar, de escutar, agora só sabe “aprender”»⁴⁰⁴. As consequências advenientes na arte são enormes, esta vê-se despojada da sua dimensão hermenêutica face à existência e de transfiguração da vida, enquanto escola de contemplação e de sabedoria.⁴⁰⁵ «Numa palavra, não há mais a “formação” viva, a modelação da corporeidade através do espírito e a manifestação do espírito no corpo»⁴⁰⁶. É fácil perceber o efeito na Liturgia, ou não considerasse R. Guardini, a liturgia como «Vida tornada em Arte»⁴⁰⁷.

Invariavelmente estas mudanças afectam a natural disposição para a prática litúrgica. Na substituição do paradigma medievo pelo da idade moderna, «a Liturgia viva atrofia-se [...] dando lugar a uma religiosidade “interior”, “espiritual”, e com ela uma Liturgia sentida sempre mais como acto festivo, como “cerimónia”»⁴⁰⁸. A vida religiosa transferindo-se para a interioridade espiritual torna-se abstrata, formal, esquemática; perdendo a «sua relação com a estrutura natural da vida, não envolve, não forma mais»⁴⁰⁹. De tal modo que o aspecto visível, concreto da religião, rito e símbolo cada vez é menos compreendido, deixando de ser cultivado e vivido de modo imediato. Pelo que a árdua tentativa de ligar àqueles sinais privados de “animação” um significado, facilmente provoca em quem explica e em quem ouve uma sensação de que tudo seria mais simples sem eles.⁴¹⁰

No contexto de neo-paganismo cultural, abre-se para o cristão o desafio de mostrar a força redentora e transformadora do Reino de Deus. O que só se alcançará através de uma autêntica e profunda formação litúrgica, que envolva a natureza do homem sem a mortificar, mas, pelo contrário, elevando-a e transfigurando-a. Mergulhados nesta «“não-formação” interior do nosso tempo, devemos novamente aprender a viver a relação religiosa como “Homens”».⁴¹¹ Afirma o nosso autor:

«Devemos aprender a rezar também com o nosso corpo. A atitude do nosso corpo, gestos e acção, devem tornar-se em nós imediatamente religiosos em si. Devemos aprender a exprimir a interioridade ao externo e a colher dos outros a

⁴⁰⁴ ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 32.

⁴⁰⁵ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 32.

⁴⁰⁶ ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 32.

⁴⁰⁷ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 81. Esta afirmação de R. Guardini em nada se prende com uma visão redutora da Liturgia sob o ângulo do puramente estético, que ele claramente rebate.

⁴⁰⁸ ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 33.

⁴⁰⁹ ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 34.

⁴¹⁰ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 34.

⁴¹¹ ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, pp. 38-39.

interioridade através do externo. Devemos tornarmo-nos novamente capazes de símbolos»⁴¹².

Para que o “homem inteiro” encontre na Liturgia o seu lugar é necessário investir nesta pedagogia junto das novas gerações (desde tenra idade⁴¹³), de modo a que se cultivem e paulatinamente se introduzam na cultura litúrgica, por forma a um adequado comportamento simbólico de corpo e alma. Na verdade, os educadores devem conduzir os educandos «a experimentar os actos e o evento litúrgico de modo a compreender o significado natural do movimento e da acção dos gestos litúrgicos, e, simultaneamente, o conteúdo religioso em todas as suas características essenciais e a sua força, de modo que sintam vivamente como este conteúdo se actua na forma externa»⁴¹⁴.

O caminho por Romano Guardini, descrito na obra *Formação Litúrgica*, é já antecipado e concretizado nos capítulos do seu livro *Sinais Sagrados*. Neste último, escrito durante cerca de uma década, pretende precisamente contribuir para a «compreensão do mundo litúrgico»⁴¹⁵.

Como o autor descreve logo na introdução, propõe-se trazer à luz o sentido que brota das acções litúrgicas, na sua simplicidade original, não já oferecer o seu sentido, muito embora fosse profundo, deduzido dum conceito doutrinal. No seu ardor pelo concreto afirma: «em Liturgia trata-se em primeiro lugar não de conceitos, mas de realidades. E não de realidade passadas, mas de realidades presentes, que se estão renovando em nós e por nós; de realidades humanas em figura e acção»⁴¹⁶. Desta forma, o autor distancia-se da tentação de fazer um elenco descritivo da génese e desenvolvimento histórico de cada rito, antes se coloca num plano pedagógico superior, não só dirigido ao conhecimento noético, mas sobretudo vivencial-concreto «ensinando a ver, na forma corpórea, o âmago; no acontecimento terreno, o recôndito espiritual»⁴¹⁷. Na verdade, a Liturgia é um conjunto harmónico de «funções e cerimónias expressivas, vistas de forma sensível: é sacramental»⁴¹⁸. Por conseguinte é importante «aprender aquele acto vivo, pelo qual o fiel compreende, recebe e executa os santos “sinais sensíveis da graça invisível”»⁴¹⁹. Isto é formação litúrgica (distinto de

⁴¹² ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 39.

⁴¹³ Exemplos ilustrativos dessa aproximação, de modo a que a criança possa exprimir na acção religiosa todas as suas capacidades de observação e de realização, apresenta o nosso autor em ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, pp. 40-41.

⁴¹⁴ ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 40.

⁴¹⁵ ROMANO GUARDINI, *Sinais Sagrados*, p. 7.

⁴¹⁶ ROMANO GUARDINI, *Sinais Sagrados*, p. 8.

⁴¹⁷ ROMANO GUARDINI, *Sinais Sagrados*, p. 9.

⁴¹⁸ ROMANO GUARDINI, *Sinais Sagrados*, p. 9.

⁴¹⁹ ROMANO GUARDINI, *Sinais Sagrados*, pp. 9-10.

informação litúrgica), ou seja, é um «estímulo à contemplação e à realização viva dos “sinais sagrados”»⁴²⁰ aos sons, imagens, acções, já que são eles, e não os conceitos, o corpo da Liturgia.

Principia pelos elementos basilares de todo o edifício litúrgico porque – afirma – «era preciso fazer vibrar aquilo que no homem corresponde àqueles sinais elementares. Sentir-se-ia assim em que medida eles são símbolos»⁴²¹. É pelo processo vivo de expressão que o homem capta novamente os sinais e alcança a compreensão do íntimo das figuras que se lhe apresentam, ao mesmo tempo que percebe poder através delas exprimir, por figura adequada, o seu próprio íntimo.⁴²² Deste modo são convertidos novamente «de formas convencionais em autênticos símbolos – poderíamos então esperar também que fossem simultaneamente compreendidos pelo processo da criação e contemplação cristãs das formas. Sim, porque o homem, a quem se dirigem, foi baptizado em alma e corpo. E assim se entenderiam [...] como símbolos sagrados, como elementos do sacramento e do sacramental»⁴²³.

Na pedagogia de R. Guardini, não é a instrução que tem a primazia, pois como afirma: «o caminho que conduz à vida litúrgica não passa precisamente pela simples instrução, mas antes de tudo pela acção. Contemplação e acção são as forças básicas, em que tudo o mais deve fundamentar-se»⁴²⁴. Não obstante serem ilustradas por clara doutrina, enraizadas no conjunto da tradição católica, tem que ser acção, “fazer” verdadeiramente. «A acção é qualquer coisa de elementar, em que o homem deve participar todo com as suas forças criadoras; tem que ser uma realização viva, uma experiência, compreensão, contemplação»⁴²⁵. Assim é efectivamente cada uma das aproximações aos sinais sagrados que R. Guardini faz no seu livro. Podemos mesmo afirmar que traça um verdadeiro percurso de encontro do homem com a realidade na sua dimensão imanente e transcendente, possibilitando uma verdadeira experiência religiosa, onde ele age integralmente, corpo e alma, “materialidade” e “espiritualidade”. Todos os que fizerem experiência viva e íntima na Liturgia, compreenderão o valor imenso que reside no gesto físico, na sua ambivalente capacidade de impressão e expressão.⁴²⁶

⁴²⁰ ROMANO GUARDINI, *Sinais Sagrados*, p. 10.

⁴²¹ ROMANO GUARDINI, *Sinais Sagrados*, p. 10.

⁴²² Cfr. ROMANO GUARDINI, *Sinais Sagrados*, p. 11.

⁴²³ ROMANO GUARDINI, *Sinais Sagrados*, p. 12 e «A Liturgia nos seus símbolos fica inteiramente livre de qualquer servidão aos materiais da natureza, [...] na Liturgia, todas as formas naturais passam por uma espécie de refundição que as transforma em formas culturais» ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 64.

⁴²⁴ ROMANO GUARDINI, *Sinais Sagrados*, p. 18-19.

⁴²⁵ ROMANO GUARDINI, *Sinais Sagrados*, p. 19-20.

⁴²⁶ Cfr. ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 64.

2. O ESTILO LITÚRGICO

Falar de estilo litúrgico pode provocar num primeiro momento alguma estranheza senão mesmo repugnância em fazer coincidir o estilo e a Liturgia. Mas vejamos: estilo é um conjunto específico de características que assinala e distingue toda a forma particular, desde indivíduos e sua personalidade, obra de arte, grupos etc. Considera-se portanto que a Liturgia tem estilo do mesmo modo que – expõe R. Guardini – «desde que uma pessoa, uma criação artística, uma forma da vida social manifeste fortemente pela sua existência e acção o essencial de si mesma e, simultaneamente, não se apresente na sua natureza particular como algum arbitrário capricho do Ser, mas se mostre em ligação com o conjunto da vida [...] considera-se que essa pessoa tem estilo, e a medida desta dupla aptidão é a medida do seu estilo»⁴²⁷.

R. Guardini, partindo de exemplos da arte, expõe o conceito estilo no seu sentido estrito. Assim, estilo representa o particular que se apaga diante do geral, o particular é absorvido pelo tipo: «tudo o que é accidental, tudo o que está estreitamente envolvido no tempo e no espaço, tudo o que não vale senão para um homem, para um ser determinado, é fatalmente dominado pelo que é necessário e válido para todos os tempos, para toos os lugares, para todos os homens»⁴²⁸.

Quando se afirma que a Liturgia tem estilo, não se afirma que ela se apresenta como «expressão imediata dum temperamento espiritual particular»⁴²⁹ antes se apresenta com «expressão espiritual constante – quer se incarne na palavra, no gesto, na cor ou no objecto cultural – despojada das suas particularidade individuais, intensificada, apaziguada, elevada à dignidade de valor universal»⁴³⁰.

⁴²⁷ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, pp. 41-42.

⁴²⁸ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 43.

⁴²⁹ «Comparem-se as orações do Ofício do Domingo com as orações dum S. Anselmo de Cantuária ou de um Newman; comparem-se os gestos do sacerdote com os movimentos involuntários de qualquer fiel em oração no instante em que não sabe que o observam; comparem-se as prescrições da Igreja acerca da ornamentação dos altares, as vestes sacerdotais, os objectos de culto, com a decoração que o povo gosta de dar aos seus santuários e com a maneira como se gosta de vestir nos dias de festa; compare-se o canto gregoriano com as cantigas populares, e para logo se verá na Liturgia a expressão espiritual constante» ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 44. «As boas orações têm uma tarefa importante: devem formar-nos interiormente. Procedem da palavra de Deus ou de homemns santos. Quando as dizemos, temos que unir a elas a nossa alma. Então formam o nosso pensamento e a nossa maneira de ver as coisas e a toda a nossa atitude interior» ROMANO GUARDINI, *Cartas sobre a formación de sí mismo*, Ediciones Palabra, Madrid 2009, pp. 84-85.

⁴³⁰ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 45.

As formas litúrgicas foram sendo pois depuradas e aperfeiçoadas quer através do tempo, quer do pensamento teológico com a sua propensão para as generalizações, quer mesmo do espírito greco-romano com toda a sua força radical orientada para o estilo no sentido rigoroso da palavra. Foi no seio da Igreja, que se deu este demorado aperfeiçoamento desta vida espiritual, nascendo «o mais sublime [e grandioso] estilo espiritual»⁴³¹

«É de facto estilo, no sentido específico da palavra, que encontramos aqui: limpidez e linguagem, medida no gesto, acabamento formal perfeito do lugar e dos objectos do culto, tonalidades plásticas ou sonoras; tudo – pensamento, palavra, gesto e imagem – formado dos elementos simples da via da alma: riqueza, abundância, variedade, transparência; e a majestade severa deste estilo ainda acentuada pelo facto de a língua da Liturgia ser uma língua clássica morta»⁴³².

No homem do nosso tempo, de pendor individualista, a Liturgia na sua compreensão e na sua prática encontra grandes obstáculos, na medida em que entende que «a sua oração deve ser expressão imediata do seu estado de alma»⁴³³. Quando o que lhe é pedido pela Liturgia é que adopte, como expressão da sua vida interior, um mundo mais vasto e universal de pensamentos, actos, orações, e que se lhe afigura demasiado amplo, gelado e desajustado a ele.

Claro está que as fórmulas e gestos litúrgicos não nos falam de maneira imediata como um homem de idêntico temperamento espiritual que nós, e serão estas formas límpidas e universais que darão ao homem moderno – «hipersensível que por toda a parte procura o imediato, a sensação directa, o perfume da terra»⁴³⁴ – uma sensação de desconforto e de frieza.

Deparamo-nos, pois, ante a questão da sã coexistência da vida espiritual individual dada ao particularismo e a vida litúrgica com o seu carácter essencial de universalismo. Estas não se podem de modo algum opor ou substituir antes devem coexistir em mútua sinergia: vida espiritual individual e vida litúrgica são dois pólos no conjunto da existência cristã.

A oração pessoal é modelada pelo indivíduo, pelo particular da sua natureza da sua vida; Deus volta-se para cada um em particular é o “seu Deus” e fala-lhe num concreto

⁴³¹ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 45.

⁴³² ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 46. Faz-se pois luz, continua R. Guardini, sobre o poder de impressão sobre o espírito e os sentidos de que é capaz a Liturgia e ainda que «sendo escola de formação espiritual para o crente, é, ao mesmo tempo, aos olhos de quem só a contempla de fora, produto cultural do mais peregrino esplendor».

⁴³³ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 46.

⁴³⁴ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 47.

momento da sua vida e numa linguagem à nossa medida, que não é (nem tem que ser) apta para comunicar a um outro homem.⁴³⁵

Na Liturgia nós, que não somos só indivíduos mas pertencemos a uma comunidade, oramos enquanto membros da Igreja, e pela sua limpidez, objectividade, universalidade o estilo litúrgico alcança o reino situado acima de todos e a todos acessível. A oração de estilo litúrgico, contraria a inacessibilidade da oração pessoal «à alma vizinha de uma estrutura diferente. Só o estilo de vida e de pensamento autenticamente católico, isto é universal e objectivo, pode ser adoptado por cada um de nós sem que a vida interior tenha de reear violência»⁴³⁶. De modo a dilatar a sua própria consciência religiosa, dilatar o seu próprio *eu* orante.⁴³⁷

Com efeito, sobretudo ao homem moderno, este estilo de oração exige humildade, pela via do sacrifício e da acção – «do sacrifício, da entrega da soberania pessoal; e a da acção, a que consiste para o indivíduo em aceitar voluntariamente toda uma vida espiritual que lhe é apresentada de fora e que excede infinitamente o círculo da sua própria vida»⁴³⁸ – para se abandonar dilatando a sua vida em liberdade e riqueza.

A vida espiritual vive da comum relação das duas orações: «na Liturgia, a alma aprende a mover-se ao largo e vasto mundo da objectividade espiritual [...] alcança o “nobre estilo” da vida espiritual»⁴³⁹ e «a par da vida litúrgica e paralelamente com ela, deve desenvolver-se a vida de oração pessoal em que a alma se abre livremente a Deus e lhe expõe suas necessidades e desejos íntimos e desabafa espontaneamente em todo o particularismo das suas disposições individuais»⁴⁴⁰.

Mais uma vez neste caso deve existir um equilíbrio dinâmico, pois faltando a espontaneidade pessoal a Liturgia não é favorecida, antes se torna para o crente um «formalismo todo exterior e álgido»; e no inverso perde-se a universalidade e a correcta orientação da vida espiritual, já que a «Liturgia é a “lei da oração”, não apenas no sentido de que impõe ao indivíduo que penetra nela o modo como há-de realizar esse serviço, como também por conter normas imortais que garantem a autenticidade e salubridade de toda a

⁴³⁵ Cfr. ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, pp. 50-51 e ROMANO GUARDINI, *Introdução à oração*, Aster, Lisboa 1957, pp. 187-199.

⁴³⁶ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 51.

⁴³⁷ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Formazione Liturgica*, p. 74.

⁴³⁸ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 35.

⁴³⁹ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 52.

⁴⁴⁰ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 52.

oração»⁴⁴¹. Podemos afirmar que sem acção litúrgica, dominada pelo dogma⁴⁴², a oração pessoal passará a ter um carácter isolado, sentimental, o conteúdo da fé tornar-se pobre, pelo que necessita de uma constante purificação ante a “lei da oração” que se encontra na Liturgia, não obstante, declarar o nosso autor, a necessidade também da oração popular⁴⁴³ como a devoção do Rosário, a Via-Sacra e outras para que o espírito cristão se mantenha sadio⁴⁴⁴.

O estilo litúrgico, resgata o homem do seu isolamento – natural e necessário na oração pessoal, em que está só na presença de Deus – para o inserir na comunidade. Nesta não se diz “eu” mas “nós”, o plural não significa somente a adição numérica dos que estão reunidos, mas um todo, a Igreja, que subsiste mesmo quando alguns ou muitos dela «se separam, porque na sua origem não está o desejo comunitário dos indivíduos, mas na vontade criadora de Deus que abrange o todo da comunidade como tal»⁴⁴⁵. A Liturgia torna o homem membro do todo, órgão vivo, em que se exprimem a acção e a palavra objectivas da Igreja. Forma-se pois no crente um viva tensão entre a sua individualidade e a vida colectiva litúrgica⁴⁴⁶, mas sem nunca abandonar a sua própria personalidade, numa dissolução no todo.

Não ignorando que a forma e acções litúrgicas não poderão servir de cânone absoluto à oração extra-litúrgica, pelo que seria insane querer que a Liturgia constituísse a forma exclusiva da piedade colectiva, sabemos que ao culto litúrgico deve ser concedido o lugar primacial. «A Liturgia é a norma pela qual todas as outras vidas espirituais verificarão sempre e com facilidade os seus desvios e que lhes servirá de guia seguro para encontrar a *via ordinária*»⁴⁴⁷ e, na medida em que a lei da oração é a lei do acreditar (*lex orandi lex credendi*), a Liturgia possibilita ao homem mitigar uma sua necessidade de oração e manter a fé viva:

«O homem precisa da oração para conservar-se espiritualmente são. Contudo só pode orar a partir de uma fé viva. Por outro lado – e assim se fecha o círculo – a sua fé só pode ser viva se faz oração, porque a oração não é uma actividade que se possa fazer ou deixar sem que a fé seja afectada por isso. Pelo contrário, é a sua expressão

⁴⁴¹ ROMANO GUARDINI, *Introdução à oração*, p. 197.

⁴⁴² Cfr. ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 12ss. R. Guardini preferia chamar “acção litúrgica” ao invés de “oração litúrgica”; não obstante os tomarmos por sinónimos. Cfr. ROMANO GUARDINI, *Introdução à oração*, p. 189.

⁴⁴³ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Introdução à oração*, pp. 194-196. Lembremos que dedicou mesmo dois pequenos livros à devoção mariana do Rosário e à *Via-Crucis*: ROMANO GUARDINI, *El Rosario de Nuestra Señora*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2008 e ROMANO GUARDINI, *El Via Crucis de Nuestro Señor Y Salvador*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2008.

⁴⁴⁴ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Introdução à oração*, pp. 198-199.

⁴⁴⁵ ROMANO GUARDINI, *Introdução à oração*, p. 190.

⁴⁴⁶ Cfr. ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, pp. 31-40.

⁴⁴⁷ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 11.

mais elementar, é o contacto com esse Deus para quem a fé se orienta. Pode dar-se um tempo em que a oração pare, mas, a longo prazo, não é possível ter fé sem orar, como não é possível viver sem respirar»⁴⁴⁸.

3. LITURGIA COMO JOGO

No livro *O espírito da Liturgia*, o nosso autor explora uma dimensão do evento litúrgico que é a concepção da “Liturgia como jogo”⁴⁴⁹.

A procura de finalidade prática⁴⁵⁰ move facilmente o homem moderno a não reconhecer nenhuma utilidade à Liturgia. Confusão para os pragmáticos é ainda o facto de alguns sacramentos poderem, em caso de urgência, ser reduzidos a esquemas mais curtos, diríamos ao elemento fundamental, reduzido e simplificado. Efectivamente «o conceito de utilidade situa o centro de gravidade do objecto fora deste último»⁴⁵¹, mas como muitos objectos são fim em si próprio, melhor é empregar o termo sentido, ou seja: «tais objectos, se não têm utilidade no valor estrito do termo, têm um sentido. Este sentido cumprem-no não procurando um efeito situado fora deles, contribuindo para a produção de alguma coisa que lhes é alheia, mas pelo facto só de serem o que são. Vazios de utilidade são, e no rigor do termo cheio de sentido»⁴⁵².

A Liturgia é pois o domínio da Igreja que aparece sumamente emancipada do critério de utilidade. «Os sacramentos têm a missão de nos comunicar graças determinadas. Mas esta missão, tomada estritamente, pode ser desempenhada muito sumariamente, muito brevemente»⁴⁵³ ou mesmo poderá dizer-se que a Liturgia tem o objectivo educativo no plano religioso, porém, não se poderá negar que uma semana de Exercícios Espirituais Inacianos é mais claramente e funcionalmente orientada para tal objectivo: nestes exercícios tudo é bem

⁴⁴⁸ ROMANO GUARDINI, *Introdução à oração*, p. 20.

⁴⁴⁹ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, pp. 65-80. Perspectiva que encontramos não só em R. Guardini mas também em Hugo Rahner, Jürgen Moltmann, Johan Huizinga, Harvey Cox, Hans-Georg Gadamer, Josef Pieper.

⁴⁵⁰ «Chamamos finalidade prática o princípio de ordem que subordina certos objectos e actos a outros objectos e a outros actos, que faz que um objecto se oriente para outro, o qual se torna a razão de ser do primeiro. O princípio subordinado, o meio, só tem valor na medida em que se revela apto para servir os interesses do princípio sobreordenado, ou seja do fim» ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 66.

⁴⁵¹ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 68.

⁴⁵² ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 68. Aqui facilmente identificamos mais um dos equilíbrios existenciais de carácter polar.

⁴⁵³ E continua «O aspecto que reveste a dispensação dos Sacramentos, quando administrados pelo sacerdote em caso de urgência, oferece-nos uma imagem exacta do acto litúrgico reduzido às únicas linhas do fim útil» ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 71.

metodicamente pesado e psicologicamente determinado em chave pedagógica. «Assaz significativo é o facto de a Liturgia não ter nenhum lugar nos exercícios espirituais. Também ela, sem dúvida, se propõe formar a alma, nunca porém servindo-se dos meios de um método educativo deliberado, progressivo e calculado; contenta-se com criar, dando-lhe toda a medida de perfeição possível, uma atmosfera espiritual em que a alma possa crescer e desenvolver-se»⁴⁵⁴. Na verdade a Liturgia educa religiosamente mas só de modo implícito, indirecto, transmitindo uma peculiar vida espiritual ao homem. Entre exercícios espirituais ou outra actividade catequética e a Liturgia verifica-se, afirma R. Guardini, uma diferença igual à existente «entre a antiga palestra, onde cada movimento, cada instrumento é calculado, e a floresta livre, os espaços livres da planície, onde o homem vive e cresce na Natureza e com ela, em ligação com ela»⁴⁵⁵. Para quem a lê sob os cânones da utilidade, a Liturgia é, e será sempre, incompreensível, dos objectivos a alcançar ainda que sejam santos e legítimos.⁴⁵⁶ Assim, afirma o nosso autor: «o seu [da Liturgia] fim [...] é ela própria. Segundo o sentimento da Igreja, a Liturgia não deve ser considerada como verdadeira fase, como caminho para um termo situado fora dela, mas sim como um mundo de vida que estriba sobre si mesmo»⁴⁵⁷. Não pode ser manipulada pelos objectivos humanos, porque a sua verdadeira razão de ser encontra-se em Deus e não no homem. Na Liturgia o homem não deve olhar-se a si mesmo, mas somente a Deus, orientando completamente naquela direcção o próprio olhar, não tanto para se educar ou melhorar a própria conduta moral, mas para experimentar sintonizar-se com a Vida divina, contemplar em silêncio e adorar com palavras e cantos a glória divina, colocar-se totalmente diante de Deus, inserir-se na vida divina, na verdade, nos mistérios, nos sinais divinos.⁴⁵⁸ «O sentido da Liturgia, para a alma, consiste em estar diante de Deus, em desabafar livremente na sua divina presença, em viver no mundo sagrado das realidades, das verdades, dos mistérios e dos sinais divinos, e viver a vida de Deus, que é simultaneamente a vida própria do cristão, vida verdadeira e profunda»⁴⁵⁹; vida que não se

⁴⁵⁴ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, pp. 71-72.

⁴⁵⁵ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 72.

⁴⁵⁶ «A Liturgia cria um vasto mundo animado interiormente pela circulação da mais abundante e mais rica espiritualidade e dá liberdade à alma para aí se mover e desdobrar. A abundância de orações, de actos, de pensamentos, o enquadramento ronalógico do ano, a compilação do calendário, etc., tudo isto se torna incompreensível, se o submetemos apenas ao critério da utilidade rigorosa. A Liturgia não conhece fim “útil” ou pelo menos não pode ser compreendida nem abarcada do só ponto de vista do fim “útil”. Não é meio que se empregue para alcançar objectivo determinado.» ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 72.

⁴⁵⁷ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 72.

⁴⁵⁸ Cfr «Há uma razão primeira e capital em virtude da qual a Liturgia não pode conhecer fim *útil*; é que a sua razão de ser é Deus e não o homem. Na Liturgia o homem concentra o olhar, não em si, mas em Deus. Não pensa em se formar ou aperfeiçoar; mas todo se volta para o esplendor de Deus» ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, pp. 72-73.

⁴⁵⁹ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 73.

separa da Liturgia, no dizer de Joseph Ratzinger, pois é parte imprescindível da correcta adoração, do culto revelado que excede o acto litúrgico e envolve toda a vida humana.⁴⁶⁰

Na Sagrada Escritura encontramos os trechos que iluminam decisivamente esta questão: o primeiro da visão de Ezequiel (cfr. Ez 1, 4ss; 11s; 14, 20 e 24; 10, 8-11) a descrição dos Querubins e dos seus movimentos, onde não se pode aplicar a questão do “fim útil”; eles são «puro movimento, magnífico e potente movimento que se desdobra consoante o Espírito o anima e impele, - movimento que não pretende ser mais do que a expressão do sopro do Espírito, a revelação exterior da Chama e Força interiores. Eis a imagem viva da Liturgia»⁴⁶¹. O segundo passo encontramos-lo nos lábios da eterna Sabedoria: «eu estava com Ele como arquitecto, e era o seu encanto, todos os dias, brincando continuamente em sua presença; brincava sobre a superfície da Terra, e as minhas delícias é estar junto dos seres humanos» (Prov 8, 30-31). O Filho é a alegria do Pai e todos os dias a Sabedoria do Pai “joga” diante d’Ele e nisso se compraz O Pai. Não há objectivo, mas O Filho, plenitude do Sentido, exprime-se em puro jogo, O Filho brinca diante do Pai.⁴⁶² «Outro não é o sentido da vida dos seres perfeitos que são os anjos: contentam-se com se mover sob o olhar de Deus sem finalidade, como o Espírito os impele, unicamente para serem, na Sua presença, um Jogo, um Canto vivo»⁴⁶³. E prossegue Guardini «na terra, duas coisas no oferecem uma imagem desta sublime “inutilidade”: o jogo da Criança e a criação do Artista»⁴⁶⁴. No jogo a criança não se propõe alcançar algo, o seu único fim é dilatar-se, desenvolver-se, tornar-se cada vez mais plenamente quem é; um jogo sem objectivo mas pleno de significado profundo para o jogador.

Mais profundamente que a Arte, a Liturgia permite ao homem, auxiliado pela Graça, realizar verdadeiramente a sua essência, de ser plenamente “Filho de Deus”. É na Arte que a Liturgia encontra as harmonias e as formas para esta vida mais elevada – vida de criança na qual tudo é imagem, dança e canto. A Liturgia oferece-nos deste modo, «a Arte e a Realidade conciliadas e fundidas na infância da Sobrenatureza sob os olhares de Deus»⁴⁶⁵; nela a forma estética converte-se em tradução expressiva da vida humana.

⁴⁶⁰ Cfr. JOSEPH RATZINGER, *Lo spirito della Liturgia – un’ introduzione*, p. 31, 34.

⁴⁶¹ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 73.

⁴⁶² Cfr. «Eis as palavras decisivas. O Pai encontra a sua alegria e delícias na contemplação do Filho, Plenitude perfeita do Vero, e abre livremente aos olhos dele, numa expressão de inexprimível beleza, este infinito tesouro, numa pura beatitude de vida, sem nenhum “intuito útil” mas com a mais definitiva plenitude de sentido: o Filho brinca diante do Pai» ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, pp. 73-74.

⁴⁶³ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 74.

⁴⁶⁴ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 74.

⁴⁶⁵ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, pp. 76-77.

Com efeito, a Liturgia é jogo-epifania de vida, o jogo tem um carácter desinteressado, não pertence à vida ordinária⁴⁶⁶, permanece fora de qualquer processo de imediata satisfação das necessidades, antes rompe com um processo similar. Reveste-se de algo libertador pois «conduz-nos [...] para fora do mundo dos objectivos quotidianos e das suas obrigações [...] o jogo seria quase um outro mundo, um oásis de liberdade, onde podemos deixar fluir livremente o nosso ser por um momento»⁴⁶⁷ que nos permite suportar o peso do quotidiano. É executada por amor à satisfação da realizar, que reside unicamente na sua execução. A Liturgia é jogo, onde o homem crente encontra a possibilidade de ser plenamente si próprio, filho de Deus, de Deus que o faz jogador como os anjos de Ezequiel e como o Filho de que fala o texto dos Provérbios (cfr. Prov 8, 30-31). Enquanto dom da Graça corresponde à espera humana pelo jogo.

Para o nosso autor «brincar diante de Deus, não criar, mas ser cada qual uma obra de arte, eis a essência íntima da Liturgia»⁴⁶⁸; surpreendente jogo divino, afirma Hugo Rahner, de que somos misteriosamente partícipes «isto vale para a própria figura da Igreja, para os seus Sacramentos, sinais concretos da graça invisível, e para todo o seu jogo litúrgico [...]. A Igreja do Logos incarnado envolverá sempre os seus mistérios mais profundos nos belos gestos, nos passos medidos e nos preciosos paramentos; será sempre uma “Igreja que joga”»⁴⁶⁹.

Unindo delicadamente, com a seriedade da Criança e toda a consciência do Artista, a ampla variedade dos ritos, a Liturgia com leis severas – como afirma Joseph Ratzinger, «constituindo o seu próprio mundo válido ao entrar nele, o qual se dissolve naturalmente ao terminar»⁴⁷⁰ – e determinadas regulou o complexo jogo sagrado que a alma executa diante de Deus. «E se quisermos descobrir a raiz última do mistério que se oferece aqui a nós, é o Espírito Santo que devemos nomear, o Espírito de chama e de santa disciplina “que tem poder sobre a palavra”. Foi ele que ordenou o jogo que a Eterna Sabedoria executa na Igreja, seu reino sobre a terra, em face do Pai celeste, que encontra “a sua alegria e delícias e estar assim no meio dos filhos dos homens”»⁴⁷¹.

⁴⁶⁶ «Ela fala pela voz da melodia ou do ritmo; move-se com gesto lento e hierático, veste-se de cores e de vestes que não pertencem à vida habitual; escolhe, para se realizar, datas e locais, ao arranjo e estrutura dos quais presidiram leis superiores. No sentido mais elevado do termo, é uma vida de criança na qual tudo é imagem, dança e canto» ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 76.

⁴⁶⁷ JOSEPH RATZINGER, *Lo spirito della Liturgia – un'introduzione*, p. 27.

⁴⁶⁸ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 77.

⁴⁶⁹ HUGO RAHNER, *L'uomo giocatore*, Red, Como 1993, pp.46-47.

⁴⁷⁰ JOSEPH RATZINGER, *Lo spirito della Liturgia – un'introduzione*, p. 27.

⁴⁷¹ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, pp. 78-79.

A Liturgia conduz-nos, como atesta a teoria do jogo, a uma espécie de antecipação da vida, como que um ensaio da vida, sem envolver o seu peso; onde como crianças nos deteríamos «perante a verdadeira vida da qual nos aproximamos [...]». A Liturgia seria então um modo de antecipação completamente diferente, de pré-ensaio: um prelúdio da futura e da eterna vida»⁴⁷². Enfim, «viver liturgicamente é – levado pela Graça e conduzido pela Igreja – tornar-se uma obra de arte viva diante de Deus, sem outro fim que estar e viver na presença de Deus. É cumprir a palavra do Mestre e “fazer-se criança”»⁴⁷³. Como afirma Joseph Ratzinger, a Liturgia seria um ressuscitar da verdadeira criança dentro de nós, num ensaio da verdadeira vida, onde está a verdadeira liberdade, a proximidade com Deus e da abertura pura entre nós.⁴⁷⁴ Esta antecipação coloca-nos na senda da Adoração a viver plenamente na Vida Eterna, mas antecipada como modo correcto do culto e da relação com Deus, permeando o nosso mundo com a luz do mundo divino.

A consideração da Liturgia como jogo, ensina a não buscar fim útil em tudo o que fazemos, a rejeitar o adultismo rejeitando ao activismo desenfreado a cumprir a oração pessoal, acto litúrgico, no jogo sagrado sem se questionar pela finalidade resignando-se «a executar, sob os olhos de Deus, em beleza, liberdade e santa alegria, o jogo da Liturgia que o próprio Deus regulamentou. [...] E quem isto não abarca, pode acaso compreender que o cumprimento celeste do nosso destino é um “eterno cântico de louvor”?»⁴⁷⁵.

⁴⁷² JOSEPH RATZINGER, *Lo spirito della Liturgia – un'introduzione*, p. 28.

⁴⁷³ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 79.

⁴⁷⁴ Cfr. JOSEPH RATZINGER, *Lo spirito della Liturgia – un'introduzione*, p. 28.

⁴⁷⁵ ROMANO GUARDINI, *O espírito da Liturgia*, p. 80.

CONCLUSÃO

No percurso que fizemos, através do pensamento de R. Guardini, foi-nos possível compreender a experiência religiosa que ocorre na Liturgia. Com efeito é na Liturgia que o Sagrado, Deus, se faz presente livre, real e distintamente. Toca a consciência, como algo de real, essencial, significativo. Toca o homem na sua profunda intimidade, no seu ponto vital, onde se encontra o centro da pessoa. Centro onde, estando o homem determinado ontologicamente como ser aberto ao mundo, às outras pessoas e a Deus, acontece o encontro.

Cristo está presente na Liturgia, no organismo vivo que é a Liturgia. Esta Presença, é a condição *sine qua non* para que se dê, aquele que é, por antonomásia, o encontro, o encontro do homem com Deus, em Cristo. Presença descrita por Pio XII na Carta Encíclica *Mediator Dei*: «Em toda acção litúrgica, junto com a Igreja está presente o seu divino Fundador: Cristo está presente no augusto sacrifício do altar, quer na pessoa do seu ministro, quer por excelência, sob as espécies eucarísticas; está presente nos sacramentos com a virtude que neles transfunde, para que sejam instrumentos eficazes de santidade; está presente, enfim, nos louvores e súplicas dirigidas a Deus»⁴⁷⁶.

Esta reflexão exposta pelo Papa Pacelli, cerca de quinze anos antes do Concílio Ecuménico Vaticano II, é retomada na Constituição Dogmática *Sacrosanctum Concilium*: «Para realizar tão grande obra [da salvação], Cristo está sempre presente na sua igreja, especialmente nas acções litúrgicas»⁴⁷⁷ e prossegue descrevendo essas variadas presenças: na pessoa do Ministro, nos Sacramentos, quando na Igreja se proclama a Palavra de Deus, na Igreja reunida (cfr. Mt, 18, 20), mas por antonomásia nas espécies eucarísticas do Corpo e Sangue do Senhor. É, pois na acção litúrgica que o homem tem garantida a presença de Cristo, verdadeira Epifania de Deus.

Podemos assim considerar que, no evento litúrgico, acontece «aquela própria relação através da qual Deus levanta o homem»⁴⁷⁸. Não obstante a incapacidade do homem dispor do acto litúrgico, é nele (não exclusivamente, mas de modo eminente) que Deus vem ao homem, Ele «dá-se-lhe e concede-lhe ao mesmo tempo capacidade de o receber. Deus chama o

⁴⁷⁶ PIUS XII, «Mediator Dei et hominum», *Acta Apostolicae Sedis* 39 (1947) p.528-529.

⁴⁷⁷ SACROSANCTUM CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, «Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium, 7», pp.100-101.

⁴⁷⁸ ROMANO GUARDINI, *Liberdade, Graça e Destino*, p. 114.

homem, mas atrai-o também para que o homem se possa aproximar»⁴⁷⁹. Nesta relação pessoal o homem cumpre a sua básica e fundamental tarefa respondendo adequadamente ao chamamento divino, numa relação dialógica em que reconhece Deus como o seu “tu” primário, e na qual encontra sentido pleno para o seu existir. E deste modo o homem pode abandonar-se para ir ao encontro de Deus, onde precisamente se irá encontrar a si próprio de modo novo e excelente, pois ao colocar-se nas mãos de Deus, o homem recebe-se, e toma posse de si mesmo e sabe-se salvo.

Sabemos que, ao falarmos da epifania de Cristo na acção litúrgica, falamos por conseguinte, da actualização e presença da Sua Obra Redentora na acção cultual, do Seu Mistério Pascal, fazendo-se disponível para o homem de cada tempo, através do sinal dos ritos e símbolos de que se compõe a acção litúrgica. Este mistério celebrado é possível pelo próprio Deus feito homem, que continua a sua acção através do tempo e do espaço, na medida em que por virtude dos ritos, aquilo que teve lugar na história, torna-se realidade presente para a humanidade inteira, torna-se hoje nosso contemporâneo.

Na acção litúrgica a comunidade cristã, enquanto Igreja, faz memorial, actualiza por meio do rito o Mistério Pascal de Cristo pelo qual nos é dada a Salvação, tornando-se a comunidade participante desta acção salvífica. Nas acções litúrgicas, e sobretudo sacramentais, acontece uma presença permanente e activa de Cristo, que permite ao fiel encontrar-se com Sua Pessoa e vivenciar mística e sacramentalmente o mistério do próprio Senhor.

Com efeito, velado sob as palavras, os ritos e os símbolos, torna-se presente a obra redentora de Cristo e o próprio Cristo⁴⁸⁰, já que a celebração reproduz ritualmente o acontecimento Redentor, da totalidade da vida de Cristo, o Mistério Pascal⁴⁸¹, pelo qual concede a Graça aos fiéis. As duas realidades, a presença da Pessoa de Cristo e a presença do acontecimento redentor não se podem considerar isoladamente na celebração sacramental, na medida em que se não pode dissociar a Pessoa dos actos que dela dependem radicalmente. De modo que a relação dialógica, pessoal e salvífica que se estabelece é do crente com Cristo e com todo o Seu Mistério Pascal, através do qual alcança a configuração com Cristo.

O Mistério Pascal, como acontecimento pneumático, é operado na Liturgia tornando presente a substância eterna do acontecimento salvífico operado por Cristo de uma vez para

⁴⁷⁹ ROMANO GUARDINI, *Liberdade, Graça e Destino*, p. 114.

⁴⁸⁰ Cfr. ROMANO GUARDINI, *Preparación para la celebración de la Santa Misa*, San Pablo, Buenos Aires 2010, pp. 124-125.

⁴⁸¹ Desde a Encarnação à Sua glorificação à direita do Pai.

sempre. O Mistério celebrado faz-se presença sacramental, velado sob os símbolos de ritos, símbolos e palavras. O acto salvífico está fora do tempo, meta-histórico, por ser um acto teândrico, de Cristo verdadeiro Deus e verdadeiro homem, entra no tempo e na história dos homens através do sacramento, de modo que se torna contemporâneo da comunidade fiel de cada tempo. A epifania na Liturgia, é a irrupção destes actos salvíficos enquanto actos do Verbo no tempo e na história, fazendo presente a essência do acontecimento salvífico apesar de diferir no modo de presença e de manifestação.

Por conseguinte, podemos afirmar a contemporaneidade da Pessoa e do Mistério Pascal de Cristo diante do homem crente pela sua epifania na Liturgia da Igreja, mediante a Fé podemos supor que ocorra verdadeiro encontro, encontro significativo que transforme a existência do homem, que possibilite o ser cristão, que fomente o crescimento no seguimento de Cristo. De tal modo que se tome consciência que «A sua vida [de Jesus Cristo] terrena entrou na eternidade e deste modo está em correlação com cada hora do tempo terreno remido pelo seu sacrifício [...] No crente realiza-se um mistério inefável: Cristo está “no alto”, “sentado à direita do Pai” (Cl 3, 1). Está também “neste” homem, com a plenitude da sua redenção; dado que em cada cristão se realiza de novo a vida de Cristo, o seu crescimento, a sua maturidade, a sua paixão, morte e ressurreição, que constitui a sua verdadeira vida»⁴⁸².

No primeiro capítulo, detivemo-nos diante do percurso biográfico do autor, mostrando a riqueza do seu percurso académico, que se torna notório na amplitude numérica e temática dos seus escritos. Um sacerdote católico, teólogo, filósofo, literato e pedagogo que não permite que entrem em conflito as várias áreas, antes as utiliza unitariamente. Sendo um pensador assistemático, nunca construiu um sistema; porém, a sua obra apesar de carecer de uma certa unidade forma, externa, consegue uma certa unidade interna, que lhe advém da unicidade do motivo e inspiração fundamental – a existência cristã.

Ao abordarmos, no segundo capítulo, a Teoria dos contrastes e a Mundividência cristã ou católica, pretendemos delinear as grandes chaves hermenêuticas do seu pensamento. Quisemos demonstrar a sua vontade de se abrir ao real, ao concreto, nos seus estratos mais profundos, elaborando uma fenomenologia, não do material, mas do real/vital. É pois com esta orientação a um nível de alta qualidade ontológica, que o seu pensamento será marcado por um carácter fortemente realista, um sentido de realidade, indispensável para a recta compreensão da acção litúrgica. Se os gestos são reduzidos a meras cerimónias e as palavras, a sinais convencionais de conceitos abstratos, não é possível entender de modo cabal a

⁴⁸² ROMANO GUARDINI, *Preparación para la celebración de la Santa Misa*, p. 109.

significação da Liturgia, e dos Sacramentos, como sinais visíveis de realidade supremas. Aqui, o retorno ao concreto, na fuga de uma sociedade intelectual dedicada à razão pura, une-se a um despertar do pensamento metafísico, na medida em que ambos estão alicerçados ao nível do profundo. O regresso à Metafísica e à Liturgia significa, por duas distintas vias, à mesma fonte da realidade inexaurível.

O terceiro capítulo já se adentra mais na questão litúrgica, considerando a realidade dialógica da Liturgia, desde a realidade antropológica do homem, como ser aberto ao mundo, aos homens e a Deus. Com base na filosofia dialógica expõem-se as bases do ser pessoal, enquanto capaz de relação e consequentemente de encontro, condições sem as quais seria incapaz do encontro com Deus. No último ponto, reflectimos sobre a indisponibilidade do evento litúrgico pelo homem, ao nível dialógico e linguístico, na medida em que é dom de Deus.

A noção da Liturgia como epifania é alvo da nossa reflexão no quarto capítulo. Iniciámos pela abordagem de algumas categorias da fenomenologia, considerando o acto litúrgico e estupefação na correlação directa, com a compreensão da acção litúrgica como epifania de Cristo, através dos ritos e dos símbolos. A estupefação, o assombro, o espanto são categorias que sempre estão presentes na experiência epifânica. Ao invés de apontar para o pavor, o medo, coloca-nos ante o inesperado, a surpresa e a autonomia de quem se revela, como tantas vezes relata a Sagrada Escritura. Na Liturgia o homem busca a epifania, que ocorre diante dos seus olhos, no tocar, escutar, cheirar; todos os sentidos do homem, se orientam para a manifestação que a eles se dirige, na natureza plástica e formal, que une a Liturgia ao elemento epifânico. Daí a necessidade do simbólico e da concepção da Liturgia como jogo, fugindo do desejo de captar meramente a informação noética do acontecimento litúrgico ao invés de viver a acção litúrgica.

Ao concluir, no quinto e último capítulo, reflectimos sobre a Liturgia como lugar do homem inteiro, na sua dimensão unitária e simbólica: na Liturgia age o corpo e alma, não é acção exterior ao homem, antes o envolve na totalidade do seu ser, e por isso a necessidade de o homem voltar a ser capaz do símbolo, para neles perceber intimamente a vida de graça, que através deles vem. Para isto é necessário o esforço do homem para se adentrar no estilo litúrgico, cedendo no seu desejo individualista para se conformar à universalidade da acção litúrgica, levando-o a uma maior união com a comunidade que é a Igreja e por consequência a uma autêntica vida de Fé. Encontrando o homem o lugar correcto da Liturgia na sua vida, previne eventuais desvios na sua vida de oração popular e pessoal, sem a qual a Liturgia será

só um ritualismo vazio. Este capítulo encerra com uma referência à noção guardiniana da Liturgia como jogo, onde aprofundamos a necessidade de compreender a Liturgia fora dos pragmatismos que assolam o homem, mas antes como dom de Deus pelo qual o homem se coloca diante d'Ele.

Ao finalizar este trabalho, percebemos o quanto ficou fora do âmbito deste trabalho. Por exemplo, teria sido interessante relacionar esta temática guardiniana com a sua influência no Movimento Litúrgico; relacionar a Liturgia com o evento da revelação; aprofundar a relação da experiência religiosa com a vida da Fé. Infelizmente a necessária síntese exigida neste tipo de investigação obrigou-nos a obliterar esses tão importantes aspectos que se cruzam com o pensamento guardiniano.

No contexto actual, parece-nos ainda muito válida a reflexão de R. Guardini, o seu esforço por levar o homem a viver liturgicamente, a redescobrir a Liturgia no seu essencial, conduzindo-o a uma verdadeira experiência religiosa, pois parece-nos que a secularização hodierna consiste numa crise da experiência religiosa; Deus vivo já não é mais sentido. A Liturgia não é passível de ser captada meramente por conceitos, ela como forma de vida, mas pela realidade que se actua. Só vendo e fazendo é que o homem se adentra na profunda vida existente no acto litúrgico, poderíamos dizer que o viver liturgicamente depende, não tanto de informação litúrgica, mas de formação litúrgica, já que a Liturgia não é um objecto a quem devemos dar sentido, mas uma força vital de onde brota sentido para a nossa vida.

Para a renovação da vida de Fé, da vida da Igreja é essencial a centralidade da Liturgia, resgatando o homem de toda a espiritualidade individualista, reconduzindo-a à verdadeira experiência de Fé na comunidade crente. Com efeito, o acto litúrgico é Fé em acto, na medida em que naquela singular forma de acção que, sendo instituída por Deus, não procedendo da iniciativa do homem, o homem age, mas na acção do homem age Deus. Para levar a cabo o desejo de R. Guardini, de ajudar o homem a viver liturgicamente, parece-me cada vez mais pertinente usar o método que usou, particularmente, na sua obra *Sinais Sagrados*, esta pedagogia do vivencial da experiência da acção litúrgica, é fundamental para que haja uma compreensão das realidades do mundo litúrgico, ensinando a ver, na forma corpórea a dimensão espiritual que nele encerra, desvelando-lhe a alma, descobrindo o elemento epifânico da Liturgia.

BIBLIOGRAFIA

FONTES PATRÍSTICAS

AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessiones*, (ed.) L. Verheijen (Corpus Christianorum Series Latina 27), Brepols, Turnhout 1981.

SANCTI BENEDICTI, *Regula Monachorum*, (ed.) Ph. Schmitz, Maredsous 1946.

FONTES LITÚRGICAS

OFFICIUM DIVINUM ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP.VI promulgatum, Liturgia Horarum iuxta ritum romanum I (Tempus Adventus/Tempus Nativitatis), Polyglottis Vaticanis, 1973.

FONTES MAGISTERIAIS

BENEDICTUS PP. XVI, «Litterae Encyclicae Deus caritas est, 1», *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006) 217-252.

CLEMENTE V (1305-1314), «Concilio de Vienne», in (ed.) E. Denzinger, *El Magistero de la Iglesia, Manual de los símbolos y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, 481, Herder, Barcelona 1955, p. 174-172.

PIUS XII, «Mediator Dei et hominum», *Acta Apostolicae Sedis* 39 (1947) 521-600.

SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, «Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes», *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966) 1025-1120.

SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, «Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium», *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 97-138.

FONTES TEOLÓGICAS

GUARDINI, R., «Lettre à S. Exs. Mgr. l'èvêque de Mayence», in *La Maison-Dieu* 3 (1945) 7-24.

_____, *A essencia do cristianismo*, Cristiandad, Madrid 1965.

_____, *Apuntes para una autobiografía*, Encuentro, Madrid 1992.

_____, *Cartas sobre a formação de sí mismo*, Ediciones Palabra, Madrid 2009.

_____, *Cristianismo y sociedad*, Sígueme, Salamanca 1982.

_____, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, BAC, Madrid 1996.

_____, *El Rosario de Nuestra Señora*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2008.

_____, *El Señor. Meditaciones sobre la persona e la vida de Jesucristo*, Cristiandad, Madrid 2005.

_____, *El Via Crucis de Nuestro Señor Y Salvador*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2008.

_____, *Ética, Lecciones en la Universidad de Múnich*, BAC, Madrid 2010.

_____, *Formazione Liturgica*, O.R., Milão 1988.

_____, *La existencia del Cristiano*, BAC, Madrid 1997.

_____, *La visione cattolica del mondo*, in (ed.) S. Zucal, *Opera Omnia*, Vol. II/1, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 65-87.

_____, *Las etapas de la vida*, Ediciones Palabra, Madrid 2006.

_____, *L'esperienza liturgica e l'epifania*, in (ed.) G. Sommovilla, *Scritti filosofici II*, Fabri Editori, Milão 1964, pp. 157-177.

_____, *Liberdade, Graça e Destino*, Editorial Aster, Lisboa 1958.

- _____, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría Cristiana del hombre*, Encuentro 2000.
- _____, *O espírito da Liturgia*, Arménio Amado, Coimbra 1948.
- _____, *Introdução à oração*, Aster, Lisboa 1957.
- _____, *Pascal o el drama de la consciência Cristiana*, EMECÉ, Buenos Aires 1995.
- _____, *Preparación para la celebración de la Santa Misa*, San Pablo, Buenos Aires 2010.
- _____, *Religione e Rivelazione*, in (ed.) A. Aguti, *Opera Omnia*, Vol. II/2, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 143-301.
- _____, *Sinais Sagrados*, Editorial Franciscana, Braga 1962.

ESTUDOS

- BILANIUK, P., *The Apostolic Origin of the Ukrainian Church*, Protection of the Blessed Virgin Mary Ukrainian Catholic Parish, Parma (Ohio) 1988.
- BÖHM, W., *Cosa rimane di Romano Guardini*, in (ed.) E. Berti, *Romano Guardini e la visione Cristiana del mondo*, Libreria Editrice Gregoriana, Padova 1989, pp. 125-146.
- BORGHESI, M., *L'occhio e il mondo*, in (ed.) E. Berti, *Romano Guardini e la visione Cristiana del mondo*, Libreria Editrice Gregoriana, Padova 1989, pp. 99-122.
- _____, *Postmodernidad y cristianismo*, Encuentro, Madrid 1997.
- BROVELLI, F., *Liturgia: temi e autori. Saggio di studio sul movimento liturgico*, Edizioni Liturgiche, Roma 1990.
- CAMINHA, P. V. DE, *Carta a el-rei dom Manuel sobre o achamento do Brasil: 1 de maio de 1500*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 1974.
- CASEL, O., «Mysterienfrömmigkeit», in *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, 4 (1927) 101-105.
- _____, *Liturgia come mistero*, Medusa, Milão 2002.

- DI MARCO, C., «Filosofia dell'esistenza e cristologia. La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini», in *Aquinas*, 23 (1998) 185-202.
- DÍAZ REDONDO, A., *Persona y aceso a Dios en Romano Guardini*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma 2001.
- EBNER, F., *La parola e le realtà spirituali, Frammenti pneumatologici*, San Paolo, Milano 1998.
- FLORENSKIJ, P., *Il cuore cherubico – Scritti teologici e mistici*, Casale Monferrato, Piemme, 1999.
- FORTE, B., «Guardini, profeta del 900», in *Avvenire*, Milão (30.IX.2008) 29.
- GAMERRO, R., *Romano Guardini, filosofo della religione*, Istituto Propaganda Libreria, Milão 1981.
- GARCÍA-SOTUCA, A., *Elementos de la antropologia de Romano Guardini a la luz de su obra hermenêutica*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma 2002.
- GERL-FALKOVITZ, H-B., *Abbracciare con lo sguardo il mondo spirituale nella sua totalità. Il pensiero di Romano Guardini fra Teologia e filosofia*, in (ed.) S. Zucal, *La weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, EDB, Bolonha 1988, pp. 229-256.
- _____, *Romano Guardini, La vita e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1988.
- GUERRIERO, E. (ed.), *Romano Guardini e la teologia del Novecento*, in H. U. Von Balthasar, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Jaca Book, Milão 2000, pp 11-22.
- HEIDEGGER, M., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milão 1990.
- _____, *Lettera sull' "umanismo"*, Segnavia, Milão 1987.
- ILLANES, J. L., SARANYANA, J. I., *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 2002.
- IONESCO, E., *La ricerca intermitente*, Guanda, Parma 1989.
- KOBYLIŃSKI, A., «Modernità e postModernità.» *L'interpretazione Cristiana dell' esistenza ai tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998.

- LLUCH BAIXAULI, M., «La "katholische Weltanschauung" de Romano Guardini», in *Scripta theologica* 30 (1998) pp. 629-658.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *Estudio introductorio*, in R. Guardini, *La existência del Cristiano*, BAC, Madrid 2010, pp. IX-XXX.
- _____, *Estudio introductorio – Los “contrastes” y su significacion en la vida humana*, in R. Guardini, *El contraste. Ensayo de una filosofia de lo viviente-concreto*, BAC, Madrid 1996, pp. 11-58.
- _____, *La verdadera imagen de Romano Guardini*, EUNSA, Navarra 2001.
- _____, *Metodologia de lo suprasensible*, Nacional, Madrid 1963.
- _____, *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente*, Cristiandad, Madrid 1966.
- _____, *Romano Guardini*, Cristiandad, Madrid 1966.
- _____, *Romano Guardini, maestro de vida*, Ediciones Palabra, Madrid 1998.
- MAGGIANI, S., *Romano Guardini, protagonista do movimento liturgico*, in (ed.) S. Zucal, *La weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, EDB, Bolonha 1988, pp.131-160.
- MANFERDINI, T., *Katholische weltanschauung, religione e fede in Romano Guardini*, in (ed.) S. Zucal, *La weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, EDB, Bolonha 1988, pp. 257-352.
- MANUEL FIDALGO, J., *Conocer al hombre desde Dios – la centralidade de Cristo en la antropologia de Romano Guardini*, EUNSA, Pamplona 2010.
- MERLEAU-PONTY, M., *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milão 2003.
- MODIN, B., *Storia della Teologia – v.4*, Edizioni Studio Dominicano, Bolonha 1997.
- MURA, G., PENSO, G. (ed.), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX, tomo III*, Città Nuova, Roma 1995.
- NEGRI, L., *L'antropologia di Romano Guardini*, Jaca Book, Milano 1989.
- PARATI, A., *Pionieri del Movimento litúrgico. Cenni storici*, Editrice Vaticana, Cidade do Vaticano 2004.
- PETROSINO, S., *Lo stupore*, Interlinea Edizioni, Novara 1997.

- RAHNER, H., *L'uomo giocatore*, Red, Como 1993.
- RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, A esfera dos livros, Lisboa 2007.
- _____, *Lo spirito della Liturgia*, in (ed.) E. Caruana, P. Azzaro, *Opera Omnia – Teologia della Liturgia*, LEV, Cidade do Vaticano 2010, pp. 23-217.
- REID, A., *The Organic Development of the Liturgy*, Ignatius, São Francisco 2004.
- ROSENZWEIG, F., *La stella della redenzione*, Marietti, Génova 1985.
- RETANA ASCENCIO, V., *Experiencia de la finitud humana y apertura a la trascendencia en la filosofía de Romano Guardini*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma 2007.
- SANTINI, E., *Esistenza ed opposizione: Ermeneutica della liberta in Romano Guardini*, Edizioni Dehoniane, Roma 1994.
- SARTRE, J., *Pour un théâtre de situations*, Gallimard, Paris 1973.
- SOMMAVILLA, G. (ed.), *La filosofia di Romano Guardini*, in R. Guardini, *Scritti filosofici*, Fratelli Fabri Editori, 1964, pp. 3-121.
- ZAMBRANO, M., *Note di un metodo*, Filema, Napoli 2003.
- ZUCAL, S., *La filosofia della parola in Max Picard e Ferdinand Ebner*, in (ed.) M. Spano, D. Vinci, *L'uomo e la parola. Pensiero dialogico e filosofia contemporanea*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, pp. 19-39.
- _____, *Per una Filosofia della Liturgia*, Biblioteca Teologica Napoletana, Nápoles 2006.
- _____, «Ratzinger e Guardini, un incontro decisivo», in *Vita e Pensiero*, 4 (2008) 79-88.
- _____, *Silenzio e parola nella prospettiva del Gegensatz di Romano Guardini*, in (ed.) M. Baldini, S. Zucal, *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabès*, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 181-274.

ÍNDICE

Introdução	4
Capítulo I – Aproximação a Romano Guardini – vida, obra e estilo de pensamento	8
1. Síntese Biográfica	8
2. Produção bibliográfica	12
3. A «linha interior» do seu pensamento	14
3.1 A Clarificação da sua tarefa e o problema da sua situação científica	14
3.2 As convicções de fundo	15
3.3 Unidade frente à desagregação do saber	16
4. Características gerais do seu pensamento	17
4.1 Verdade e realismo	17
4.2 Pensamento existencial	19
4.3 Fenomenologia	21
4.4 A centralidade da pessoa	22
4.5 Cristocentrismo e revelação	24
Capítulo II – A teoria do contraste e a Weltanschauung	29
1. A teoria do contraste	29
2. A Katholische Weltanschauung	40
Capítulo III – A Liturgia como evento dialógico	49
1. Encontro – A Liturgia como evento dialógico	49
1.1 A categoria Dialógica	49
1.2 Relação	53
1.3 Encontro	54
2. A Liturgia enquanto evento Linguístico-Dialógico indisponível	61

Capítulo IV – Epifania – A Liturgia como evento epifânico	66
1. Liturgia e estupefacção	66
2. Liturgia como evento epifânico	71
2.1 A Epifania na Sagrada Escritura	71
2.2 Epifania no evento litúrgico	76
2.3 Dimensão simbólica da Liturgia e da epifania	81
Capítulo V – A Liturgia como lugar da relação vital e pessoal do homem com “Deus Pessoal”	87
1. Liturgia lugar do homem integral	87
2. O estilo litúrgico	93
3. Liturgia como Jogo	97
Conclusão	102
Bibliografia	107
Índice	113