

Da Pobreza

Of Poverty

Profa. Dra. Glória Maria Ferreira Ribeiro

Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del Rei -
UFSJ¹

RESUMO

O nosso artigo incidirá sobre a experiência da pobreza na vida religiosa visando compreender a relação entre pobreza, escuta e obediência nos escritos do Frei Hermógenes Harada - notadamente, nos livros *em comentando I Fioretti* – reflexões franciscanas intempestivas e *Coisas novas e velhas* – à margem da espiritualidade franciscana.

204

PALAVRAS-CHAVE

Pobreza; Obediência; Escuta; Mundo; Deus

ABSTRACT

Our article focuses on the experience of poverty in the religious life that understands the relationship between poverty, listening and obedience in the writings of the Friar Hermógenes Harada - notably, in the books *In comments I Fioretti* - untimely Franciscan reflections and *Things new and old* - on the margins of Franciscan spirituality.

KEYWORDS

Poverty; Obedience; Listening; World; God

INTRODUÇÃO

São Francisco, nascido Giovanni di Pietro di Bernardone no ano de 1181/1182, em Assis, levou uma vida condizente com a classe social a qual pertencia, até seus vinte anos, aproximadamente. Diferentemente de seu pai, rico comerciante, o jovem preferiu seguir a carreira das armas. Guerreou contra a Pérusia, foi feito prisioneiro,

¹ E-mail: gloriaribeiro@ufsj.edu.br

depois retornou para casa e adoeceu. A prisão e a doença têm a mesma duração, cada uma lhe impõe um ano de sofrimento. Restabelecido, trabalha com o pai por um breve período e depois retorna para as batalhas. Não sem importância é o encontro de Francisco, em seu retorno, com um cavaleiro vestido em andrajos, pois “nobre de nascimento, mas pobre e mal vestido”. (ASSIS, 1988, p. 465) O jovem, apiedado, oferece-lhe a sua capa para abrigo do pobre cavaleiro “poupando assim, num duplo gesto de caridade, ao cavaleiro a vergonha e ao pobre a miséria”. (ASSIS, 1988, p. 465) No transcurso desse mesmo período, Francisco ouve, durante o sono, o chamado de Deus, mas ainda não o compreende. Pensa que deve novamente servir à guerra e dirige-se para a batalha em Apúlia – pensa que obterá fama e riqueza. Mas, Deus novamente o chama para outro tipo de batalha e o adverte sobre a quem deve, de fato, servir. Assim, o jovem retoma o caminho para a cidade de Assis, mas, já não é o mesmo de antes. Evade-se da vida em sociedade, prefere a solidão entregando-se a um período de profunda meditação, vindo a abraçar a mais radical pobreza e alegria. Despidendo-se de tudo o que pudesse tirar a sua atenção do chamado divino – livra-se dos trajes, da casa, do nome de sua família. São Boaventura, em sua *Legenda Maior* nos diz: “Imbuiu-se então do espírito da pobreza, com um profundo sentimento de humildade e uma atitude de profunda compaixão”. (ASSIS, 1988, p. 467) Ao ler a vida de São Francisco de Assis, o que nos chama atenção é exatamente a experiência da pobreza que marca o seu encontro com Deus. O que nos interessa nesse artigo, melhor seria chamá-lo de ensaio, é justamente a experiência da pobreza na vivência espiritual/religiosa de São Francisco de Assis.

Porém, não se pode reduzir a experiência da pobreza a uma vida de privação, na qual nos vemos destituídos de bens materiais ou, até mesmo espirituais. Essa concepção seria muito rasa em relação à experiência vivida e buscada por São Francisco - embora, para esse, tal experiência, igualmente se concretize na ausência de bens materiais. Mas insistiremos em afirmar: a despeito da pobreza material, o que se impõe a esse servo de Deus é uma experiência radical que, segundo Harada, irmana-se à experiência da liberdade, ou melhor: “A pobreza em São Francisco é uma concepção essencial do que é o homem. (...). Dizemos: a essência do homem é a liberdade. Por trás da questão da pobreza está, pois, a questão acerca da liberdade como o vigor essencial do homem” (2006, p. 210). Mas o que é a existência?

1

Segundo o *Eclesiastes*, tudo que diz respeito à existência humana é ilusório e passageiro:

Vaidades das vaidades - diz Coélet - vaidades das vaidades, tudo é vaidade. Que proveito tira o homem de todo trabalho com que se afadiga debaixo do sol? Uma geração vai, uma geração vem, e a terra sempre permanece. O sol se levanta, o sol se deita, apressando-se a voltar ao seu lugar e é lá que ele se levanta. O vento sopra em

direção ao sul, ao norte, girando e girando vai o vento em suas voltas. Todos os rios correm para o mar e, contudo, o mar nunca se enche: embora chegando ao fim do seu percurso, os rios continuam a correr". (1989, p. 1167)

A palavra de Coélet² nos remete para o caráter efêmero da vida. Caráter que o aborrece à medida que anseia por uma razão de ser que a justifique. "Vaidade das vaidades", nos diz ele, com desdém e desprezo. "Vaidades das vaidades": tudo na vida é ilusão e aparência. Nada permanece. Existir é nascer para a possibilidade iminente da morte. Existir é se apropriar dessa possibilidade, fazê-la sua: concretizá-la. E no exercício dessa concretização, o homem tem de extrair do que lhe foi legado pelo passado - que, mais do que uma dimensão temporal abstrata e vazia, se mostra como o que é possível, enquanto se é humano - possibilidade que insiste vigendo em latência na "superfície" concreta do seu cotidiano. Contudo, a morte, enquanto a condição da existência humana, não poderá, de fato, ser plenamente realizada porque isso implicaria na extinção do próprio homem. Estranha condição: lançar-se diariamente ao encontro do seu fim sem, de fato, realizá-lo. Trata-se, portanto, de compreender o homem na sua dimensão essencial, ou, nos diria Heidegger: em sua finitude. Para esse pensador, contingência e pobreza são os estigmas do vivente humano que, cotidianamente tem de realizar as possibilidades de ser que lhe pertencem. Mas, a despeito desse "ter de", o homem, enquanto estiver vivo, não esgotará nunca essas possibilidades, se revelando como um vivente sempre em débito, sempre em falta em relação a si mesmo. Um vivente que tem, assim, como horizonte mais próximo a morte que lhe roça a "pele" dia a dia, que lhe consome o corpo, mas que o mantém estranhamente "vivo" em suas ações cotidianas. Segundo Vattimo "A morte é, pois, possibilidade autêntica e autêntica possibilidade". (VATTIMO, 1996, p. 53) Isso porque a morte é o elemento nuclear do possível; ou seja: à medida em que permanecemos vivos, a morte permanece como o puro possível, como a possibilidade suprema e não realizada. E é esse fenômeno que confere a condição de absoluta pobreza à existência humana, nos mantendo sempre em débito, em falta em relação a nossa própria existência. Há sempre um buraco, um vazio a ser preenchido. Jamais estamos completos, plenos de nós mesmos, mas, estamos sempre "por ser e fazer". Pobre é a existência do homem sobre a terra, nada lhe pertence de fato - tudo declina, para de novo começar. De que adianta o empenho no trabalho, dia após dia, se ao girar a roda do tempo, novamente vazias se encontram as suas mãos? De incerteza e inutilidade são tecidos e entretecidos os seus dias. Afinal, mesmo que o seu trabalho lhe proporcione bens materiais, esses só se descobrem, em seu significado e valor, a partir do modo como o homem com eles se relacionam. E, tal descoberta só se mantém, na tênue teia de relações que se estabelecem a partir do modo como o homem se ocupa com as coisas e com os outros. O próprio homem, enquanto existente, é um ente de relações porque também

² "Coélet", ou 'Eclesiastes': o homem das assembleias (em hebraico *qahal*, em grego *ekklesia*). De um lado, esse termo significa o Mestre ou Orador, de outro, o representante da assembleia, o público personificado e que, cansado do ensinamento clássico, aproveita o ensejo para fazer uso da palavra." (1989, p. 1167)

ele descobre o significado/sentido da sua existência a medida exata em que se relaciona com o mundo. Tal como a cabra do poema de João Cabral de Melo Neto, o existente humano tem de desentranhar, da sua ocupação diária com o mundo, o sentido para os seus dias.

A vida da cabra não deixa/lazer para ser fina ou lírica/ (tal o urubu, que em doces linhas/voa à procura da carniça). /Vive a cabra contra a pendente, /sem os êxtases das decidas. /Viver para a cabra não é/re-ruminar-se introspectiva. /É, literalmente, cavar/a vida sob a superfície, /que a cabra, proibida de folhas, /tem de desentranhar raízes. /Eis porque é a cabra grosseira, /de mãos ásperas, realista. /Eis porque, mesmo ruminando, /*não é jamais contemplativa*. (NETO, 1994, p. 254)

Não é possível ser contemplativo em sua existência cotidiana, porque o homem se encontra “entranhado” na sua condição de concretizar-se, de realizar essa mesma existência. Não há futuro para as suas ações, se por futuro compreendermos uma expectativa vazia que ainda deverá ser realizada. Entranhado na atualidade da sua existência, concretizando a possibilidade que lhe é legada enquanto vivente humano, só lhe resta abrir-se, projetar-se numa ação que lhe permita viver um dia de cada vez. Tal como a cabra do poeta, o homem, em sua concretude, “não é jamais contemplativo”. Porque tem que continuamente “cavar a vida sob a superfície” do que lhe foi dado, legado. Daí a fala lastimosa de Coélet: “ vaidades das vaidades, tudo é vaidade” (1989, p. 1167). O homem não tira nenhum proveito do seu trabalho sob o sol, tudo se esvai; tudo se perde. E novamente o seu trabalho de encontrar sustento e sentido para a sua vida tem de ser recomeçado. Em função desta constituição vital, toda ação se mostra inútil e todo fazer vão. As ações e os fazeres não possuem necessidade e utilidade para fora deles mesmos. Nada há de necessário ou de certo na existência humana. A única certeza do existente, como vimos, é a morte, fenômeno no qual se torna patente a finitude humana. “Fenômeno que não se reduz a um simples finar” (HEIDEGGER, 1989, p. 21) no qual a criatura deixa de existir de fato. A morte diz, antes, o limite, o limiar no qual a criatura perfaz uma de suas possibilidades (de ser) e, concomitantemente, se lança para uma outra. A morte nos remete, dessa forma, para o fenômeno de diferenciação que constitui cada uma de nossas ações cotidianas. A morte é a própria experiência do cotidiano. Em linhas gerais diremos: a morte é o fim para o qual se projeta o vivente humano. Contudo, por fim não estamos querendo compreender algo como falta ou privação. “Fim tem aqui o sentido disto que os gregos compreendiam por *telos*, finalidade que é quando algo se perfaz na totalidade do seu ser. Fim, finalidade diz plenitude de ser”. (HEIDEGGER, 1978, p. 88) Morte nos remete para o fim, assim compreendido porque é esse fenômeno que expressa o momento em que o homem se realiza na totalidade, de cada possibilidade de seu ser. E porque assim é, a morte, a um só tempo, é a impossibilidade suprema de ser (porque se, de fato realizada,

extingue-se o homem) bem como se mostra como a condição desde a qual se torna possível a o homem vir (de novo) a projetar-se em direção a uma concretização possível (enquanto se mantém na condição de possibilidade não realizada). Ser humano é, portanto, ser na morte e para morte, isto é, um ser temporal. O tempo, eis a canga que o homem traz ao pescoço. Canga que o aprisiona (numa possibilidade) e o liberta (para isto que ele mesmo é). O tempo é, poeticamente falando, a canga que o homem, tal como a cabra “Leva no pescoço uma canga/que a impede de furar as cercas. /Leva os muros do próprio cárcere:/ prisioneira e carcereira. (NETO, 1994, p. 254)

Agir, fazer, cumprir o vir a ser que se dá-se então como o *lançar-se* (futuro, porvir) na *possibilidade* por fazer, mas que é a que sempre já *está aí* (passado), como o que de repente ou subitamente se abriu e que se faz, se realiza ou se concretiza *aqui e agora* (presente). Vai-se ao ou para o futuro à medida e só à medida que se volta, que se retoma o passado agora e aqui. Sim, assim, o tempo se temporaliza como futuro que vai ao passado em vindo ao presente. (FOGEL, 2016, s\p.)

Esse fenômeno do tempo, do qual o homem se vê prisioneiro, pode ser vislumbrado na relação, descrita no *Prólogo do Eclesiastes*, entre os rios e o mar. Assumiremos, não sem algum risco, que o mar, nesse pequeno texto bíblico, é o princípio do qual tudo devém e para o qual tudo retorna. O mar que permanece sempre o mesmo porque nunca se enche com as águas dos rios que para ele correm - rios, que dizem, de outra forma, o mesmo mar já que é pelo calor da luz do sol, que as águas do mar se transformam em chuva, que entranha na terra, se tornando fonte da qual jorram novamente os rios. Dessa forma, o mar é a coincidência do fim e do começo de todos os rios. Mas qual a essência desse princípio? O que é propriamente estamos entendendo pelo fenômeno do mar?

208

2

O mar é superfície- epifania, irrupção à luz. Somente superfície: escancarado, aberto. Por sob esta superfície não há nada! Mas se assim o é, está-se no direito de perguntar: o que é feito das profundezas do mar? Ou ainda, não seria mais justo dizer que o mar é o profundo - à medida que este é o manancial marinho por excelência? Não é o profundo, o cheio, o pleno, o prenhe? O que é, pois, o profundo?

Quando nos perguntamos o que é o profundo, quase de imediato, respondemos: o profundo é o que está abaixo, o que subjaz à superfície - pois que ele, para ser o que é, necessita de uma superfície atrás da qual possa esconder-se. Dessa forma, tendemos a pensar que o profundo é algo que jaz estanque sob a superfície. Ou seja, tendemos a pensar que o profundo do mar - o manancial marinho - está apartado, a se ocultar sob a superfície; superfície que, no curso desse pensamento, ganha as feições de uma grande camada líquida que se estende por

sobre as profundezas marinhas. Contudo, tal pensamento mostra-se impreciso, pois não existe de um lado a superfície e de outro, o profundo.

Para compreender a nossa negativa, basta imaginar um homem que, animado pela ideia de que o profundo jaz sob a superfície, tenha concebido no íntimo de sua alma, o projeto de ver as profundezas do mar. Com este intento, debruça-se à margem do oceano e, pacientemente, põe-se a tirar com uma panela as águas que se mostram à luz, para ver o que por sob estas águas se oculta. Porém, por mais que retire a superfície e a lance em terra, o seu esforço é inútil; pois o mar continuamente se abre em novas camadas de água, eternamente se abre à claridade. Mesmo que fosse dado a esse homem imaginário o poder de esvaziar o mar, ele jamais conseguiria ver o profundo; esse se mostraria sempre resguardado por nova superfície. Oculto. O nosso homem sucumbiria nessa ânsia infinita e vã, de querer ver o que em si mesmo nunca se mostra; de querer ver o profundo, que está condenado de maneira fatal a converter-se em superfície ao se manifestar.

O nosso homem, imaginário e laborioso, sucumbiria com a sua panela, unicamente por desconhecer a natureza daquilo que procurava ver: o profundo é o latente enquanto tal, que assim se conserva ao manifestar-se como superfície. A superfície mostra-se, então, como a manifestação e o resguardo do profundo que, numa superfluidade emergente, abre-se à luz; é ela também o profundo a se resguardar em si, na pujança desse abrir-se incessante à claridade. Logo, não se pode ver o profundo do mar retirando-lhe as camadas de água salgada, pois que aquele não se oculta atrás da superfície marinha. O profundo se oculta ao se resguardar no vigor da sua própria manifestação, na pujança da sua irrupção à luz, oculta-se como superfície.

Por conseguinte, não existe de um lado a superfície e de outro o profundo. Ao invés da fórmula: “o profundo para ser o que é precisa de uma superfície atrás da qual possa se esconder”, seria mais conveniente dizer, o profundo, sendo o que é, se oculta na sua própria manifestação; se oculta ao se pôr à luz; se oculta expondo-se em superfície. Por isto, quando olhamos o mar, vemos apenas o desmedido espriar-se das águas à luz: superfície. O mar é somente superfície porque essa não é senão o irromper das profundezas marinhas, a superfluidade do profundo: superabundância emergente, que se abre, se presenteia à luz do sol.

O mar compreendido como superfície é abismo. Por este termo queremos compreender o que não tem fundo, o que não possui nada atrás de si. O mar é abismo, abissal à medida que atrás da superfície que o caracteriza não há fundo, mas há sempre, de novo, a dinâmica na qual o profundo se mostra como superfície.

O mar se mostra como uma dinâmica na qual se dá, concomitantemente, um sim e um não, uma mostraçã e uma retração e, que permanece sempre a mesma, à medida que constantemente se diferencia, ao se fazer superfície e, igualmente, ao permitir a existência dos rios que de novo para ele (mar) retornam. Assim faz o mar que se escancarando ao sol, tem as suas águas transformadas em vapor. Essa água vaporizada, metaforizada em chuva, cai sob a terra retornando obediente à fonte da qual nascem os rios que, num ciclo interminável, são impelidos de volta para o mar.

Os rios, de tudo o que existe vivo, / vivem a vida mais definida e clara;/ para os rios, viver vale se definir\ e definir viver com a língua da água. / O rio corre; e assim viver para o rio/ vale não só ser corrido pelo tempo:/o rio o corre; e, pois, que com sua água, viver vale suicidar-se, todo o tempo. (NETO, 1986, p. 28)

Desta forma, o mar nunca se enche porque permanece nos rios, permanece no limite através do qual, retorna a si, retorna ao ilimitado, ao abismo de si mesmo. Ou seja, é na existência, ou se se quer, é na morte (no constante suicídio) dos rios que é dado ao mar permanecer o mesmo.

Harada, ao falar da pobreza³ utiliza-se da relação entre a fonte e o riacho, observa-se a mesma dinâmica na qual está em questão a relação entre diferença e identidade, na qual está em jogo a experiência da pobreza – a qual, para “São Francisco é uma concepção essencial do que é o homem.” (HARADA, 2006, p. 210) Usamos, em nossa análise do prólogo do Eclesiastes, a relação entre o mar e os rios, para descrever o que seria a morte e o caráter da finitude humana. Agora, vamos trazer a fala de Harada sobre a pobreza como essa dimensão do próprio, ou seja – não a pobreza como a ausência de bens materiais, tampouco a pobreza como uma virtude puramente espiritual, mas como o que é próprio do humano em sua relação com Deus.

210

A satisfação do próprio, no entanto é dinâmica. É algo como a satisfação do vigor da fonte que inesgotavelmente envia a fluência do riacho, a cada instante novo e originário. No envio da fluência, no entanto, a fonte não deixa de ser ela mesma. A satisfação do próprio é a efluência da identidade na diferença, e a afluência da diferença na identidade. Nesse movimento de efluxo e afluxo, de dar-se e vir a si, podemos distinguir dois movimentos: a) – Um movimento para fora, para a decadência que tende ao fechamento, à delimitação de uma articulação bem concreta e determinada; b) – Simultaneamente um outro movimento para dentro, que procura manter-se sempre aberto à cordialidade do envio, à liberdade, à vivacidade, à novidade, à inesgotabilidade da doação. O movimento a) cria diferenças e concreções. O movimento b) recolhe as diferenças na simplicidade do uno é dá a cada coisa a nitidez, o frescor, a bondade, a consistência, o próprio da sua diferença, o vigor da sua interioridade, conduzindo-a à satisfação de si mesma. (HARADA, 2006, p. 215)

Deus está na superfície do mundo, na pobreza da concreção das nossas ações cotidianas - tal como o mar de Coélet e a fonte de Harada que, inesgotáveis proporcionam o movimento do ir e vir dos rios (e riachos) que correm de volta para o

³ No capítulo V do livro HARADA, H. *Coisas novas e velhas* – à margem da espiritualidade franciscana. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006, p. 215.

mar de forma a nunca sobrepujá-lo, equivalendo a morte para esse mesmo rio. Deus é o uno indiferenciado que, na gratuidade e inesgotabilidade da sua doação, faz nascer o homem e o mundo. Nesse movimento de nascividade, de diferenciação de si mesmo, no qual concretiza-se o mundo, Deus, ao mesmo tempo, se “recolhe na simplicidade do uno”. Da mesma forma que o mar, ao se abrir e se concretizar como superfície, ele se retrai como profundidade e abismo.

Deus está em cada gesto do cotidiano porque ele é o próprio gestar do humano e de todas as coisas do mundo. Dele tudo é copartícipe. Nos diz Harada (2006):

Isso é criar. Criar nesse sentido é deixar ser a propriedade de cada diferença no seu vigor, e nesse deixar ser, torna-se cada vez mais inspirado, isto é, acolher o modo de ser da cordialidade da vida. Acolher o modo de ser da cordialidade da vida é abrir-se para a inesgotável profundidade da gratuidade da liberdade da doação, é tornar-se cada vez mais como Deus que é mistério da profundidade do amor-doação (p. 216)

Esse “acolher”, do qual nos fala Harada, diz o mesmo fenômeno que Heidegger nomeia de escuta.

3

Por escuta, não estamos nos referindo ao fenômeno circunscrito a um órgão ligado à audição, no interior do qual o som (compreendido desde uma perspectiva meramente mecânica) se originaria do processo de compressão e descompressão do ar que é captado por uma tríade, que formaria o nosso ouvido (ouvido externo, ouvido médio e o ouvido interno). Som que, após ser captado por essa tríade, é apreendido pelas vibrações do tímpano e transmitido através de um trio de pequenos ossos (martelo, bigorna e estribo – quase uma criação de Hefesto!), capazes de ampliar esses sons que, posteriormente, seriam decodificados pelo córtex cerebral. Não se trata de nada disso!

O fenômeno da escuta se impõe como a experiência na qual o homem se mostra como partícipe do mundo junto com os demais existentes que possuem o mesmo modo de ser que o dele. Para Heidegger, o mundo revela as possibilidades já sempre finitas do humano que se concretizam na e como existência. São essas possibilidades, já sempre compartilhadas entre todos os existentes, que permitem que algo assim como o fenômeno da escuta se dê. Tal fenômeno, mais do que apreender sons e ruídos, abre a dimensão da coparticipação dos existentes humanos naquilo que lhes pertence essencialmente. Quando os sinos de São João Del-Rei⁴ tocam insistentemente no alto dos antigos campanários das igrejas barrocas, abre-se para os

⁴Cidade do interior de Minas Gerais conhecida como a cidade onde os “sinos falam” devido à multiplicidade de tipos de batidas, cada uma delas significando uma mensagem, avisos: de vida e morte; do cotidiano da cidade – horário da missa, da Ave-Maria; da chegada de bispos etc.

habitantes da cidade a dimensão da sua própria existência como cidadãos. No toque dos sinos, os habitantes de São João compartilham o nascimento e a morte dos homens; igualmente podem ser chamados para a celebração da vida e da divindade. Ou, ainda, simplesmente compartilham a marcação do transcurso das horas que se esvaem durante o dia. A escuta abre a dimensão de serem copartícipes do mesmo mundo; e, segundo Heidegger, o existente (*Dasein*) “escuta porque compreende” (HEIDEGGER, 1988, p. 222), isto é, o existente humano escuta porque já se encontra sempre em um mundo determinado e que se revela na forma do discurso – que, para Heidegger, se mostra como um modo derivado de linguagem. Contudo, não se trata do discurso falado ou escrito, mas o modo como o mundo, que já se articulou e se concretizou desde esta ou aquela compreensão (do ser), se revelando de imediato aos nossos olhos. Só podemos “ver imediatamente” as coisas que vêm ao encontro dos nossos olhos, porque já sempre nos encontramos numa compreensão compartilhada de mundo que se abre no fenômeno da escuta. Por isso, segundo o autor, “A compreensão não se origina de muitos discursos, nem de muito ouvir por aí. Somente quem já compreendeu é que poderá escutar”. (HEIDEGGER, 1988, p. 223) Nesse sentido, escutar é acolher a diferença, é abrir-se para o mundo na sua concretude opaca e sem fascínio.

Escuta é, também, para Heidegger, já se encontrar acolhido e aberto no silêncio. Esse não significa ausência da fala; ou o simples ato de calar-se, ou à total ausência de sons. O silêncio, para esse autor, nos remete para a dimensão mais própria da linguagem. O silêncio é “concentração e recolhimento de todo comportamento, de maneira que este se atenha a si mesmo e, com isso, fique ligado em si e, sobretudo exposto ao sendo, com que se relaciona e comporta”. (HEIDEGGER, 2007, p. 123) Esse concentrar e recolher de todo comportamento nos mostra a dimensão na qual todas as ações (desde as quais se descobre o homem em seu ser) se encontram tensionadas, concentradas em si mesmas e, ao mesmo tempo, abertas a tudo o que existe e com que se relaciona. Silêncio é o instante de nascimento da Palavra como ação, instante em que todos os significados (que se descobrem nos nossos comportamentos com as coisas) se recolhem e se concentram. Por isso, nos adverte Harada (2006):

O silêncio, não o encontramos nos objetos, como coisas, nem em nós, no sujeito, como algo em nós ou algo de nós. É que o silêncio nos envolve a nós e as coisas, do mesmo jeito. Não é uma parte de nós ou parte das coisas, pois não somos nós e as coisas que temos o silêncio, mas sim, é o silêncio que nos tem a nós e a todas as coisas. (p.61)

É a experiência da escuta (que permite o ver imediato) que está implícita na experiência de concretude, inerente à vivência religiosa. Mas como esses fenômenos se relacionam? Para responder a essas questões, faz-se necessário elaborar o que se está aqui compreendendo por experiência.

Experiência em grego se refere a um tipo de "saber" ligado à sensação e à recordação tendo por "objeto" o indivíduo concreto, (ARISTÓTELES, 1980, 980b - 981a) encontrando-se numa escala inferior à arte e à ciência porque não trata do necessário e do universal (dos princípios e das causas, nos diria Aristóteles), restringindo-se ao particular e ao contingente. O que se encontra em jogo na experiência é o modo como as sensações que nos afetam, sendo recordadas (e, aqui para nós, isso significa: sendo trazidas à presença na forma de imagens), nos permitem "ver" e reconhecer o que é assim visto, sem o concurso dos procedimentos abstratos. Ortega y Gasset, ao discutir o fenômeno da experiência, que na língua alemã se diz *Erfahrung*, afirma: "*Er-fahren* é viajar: *land fahren*, andar pelas terras. Há que fundar o saber viajando, indo a ver efetivamente as coisas, com 'os olhos da cara', ali onde estão". (1983, p.176, tradução nossa)⁵. Trata-se de se deixar tomar, guiar pela coisa vista, de forma que nela se revele o olho de quem a vê, vindo a se traduzir em uma imagem e não num conceito.

A essência da imagem é: deixar ver alguma coisa. Por outro lado, as reproduções e imitações, são deformações da imagem propriamente dita que, enquanto fisionomia, deixa ver o invisível, dando-lhe assim uma imagem que o faz participar de algo estranho. (HEIDEGGER, 2002, p.177)

A imagem assim compreendida, temos uma relação de ambivalência: a coisa à vista, que se traduz na imagem percebida, nos mantém referidos à nossa existência mais próxima, nos mantém referidos a nós mesmos e aos outros que fazem parte dessa mesma existência. Só podemos ver com "os olhos da cara", porque o que assim é visto se revela e conforma a partir do mundo no qual já sempre estamos lançados. Desse modo, o "ver imediato" torna-se possível através do fenômeno da escuta, no qual está implícita uma compreensão compartilhada do mundo.

Heidegger, em um escrito intitulado *A Essência da Linguagem*, composto por três conferências proferidas durante o ano de 1958, nos fala sobre a noção de experiência ao interpretar um poema de Stefan George. Segundo ele, "fazer uma experiência significa literalmente: *eundo assequi*; no andar, estando a caminho, alcançar alguma coisa, andando, chegar num caminho". (HEIDEGGER, 2003, p. 130) A experiência é o caminhar no qual somos atravessados por aquilo que nos vem ao encontro, por aquilo que vemos com os "olhos da cara". Contudo, séculos de metafísica nos ensinam que não se pode "confiar" nos sentidos e, embora, segundo Aristóteles, a visão seja o sentido privilegiado, o que é visto (com os olhos que a terra há de comer) enquanto se encontra preso às coisas sensíveis, se mantém sob a tutela do provisório, do transitório. Como, então, compreender a importância da experiência? Como o viajante (ou no caso do escrito de Heidegger, o poeta ou o pensador), ao ser transpassado/tomado pelo caminho, pode encontrar a palavra para nomear a sua

⁵ "*Er-fahren* es viajar: *land fahren*, andar por las tierras. Hay que fundar el saber viajando, yendo a ver efetivamente las cosas, com los ojos de la cara, allí donde están". (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.176)

poética e, dessa forma, dimensionar a sua existência histórica? O que se quer aqui compreender por histórico? Harada, em seu Comentário ao *I Fioretti*, aponta o que devemos compreender por histórico, por um ente histórico:

Pois, o histórico se refere ao que de mais próprio temos como existência humana por ela não apenas ocorrer como ente simplesmente dado, portanto como fato, mas como ente, cuja essência é ter que se responsabilizar por e para o seu ser na sua liberdade. Nessa liberdade ele se abre ou se fecha para a tarefa de deixar vir à luz a possibilidade de ser mediador da gênese de um, cada vez, novo sentido do ser que se estrutura como mundo. Se o ser do homem é assim o lugar de decisão, do vir à fala o sentido do ser que cada vez, em cada tempo é o destinar-se da própria realidade humana e da realidade de todas as coisas não-humanas – que estão e podem estar como mundo e sua possibilidade em referência ao homem –, então o processo, o encaminhar-se e o perfazer-se desse ser-homem não pode consistir apenas na sucessão de fatos simplesmente dados, mas implica e está implicado em multifários encontros, cujas realizações, na aventura e ventura da estruturação das épocas, dão a medida do que chamamos valor histórico de um fenômeno humano. (HARADA, 2003, p. 47)

214

O poeta ou pensador, que no caminho se encontram posicionados/situados, na atualidade (no presente) dessa situação, reconhecem o quanto existe de desconhecido ou conhecido, de hospitaleiro ou inóspito na paisagem que diante deles se descortina, em virtude e força do legado (passado) que trazem consigo, vigorando na forma de uma compreensão que previamente lhes permitem “ver” o caminho dessa ou daquela forma. Esse “ver”, trazido pela vigência do passado e redimensionado pela posição/situação presente, na qual se encontram lançados, faz com que cada caminho percorrido se abra sempre para aquilo que ainda está porvir (“futuro”) – para aquilo que pode ser concebido. A perspectiva aberta pela indicação de Heidegger sobre a noção de experiência, vigora desde o acontecimento do tempo compreendido como a unidade das três dimensões temporais, que, ao retornarem umas sobre as outras, permite que o existente se aproprie do acontecimento do mundo (no caso do escrito de Heidegger, da paisagem poética), que, para ele, se descortina. Esse acontecimento/apropriação é a história, tal como Harada compreende. História que se descortina como o próprio exercício da existência humana se fazendo no tempo, o que “implica e está implicado em multifários encontros, cujas realizações, na aventura e ventura da estruturação das épocas” permitindo que uma experiência se dê como um modo de interpretação/apropriação de uma possibilidade humana. Tal interpretação incide, assim, sobre o modo como o homem realiza a sua existência histórica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão que nos levou a enveredar pelos “caminhos” da experiência, foi a de elaborar como se relacionam os fenômenos da escuta e da vivência religiosa. O primeiro ponto a ser esclarecido é o da relação entre escuta e obediência. Em alemão, obediência se diz *gehören*: ouvir, sendo assim todo obedecer implica em ouvir. Nesse sentido, acolher/escutar nos remete diretamente para o sentido de obedecer. Dentro da vivência religiosa, em nossa compreensão, obedecer é escutar o silêncio do recolhimento do uno, na dispersão multiforme e multifacetada do mundo. Contudo, tal obediência só se torna possível a partir da experiência da espiritualidade. É somente quando o homem pode “ir, viajar, aviar-se (*fahren*) a partir e para dentro do fundo originário (*er=ur*). (HARADA, 2006, p. 71) e, a partir dessa “viagem”, desse “caminho” lhe é dado a possibilidade dessa escuta/obediência. O homem Francisco, nascido Giovanni di Pietro di Bernardone, é atravessado, tomado pela vocação religiosa, porque já se encontra situado em todo um legado da tradição cristã. Nessa situação, de dentro desse legado, abre-se uma perspectiva que lhe permite conceber, de modo próprio, essa tradição transformando-a em uma vivência, em um modo de existência. Mas, ao que São Francisco escuta/obedece nesse modo de existência? Em que consiste a sua “espiritualidade”?

O capítulo XVI do *I Fioretti*, inicia narrando a dúvida que assoma a alma de São Francisco. O servo de Deus é incapaz de decidir se deve “somente entregar-se à oração, ou bem a pregar algumas vezes, e sobre isso deseja muito saber a vontade de Deus”. (ASSIS, 1988, p.1111) Tomado pela dúvida e pela humildade, que o impedia de decidir-se, pede a Frei Masseo que vá até a Frei Silvestre e a Soror Clara e pergunte-lhes o que mais convém. E a resposta obtida pelo irmão de São Francisco é: “Tanto Frei Silvestre e Santa Clara e à irmã, Cristo respondeu e revelou que sua vontade é que vás pelo mundo a pregar, porque Ele não te escolheu para ti somente, mas ainda para a salvação dos outros”. (ASSIS, 1988, p.1111) Ao ouvir tais respostas, São Francisco parte na companhia de dois de seus irmãos e chegando ao Castelo Sarvurniano, faz a sua primeira pregação e sai imbuído da vontade de “criar a Ordem Terceira para a universal salvação de todos”. (ASSIS, 1988, p.1112) Seguindo o seu caminho, ele avista uma árvore com uma multidão de passarinhos, maravilhado pede aos irmãos que lhe acompanham, que o deixem só, para que ele assim possa pregar para as irmãs aves. Talvez seja essa a marca da espiritualidade de São Francisco e o sentido maior da sua escuta/obediência. Ele pode tanto pregar a palavra de Deus aos homens, como aos passarinhos, porque tanto viventes humanos quanto os pássaros (e todos os viventes que se encontram sobre a terra), todos são coparticipes do uno. Todos pertencem à mesma experiência de espiritualidade. Por isso:

Antes de nos comunicarmos, já estamos “comungando”, relacionados, participando da mesma vida. Longe de sermos uns aos outros estranhos, alienígenas, todos nós, todas as coisas, todo o universo, desde as ‘coisas’ mais sublimes até as mais insignificantes, ínfimas, constituímos um mesmo sangue, um mesmo hálito (...) (HARADA, 2003, p. 27)

Esse é também o sentido maior da pobreza na qual São Francisco se vê lançado. Ele não se compreende, enquanto homem, numa condição de superioridade em relação aos demais viventes, mas percebe-se numa consanguinidade com todos os seres vivos: a todos chama irmãos. São Francisco é “pobre em espírito” não apenas porque abre mão dos bens materiais, mas porque sabe (tem a experiência) que o ser que lhe “pertence” é o ser mesmo de Deus (uno) - do mesmo modo que as águas dos rios são as águas transformadas do mar; sabe (tem a experiência) que esse mesmo ser/uno, ao se diferenciar de si mesmo, confere existência a todos os viventes. Esse servo de Deus, concretamente, vivencia a presença dessa unidade, “vê com os olhos da cara” e “pensa com os pés” ao caminhar ao longo da paisagem que a espiritualidade descortina diante dele; e, assim, se abandona ao ilimitado de Deus – esse abandono é o sentido mais radical da pobreza que lhe traz a bem-aventurança: “bem-aventurados os pobres em espírito porque deles é o Reino dos céus”. (MATEUS 5: 3-12) Bem-aventurado porque sabe (experimenta/saboreia) a finitude humana ao mesmo tempo que experimenta a dinâmica na qual Deus, se diferencia de si mesmo, originando assim todos os seres. Bem-aventurados são, portanto, aqueles capazes de compreender a unidade original no espriar-se da diferença.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição Trilíngue. Madrid: Gredos, 1987.
- ASSIS, S. F. *Escritos e Biografias de São Francisco de Assis – Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- FOGEL, G. A. *O Desaprendizado do símbolo*. Revista Tempo Brasileiro, n. 171- out-dez, 2007.
- _____. *O homem, o vivente histórico*. 2016. Texto de Aula, não publicado.
- HARADA, Frei Hermógenes. *Coisas novas e velhas – à margem da espiritualidade franciscana*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.
- _____. *Em comentando I Fioretti – reflexões franciscanas intempestivas*. Curitiba: EDUSF, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.
- _____. *A Linguagem*. In: *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *A Essência da Linguagem*. In: *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *O Caminho para a Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *Ser e tempo – parte I*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. *Ser e tempo – parte II*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- NETO, J.C. M. *João Cabral de Melo Neto - Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994
- _____. *Rios de um só dia*. In: *Poesias Completas*. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1986, pág. 28.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Obras completas – Tomo VIII*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

Submetido: 10 de janeiro de 2021

Aoristo))))

International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics

Aceito: 08 de fevereiro de 2021