

# REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Ano X – Nº 40 – Outubro / Dezembro 2002 – Preço – 4,50 € (IVA incluído)

RE

PORTUGAL, Alpoim Alves

«*Sede Perfeitos*»

REIS, Manuel Fernandes dos

*S. João da Cruz:*

*Advento, Natal e Epifania de Cristo*

SILVA, Dr. Carlos Henrique do Carmo

*Perfeição e Modelo:*

*Santidade e tipologia espiritual a propósito  
de Edith Stein e Faustina Kowalska*

HERRÁIZ, Maximiliano

*A Regra do Carmelo interpretada por  
Santa Teresa e São João da Cruz*



# REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

## SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

«*Sede Perfeitos*» ..... 243

MANUEL FERNANDES DOS REIS

*S. João da Cruz:*  
*Advento, Natal e Epifania de Cristo* ..... 245

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

*Perfeição e Modelo:*  
*Santidade e tipologia espiritual*  
*a propósito de Edith Stein e Faustina Kowalska* ..... 272

MAXIMILIANO HERRÁIZ

*A Regra do Carmelo,*  
*Inerpretada por St<sup>a</sup> Teresa de Jesus e S. João da Cruz* .. 307

---

NÚMERO 40

Outubro – Dezembro 2002

# REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Publicação trimestral

---

---

## Propriedade

EDIÇÕES CARMELO

Ordem dos Padres Carmelitas Descalços em Portugal

## Director

P. Alpoim Alves Portugal  
Centro de Espiritualidade - Ap. 141- Avessadas  
4634-909 MARCO DE CANAVESES  
Tel. 255 538150 – Fax 255 538151  
E-Mail: alpoimocd@mail.telepac.pt

## Conselho da Direcção

P. Pedro Lourenço Ferreira  
P. Jeremias Carlos Vechina  
P. Manuel Fernandes dos Reis  
P. Agostinho dos Reis Leal  
P. Joaquim da Silva Teixeira  
P. Vasco Nuno da Costa

## Redacção e Administração

Edições Carmelo  
Convento de Avessadas - Apart. 141  
4634-909 MARCO DE CANAVESES

Assinatura Anual (2002).....	€ 16,75
Europa .....	€ 25,00
Fora da Europa .....	USA \$ 39
Número avulso .....	€ 4,50

Impresso na ARTIPOL - Barrosinhas - 3750 ÁGUEDA

Depósito Legal: 56907/92

# «SEDE PERFEITOS»

ALPOIM ALVES PORTUGAL

«Ao ver a multidão, subiu a um monte e, depois de Se ter sentado, aproximaram-se d'Ele os discípulos. Tomando então a palavra, começou a ensiná-los:... *Sede, pois, perfeitos, como é perfeito vosso Pai celeste*» (Mt 5, 1-2.48).

Todos somos chamados à perfeição e este chamamento entendêmo-lo como vida vivida em confiança, liberdade e amor de filhos e irmãos. E a perfeição não é outra coisa do que sentir-se verdadeiramente desejados por Jesus a segui-l'O. Esta forma de O seguir há-de levar-nos, conseqüentemente, a fazer nossos os seus próprios desejos de realizar a vontade do Pai e de construir efectivamente o Reino.

Este caminho é um dom maravilhoso e uma aventura decidida. Uma «história de amizade», história de amor, onde o encontro com Ele e o diálogo afectivo é a base na qual se estabelece esta relação admirável; e assim iremos descobrindo como Deus saiu livremente ao nosso encontro para nos libertar, nos transformar e nos tornar participantes da sua vida e do seu destino. Contudo, também hoje se vai repetindo em nós a mesma experiência que S. Paulo narra na carta aos Romanos:

«Não compreendo o que faço: pois não faço aquilo que quero, mas sim aquilo que aborreço... Assim, já não sou eu que o realizo, mas o pecado que habita em mim. Porque eu sei que não há em mim, isto é, na minha carne, coisa boa, pois quero o bem, que está ao meu alcance, mas realizá-lo não. Efectivamente, o

bem que eu quero, não o faço, mas o mal que não quero é que pratico. Se, pois, faço o que não quero, já não sou eu que o realizo, mas o pecado que habita em mim... *Quem me há-de libertar deste corpo de morte?»* (Rom 7, 15.17-19.24b).

Embora a nossa disposição para seguir a Cristo seja muito verdadeira, e nos esforcemos por procurar e fazer o bem, logo começa o desfilar das nossas imperfeições, fraquezas, limitações, a frustração, a dificuldade, o mal, enfim, o pecado.

Que fazer então? Que significa toda esta contradição tão própria, aliás, da nossa condição humana?

Nisto consiste a perfeição: pôr-se a caminho, deixando-se fazer pelo Deus de Jesus em todas as situações que nos aparecem e em todo o tempo que nos é dado viver. E este caminho é longo, todo um processo no qual vamos amadurecendo como pessoas crentes. Deixar Deus ser Deus na nossa limitação e reconhecer que está a acompanhar o nosso sofrimento, a nossa luta e o nosso próprio desejo de superação. Acolher que é na experiência da dor e do mal onde a salvação de Deus actua. Lugar teológico onde podemos reconhecê-lo, por fim, como fundamento e sentido da existência. Para lá de toda a autonomia, de toda a auto-libertação, descobrimos, por puro dom, o amor e a graça fundante da vida em Deus.

Não é fácil viver em atitude de agradecimento diante de tanta situação caótica no interior e no exterior de nós mesmos. A experiência fundante de Deus gera-se e cresce precisamente na obscuridade e na noite onde todo o controlo falha e só fica a capacidade de se perguntar.

«Eis que estou à porta e chamo. Se alguém abrir, cearei com ele e ele Comigo» (Ap 3,20). É o chamamento a partilhar com Ele a casa e a mesa. Não se requer muito esforço. Só escutar a Sua voz e partilhar a Sua presença. No fim, o presente, é o próprio Cristo que Se dá totalmente a quem lhe abre a porta. Bem cantava S. João da Cruz: «A noite sossegada / a par do surgir da aurora / a música calada / a solidão sonora / a ceia que recria e enamora» (*Cântico Espiritual*, c. 15).

Neste Natal de 2002, somos de novo convidados a «abrir a porta». Que as reflexões deste número 40 da Revista de Espiritualidade nos ajudem a descobrir a graça a que todos somos chamados: ser filhos no Filho. Que todos possamos viver um Santo Natal!

# **S. JOÃO DA CRUZ,**

## **ADVENTO, NATAL E EPIFANIA DE CRISTO**

MANUEL FERNANDES DOS REIS

No dia 14 de Dezembro, no coração do Advento, a Igreja celebra a Solenidade de S. João da Cruz, presbítero e doutor da Igreja, lendo, na sua «leitura espiritual», dois textos altamente cristológicos do Doutor Místico – «Deus falou-nos por meio de seu Filho» (2 S 22) e «o conhecimento do mistério escondido em Cristo Jesus» (CB 36-37)<sup>1</sup> – que a ajudam, durante o tempo de Advento, na sua preparação espiritual para o Natal do Senhor. Neles se condensa a visão mística do Santo sobre o Advento histórico do mistério da Encarnação do Verbo de Deus e do mistério da Redenção da humanidade, ambos Epifania do amor de Deus pelo mundo. A vida do Santo e os seus escritos convidam a Igreja a contemplar na fé e no amor a Cristo – «Põe os olhos só nele e nele acharás ainda mais do que pedes e desejas» (2 S 22, 5) – e a esperar a Sua vinda sacramental e escatológica com a alma de Maria, que acreditou, concebeu, esperou e deu à luz, «com inefável amor», o nosso Salvador, «o qual a graciosa Mãe num presépio punha».

### **1. «Uma palavra falou o Pai»**

«Havia naquela região uns pastores, que pernoitavam nos campos, guardando os seus rebanhos durante a noite. O anjo do Senhor

---

<sup>1</sup> Cf. Liturgia das Horas, pp. 192-193 e 1069-1070, respectivamente.

apareceu-lhes e a glória do Senhor refulgiu em volta deles, e tiveram muito medo. Disse-lhes o anjo: “Não temais, pois vos anuncio uma grande alegria, que o será para todo o povo: Hoje, na cidade de David, nasceu-vos um Salvador, que é o Messias, Senhor. Isto vos servirá de sinal para o identificardes: Encontrareis um Menino envolto em panos e deitado numa manjedoura”. De repente, juntou-se ao anjo uma multidão do exército celeste, louvando a Deus e dizendo: “Glória a Deus nas alturas e paz na terra aos homens do Seu agrado”. Quando os anjos se afastaram em direcção ao Céu, os pastores disseram uns aos outros: “Vamos até Belém e vejamos o que aconteceu e que o Senhor nos deu a conhecer” (Lc 2, 8-15). «Transemus usque ad Betlehem». «*Quem vidistis, pastores?*». «Quem vistes, pastores? Quem apareceu na terra?...». «Vimos um recém-nascido e coros de Anjos louvando o Senhor».<sup>2</sup>

O mistério do Natal, da Encarnação do Verbo, é a «hora da plenitude»: «Ao chegar a plenitude dos tempos, Deus enviou o seu Filho, nascido de mulher e sujeito à Lei, para resgatar os que estavam sob o jugo da Lei e nos tornar seus filhos adoptivos» (Gl 4, 4-5). *Et Verbum caro factum est* (Jo 1, 14): a encarnação do Filho de Deus é o centro da história humana e da vocação cristã à *união com Deus*. A espiritualidade sanjoanina, bem como a teresiana, é uma espiritualidade da união da alma com Deus.

«Um instinto de particular afinidade espiritual fê-lo sentir predilecção pelo capítulo 17 do evangelho de S. João. Lê-o ou recita-o de memória constantemente. Nessa página do Evangelho acha condensado o próprio sistema: Jesus homem em oração ao Pai, em plena consciência de unidade trinitária, filial, pede que os seus discípulos e amigos participem nessa mesma filiação, e por ela na unidade que existe entre Pai e Filho».<sup>3</sup>

Jesus é o *Advento de Deus e o futuro do homem*, porque é Aquele que veio, vem e virá; é o *Natal de Deus e a divinização do homem*, porque é Aquele que nasceu, nasce e nascerá sempre na fé da Igreja, como Deus-Homem, Deus conosco, Emanuel; é a *Epifania de Deus e a glorificação do homem*, porque é Aquele no qual Deus viveu, falou, trabalhou, amou, sofreu, morreu e ressuscitou e vive para sempre.

«Vivamos para o Senhor,  
Caminhando à luz da fé,

<sup>2</sup> Liturgia das Horas I, p. 366.

<sup>3</sup> F. Ruiz, *Introducción a San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1968, p. 367.



*Animados na esperança,  
Unidos na caridade»<sup>4</sup>.*

Numa época como a nossa, de sociedade de consumo, de auto-suficiência humana, de desejo de possuir... a *esperança está em crise*.<sup>5</sup> «*Dum spiro, spero*». O homem espera sempre, por sobrevivência, um futuro melhor. Mas, quando não há esperança de vida eterna, cai-se facilmente no desespero: «Onde houver desespero, que eu leve a esperança» (S. Francisco de Assis). O século XX é o século do desespero, porque é o século da morte de Deus e do homem. É necessário estar alguma vez *desesperado*, sem *esperança activa*, para descobrir a *esperança passiva* da *força* de Deus. A utopia morreu, mas a esperança teologal, a confiança nascida da fé no amor de Deus, origem, meio e fim da nossa esperança, resiste à passagem do tempo. A nossa época necessita do «espírito de sabedoria para conhecer a *esperança a que Deus a chama*» (Ef 1, 18), a fim de «dar resposta vitoriosa sobre a *esperança que a anima*» (1 Pe 3, 15).

S. João da Cruz elaborou teologicamente pouco a esperança, dedicando-lhe apenas 15 capítulos (3 S 1-15), se comparados com os capítulos dedicados sistematicamente à fé e à caridade, geradoras da esperança. Contudo, a sua palavra de esperança – o seu Evangelho da esperança – é bem necessária a um mundo necessitado de ser salvo em esperança. O arco da esperança vai da eternidade à eternidade. Parte de um *dom* inicial de Deus que se mantém como *promessa* ao longo da história e do tempo até chegar a uma *plenitude* parcial na união com Deus, prelúdio da plenitude final, a *posse* definitiva da glória. Deus, antes de nos criar, predestinou-nos para a glória do céu. Na esperança, «gememos esperando» o cumprimento definitivo desta promessa de salvação e de vida eterna.

*«E logo me darias ali, tu, vida minha, aquilo que me deste no outro dia. O que aqui diz a alma que lhe daria logo é a glória essencial... Vejamos que dia seja aquele outro que aqui diz, e que é aquele aquilo que nele lhe deu Deus, e o pede para depois na glória. Por aquele outro dia entende o dia da eternidade de Deus, que é outro que este dia temporal. No qual dia da eternidade*

<sup>4</sup> Hino III de Laudes de Advento, em Liturgia das Horas, I, p. 119.

<sup>5</sup> A. Guerra, «Ventura y tormento de la esperanza (en San Juan de la Cruz)», AA. VV., *San Juan de la Cruz: Diálogo y hombre nuevo*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1976, pp. 63-92.

predestinou Deus a alma para a glória, e nisso determinou a glória que lhe havia de dar e lha deu livremente sem princípio, ante de a criar. E de tal maneira é já aquilo da tal alma próprio, que nenhum caso nem contraste alto nem baixo bastará a tirá-lo para sempre; mas aquilo para que Deus a predestinou sem princípio virá ela a possuir sem fim» (CB 38, 5-6).

O texto apresenta as verdadeiras dimensões da esperança teologal, a unidade do dom inicial e o resultado final, a contingência histórica, a firmeza e a segurança. A esperança é chegada e partida, estada e movimento, posse e crescimento, eternidade e tarefa no tempo, plenitude e desejo, alegria e gemido. O cristão tem já a glória eterna como coisa sua, mas busca-a e descobre-a progressivamente ao longo da sua vida. «A vocação do homem é a união com Deus».<sup>6</sup>

«Assim como na consumação do matrimónio carnal são dois numa só carne, como diz a divina Escritura (Gn 2, 24), assim também, consumado este matrimónio espiritual entre Deus e a alma, são duas naturezas num espírito e amor, segundo diz S. Paulo, trazendo esta mesma comparação dizendo: *O que se junta ao Senhor, faz-se um espírito com ele* (1 Cor 6, 17)» (CB 22, 3).

«Desde toda a eternidade a alma está destinada a participar, na qualidade de esposa do Filho de Deus, da vida trinitária divina. Para se desposar com ela, o Verbo eterno reveste-se da natureza humana. Deus e a alma serão as *duas numa carne*».<sup>7</sup>

## 2. «Que foi o seu Filho»

S. João da Cruz, um homem de esperança, não usa, no seu vocabulário, nem o termo «Adviento» («Advento») nem o de «Navidad» («Natal»), nem o de «Epifania». Usa apenas uma vez o adjectivo «navideño», precisamente no vilancico chamado «Navideña».

Del Verbo divino  
la Virgen preñada

<sup>6</sup> GS 19.

<sup>7</sup> Edith Stein, *Ciencia de la Cruz*, Edit. Monte Carmelo, Burgos, 1989, p. 336.

viene de camino:  
¿si le dáis posada?<sup>8</sup>

É preciso, pois, dar «pousada» a «Santa Maria, Mãe de Deus», para que ela, «cheia de alegria nos mostre, como aos pastores, o seu Filho primogénito,<sup>9</sup> o «mistério escondido, desde tempos antigos, em Deus», mas, na plenitude dos tempos, revelado a todos os povos: «Os gentios recebem a mesma herança que os judeus, pertencem ao mesmo corpo e participam da mesma promessa, em Cristo Jesus, por meio do Evangelho» (Ef 3, 9. 6). João e os seus confrades acolheram certamente «o Verbo divino» nas suas almas das mãos da Virgem grávida, que, com a plenitude da graça (Lc 1, 28), «os fez exultar de alegria e ficar cheios do Espírito Santo» (Lc 1, 41).

João da Cruz foi acusado de «falta de sensibilidade litúrgica»<sup>10</sup> – embora, o Santo vivesse pessoalmente e fizesse viver *uma vida intensamente litúrgica*,<sup>11</sup> falasse da autêntica participação na sagrada liturgia – «não se servir das coisas espirituais (ou litúrgicas, «os bens espirituais são os que servem mais para este negócio da divina união da alma com Deus») só para o *sentido*, deixando o *espírito* vazio» (3 S 44, 3) – e tecesse alguns comentários aos atropelos litúrgicos do seu tempo, nomeadamente sobre a maneira de celebrar a Eucaristia (3 S 44, 3) –, e de «falta de sensibilidade encarnacionista»,<sup>12</sup> quando se esforçava por encenar quer a representação dramática dos mistérios do Natal, quer a dos «martírios», para imitar a Paixão de Jesus Cristo.

«Do que tratou esta testemunha com o dito Santo P. Fr. João da Cruz conheceu que ele amava muito a Nosso Senhor e andava sempre em oração, agradando a Deus, e assim notava que o seu

<sup>8</sup> P 13. «Letrinha ou refrão que se cantava indefectivelmente durante a noite de Natal nos conventos onde era superior o santo. De uma destas noites de Natal em Granada fala o P. Alonso na sua biografia sanjoanina inédita: Frei João da Cruz “mandou pôr a Mãe de Deus num andor, e levada aos ombros, acompanhada pelo servo de Deus e pelos religiosos que a seguiam, caminhando pelo claustro chegavam às portas que nele havia a pedir pousada para aquela Senhora próxima do parto e para o seu esposo que vinham de caminho; e chegando à primeira porta pedindo pousada cantaram esta letra que o santo compôs: “*del Verbo divino...*” e sua glosa e foi cantando às outras portas». A glosa sanjoanina a esta «letrilla» não chegou até nós (Cf. F. Ruiz, *Introducción*, p. 110).

<sup>9</sup> LG 57.

<sup>10</sup> F. Ruiz, *Introducción*, pp.150-153.

<sup>11</sup> «Esmerava-se muito na autoridade do culto divino. Tinha particular apreço e grande estima de todas as coisas da Igreja e de seu Pastor» (*BMC* 14, 19).

<sup>12</sup> F. Ruiz, *Introducción*, pp. 153-155.

rosto se acomodava às festas, convencendo-se esta testemunha que, conforme eram as festas e o tempo, assim trazia o afecto em Deus: se era tempo de Paixão de Jesus Nosso Senhor, via-se-lhe o sentimento que disto tinha; *se era de Natal, mostrava ternura, e assim nas outras festas*.<sup>13</sup>

«Se era de Natal, mostrava ternura». Na liturgia da noite de Natal, a geração eterna do Verbo de Deus, o seu nascimento antes de todos os séculos, antes da aurora, torna-se nascimento temporal na Encarnação do Verbo no seio de Maria. O «berço divino» (o presépio), concebido e predestinado «ad aeternum», é a alma e o ventre de Maria,<sup>14</sup> ou de qualquer fiel em estado de graça.<sup>15</sup> «Este é o meu Filho amado, em quem pus as minhas complacências: Escutai-O» (Mt 17, 5). «Ouvi-O a Ele, porque já não tenho mais fé que revelar, nem mais coisas que manifestar» (2 S 22, 5). O Filho é o revelador único do Pai: «A Deus, nunca ninguém O viu. O Filho Unigénito, que está no seio do Pai, é que O deu a conhecer» (Jo 1, 18).

### 3. «E esta fala sempre em eterno silêncio»

«Romance sobre o evangelho *In principio erat Verbum*, acerca da Santíssima Trindade». «O Verbo era Deus» (Jo 1, 1), a saber, o Verbo é gerado pelo Pai «ab aeterno», desde toda a eternidade. À «unidade de ser» segue-se-lhe a «unidade de vida»: «O Verbo, em Deus vivia, no qual sua felicidade infinita possuía». O Verbo é o primogénito de toda a criação. «O Verbo chama-se Filho», porque «do princípio nascia». «*Tu és meu Filho; Eu hoje Te gerei*. O Pai declara ter gerado hoje Aquele que era Deus, d'Ele mesmo gerado antes de todos os séculos, para significar que nos recebia em Cristo como filhos adoptivos. Efectivamente, em Cristo, enquanto homem, se compendia toda a natureza humana. No mesmo sentido se diz que o Pai comunica ao Filho o seu próprio Espírito,

<sup>13</sup> Declaração de Maria da Paz, *BMC* 14, 45.

<sup>14</sup> «A *Virgem-Mãe* não cessa de gerar o Verbo» (S. Hipólito, *De antichr.*, LXI). «Jesus, nascendo, fez nascer na minha alma a paz» (Teresa dos Andes, Ct 149).

<sup>15</sup> «Cada cristão, crendo, concebe Deus no seu coração» (S. Agostinho, *Sermo* 189, 3; PL 38, 1006). «Dame, Jesús mío, que te vea *nacer em mí*, y me olvidaré de tanta angustia» (M. de Unamuno, *Diario*, p. 828).

a fim de que em Cristo alcancemos nós a participação do mesmo Espírito». <sup>16</sup> «Uma vez baptizado, Jesus saiu da água e eis que os céus se Lhe abriram e viu o Espírito de Deus descer como uma pomba e vir sobre Ele. E, uma voz vinda do céu, dizia: *Este é o meu Filho muito amado, no qual pus as minhas complacências* (Mt 3, 16-17). «Hoje, Cristo é baptizado; desçamos com Ele à água, para podermos subir com Ele à glória. (...) O Espírito dá testemunho da divindade de Cristo aparecendo sobre Ele como um igual». <sup>17</sup> «A glória do Filho é a que no Pai havia e toda a sua glória o Pai no Filho possuía». O Verbo, o Filho, é «o esplendor da Sua glória e a imagem da sua substância» (Hb 1, 3).

«No princípio morava o Verbo e em Deus vivia no qual sua felicidade infinita possuía.	O mesmo Deus era que o princípio se dizia. Ele morava no princípio e princípio não tinha.
Ele era o mesmo princípio; por isso dele carecia. O Verbo chama-se Filho que <i>do princípio nascia</i> ;	tem-no sempre concebido e sempre o concebia; dá-lhe sempre a sua substância e sempre a tinha.
E assim a glória do Filho é a que no Pai havia e toda a sua glória o Pai no Filho possuía». <sup>18</sup>	

«*Dum quietum silentium tenerent omnia, et nox in suo cursu medium iter haberet, omnipotens sermo tuus, Domine, a regalibus sedibus venit*» (Sb 18, 14-15). «Quando um profundo silêncio envolvia todas as coisas e a noite ia a meio do seu curso, então, Senhor, a tua palavra omnipotente desceu do (céu) e do trono real» (2 N 24, 3). «O Eros divino fez descer Deus à terra, forçou-o a deixar as alturas do seu silêncio». <sup>19</sup> «Deus enviou a sua palavra aos filhos de Israel, anunciando a paz por Jesus Cristo, que é o Senhor de todos» (Act 10, 36). «*Praestolari in silentio salutare Dei*»: «esperar no silêncio a salvação de Deus» (Lam 3, 26).

<sup>16</sup> S. Cirilo de Alexandria, *Comentário sobre o Evangelho de S. João*, Lib. 5, cap.2: PG 73, 751-754.

<sup>17</sup> S. Gregório de Nazianzo, *Oratio 36*, 350-351.354.358-359.

<sup>18</sup> Rm 1, 1-20.

<sup>19</sup> S. Macário, *Hom. XXVI*, 1. «Só a experiência do silêncio e da oração oferece o ambiente adequado para maturar e desenvolver-se um conhecimento mais verdadeiro, aderente e coerente daquele mistério cuja expressão culminante aparece na solene proclamação do evangelista João: “E o Verbo fez-se carne e habitou no meio de nós...”» (J. Paulo II, Carta Apostólica “*No início do novo milénio*”, Ed. Paulinas, 2001, n. 20, p. 28).

«Uma palavra falou o Pai, que foi seu Filho, e esta fala sempre em eterno silêncio, e em silêncio há-de ser ouvida pela alma» (D 104).

O Natal é um mistério de «luz para se revelar às nações» (Lc 2, 32). Na escuridão daquela noite de Belém «a luz brilha nas trevas». «O povo que andava nas trevas viu uma grande luz; para aqueles que habitavam nas sombras da morte uma luz começou a brilhar» (Is 9, 2). A Palavra, dita pelo Pai, no silêncio do Espírito, e no silêncio do universo, é o Verbo feito carne, Deus de Deus e Luz da Luz. «O Verbo era a luz verdadeira... Estava no mundo, e o mundo foi feito por Ele, mas o mundo não O conheceu... Mas, a todos os que O receberam, aos que n'Ele crêem, deu-lhes o poder de se tornarem filhos de Deus...» (Jo 1, 9-13).

A noite de Natal tem luz mais do que suficiente para quem quer acreditar; mas, tem também escuridão bastante para quem não quer contemplar nada que brilhe (B. Pascal). O «Senhor de Israel», devendo ser reconhecido por Israel – «o boi *conhece* o seu dono, e o jumento o estábulo do seu senhor, mas Israel, meu povo, *não me conhece*» (Is 1, 3) –, veio a ser por ele rejeitado: «Veio aos seus, mas os seus *não o receberam*» (Jo 1, 11). «Mas a todos os que o receberam, aos que crêem n'Ele, deu-lhes o poder de se tornarem filhos de Deus» (Jo 1, 12). «O Filho de Deus alcançou-nos este alto estado e mereceu-nos este subido posto de poder ser filhos de Deus» (CB 39, 5), «por união de amor» (CB 39, 6).

#### 4. «E em silêncio há-de ser ouvida pela alma»

«Fala sempre em eterno silêncio, e em silêncio há-de ser ouvida pela alma». O silêncio de Deus é o modelo do nosso silêncio humano. Deus faz silêncio para escutar o nosso amor calado, a única linguagem que Ele ouve (Ct 8). É conveniente que haja na alma um profundo silêncio para tão profunda e delicada audição da palavra que Deus fala ao nosso coração na solidão (CH 3, 34). É preciso fazer com que «a memória fique calada e muda, e só o ouvido do espírito em silêncio a Deus, dizendo com o profeta: *Fala, Senhor, que o teu servo escuta*» (3 S 3, 5). A solidão e o silêncio são, no dizer do santo, um dos três sinais do recolhimento interior da alma (D 123). «O Verbo chama-se Filho».<sup>20</sup>

<sup>20</sup> «Para João da Cruz todo o nome pessoal implica a pessoa real Deus-homem na totalidade do

O Santo contemplou a unidade do mistério de Cristo na totalidade dos seus mistérios – encarnação, vida, morte, ressurreição –, nos quais se revela ao mesmo tempo Deus ao homem e o homem ao próprio homem (GS 22). Os mistérios de Cristo, no dizer de Edith Stein, «formam um conjunto indivisível», de tal modo que «se entramos num deles, somos conduzidos aos outros».<sup>21</sup> Na sua contemplação, considerou o mistério do Verbo encarnado feito homem verdadeiro: «E o Verbo fez-se carne e habitou entre nós, e nós vimos a sua glória» (Jo 1, 14). Ele «viu a sua glória» e admirou a «sabedoria de Deus» (1 Cor 1, 24). Na sua contemplação, acentuou o ser divino de Cristo – Filho de Deus –, e o ser humano do Verbo encarnado.

«Assim como as cavernas são profundas e com muitas cavidades, assim *cada mistério que há em Cristo é profundíssimo em sabedoria* e tem muitas cavidades de seus juízos ocultos de predestinação e presciência a respeito dos filhos dos homens, pelo que diz logo: *Que estão bem escondidas*.

Tanto que, por mais mistérios e maravilhas que tenham descoberto os santos Doutores e entendido as almas santas, neste estado de vida, o melhor fica-lhes por dizer e até por entender, e assim **há muito que aprofundar em Cristo**, porque Ele é como uma mina abundante com muitas cavidades cheias de tesouros...» (CB 37, 3-4).

A «Santíssima Humanidade de Cristo» era o centro da esperança de S. João da Cruz.<sup>22</sup> O Filho de Deus encarnado encarna em si toda a sabedoria divina. O Natal do Verbo de Deus é a plenitude da revelação e da manifestação (epifania) de Deus: «porque, dando-nos, como nos deu o seu Filho, que é uma *Palavra* sua, não tem outra, tudo nos falou junto e de uma vez nesta só *Palavra*, e não tem mais que falar» (2 S 22, 3). Não há outro Natal e mais Epifania que a de Cristo. João da Cruz faz falar assim o Pai acerca de Cristo, seu Filho: «ele é toda a minha locução e resposta, é toda a minha visão e toda a minha revelação: o qual, já vos *falei, respondi, manifestei* e *revelei*, dando-vos-lo por Irmão, Companheiro e Mestre, Preço e Prémio» (2 S 22, 5). Deus disse,

---

mistério: o Verbo ou Jesus, dizem ambos tudo» (F. Ruiz, *Místico y Maestro*, Edit. de Espiritualidad, Madrid, 1986, p. 126).

<sup>21</sup> Edith Stein, *Obras selectas*, Edit. Monte Carmelo, Burgos, 1998, p. 390.

<sup>22</sup> «O centro das suas alegrias e o gozo da sua esperança aqui na terra era a *Santíssima Humanidade de Cristo*. A sua devoção era terníssima» (Efrén de la Madre de Dios, *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual*, Zaragoza, 1947, p. 277).

fez e deu nele tudo ao homem: «Acabando de falar toda a fé em Cristo, não há mais fé que revelar, nem haverá jamais» (2 S 22, 7). Tudo o que o homem pode desejar, pedir e receber de Deus já lhe foi dado como «condescendência» divina em Cristo.<sup>23</sup> O que pedimos a Deus, Ele já no-lo deu em seu Filho. Pedir ao Pai outra coisa que não o Filho seria ofender tanto ao Pai como ao Filho: «era notar falta em Deus de que não tinha dado tudo o bastante no seu Filho» (2 S 22, 7). O homem recebe, tem e receberá tudo o que Deus lhe dá em Cristo.<sup>24</sup> Cristo, dom do Pai, é a nossa única esperança de salvação. Esperar de Deus outra revelação e salvação que não a de Cristo seria um erro crasso que «não só faria uma necessidade, mas faria agravo a Deus não pondo os olhos totalmente em Cristo, sem querer outra qualquer coisa ou novidade», mas também «faria muito agravo a meu amado Filho, porque, não só naquilo lhe faltaria na fé, mas obrigava-o outra vez a **encarnar** e passar pela vida e pela morte primeira» (2 S 22, 5).

«Vimos a Sua estrela no Oriente e viemos adorá-Lo» (Mt 2, 2). Cristo, homem mediador entre Deus e os homens, exerce simultaneamente a função de *Revelador*, como Palavra, Mestre, Caminho e Exemplo, e a de *Esposo*, como Amado, Irmão, Companheiro e Salvador. Quando a humanidade procura a verdade, procura o Verbo encarnado, a Verdade, a verdade de Deus e da humanidade, buscada pelos sábios de todos os tempos. «A verdade, rejeitada pela cegueira dos judeus, difundiu a sua luz sobre todos os povos. (...) Desde o Oriente ao Ocidente resplandeceu o nascimento do verdadeiro Rei, já que, por meio dos Magos, os povos do Oriente conheceram a verdade do acontecimento e não ficou oculto ao Império dos romanos».<sup>25</sup> A humanidade é prefigurada no seu caminho para a fé cristã na figura dos Magos, que guiados por uma estrela se encontraram com a

---

<sup>23</sup> «A condescendência *perigosa* de Deus assinalada nos dois campos da busca de novas revelações (2 S 21, 6-7) ou de gostos e contentamentos sensíveis (2 S 21, 3) diante da Palavra definitiva e da ciência saborosa e suprema da Cruz, respectivamente (2 S 22, 3; 21, 3), fica superada e ultrapassada pela condescendência suprema e benévola e autêntica de Deus. (...) Não há condescendência maior nem mais plena, nem mais verdadeira do que a própria Encarnação, redentora e salvadora do homem e glorificadora de Deus. A descida de Deus ao homem não pôde ser maior nem a subida do homem em Deus pode ser mais elevada» (J. Vicente, *San Juan de la Cruz, Profeta enamorado de Dios y Maestro*, pp. 278. 280. 281).

<sup>24</sup> «Na vida espiritual não há uma nova época à qual chegar. Já está tudo dado em Cristo, que morreu, ressuscitou, vive e permanece para sempre. Mas há que unir-se a Ele pela fé, deixando que a sua vida se manifeste em nós, de modo que possa dizer-se que cada cristão é não já *alter Christus*, mas *ipse Christus*, ele mesmo Cristo» (J. M. Escrivá, *Es Cristo que pasa*, n. 104).

<sup>25</sup> S. Leão Magno, *Homilia* 32, 1.



carne da verdade: «Entraram na casa, viram o Menino com Maria, sua Mãe, e, prostrando-se diante d'Ele, adoraram-n'O» (Mt 2, 11).

«Vivia neles (os Magos) um desejo puro de alcançar a Verdade, que não se deixa conter nas fronteiras das doutrinas e tradições particulares. Deus é a Verdade e quer manifestar-se a todos aqueles que O buscam com coração sincero; por isso, tarde ou cedo, a estrela tinha que aparecer a esses “sábios”, para os conduzir pelo caminho da Verdade. Por isso, apresentam-se diante da Verdade encarnada e, prostrados ante ela, depõem as suas coroas a seus pés, pois todos os tesouros do mundo não são senão pó em comparação com ela».<sup>26</sup>

João da Cruz, buscador da Verdade, da «insondável riqueza de Cristo» (Ef 3, 8), aconselhava a meditação e contemplação dos mistérios de Cristo: de Cristo Caminho, exemplo de vida a imitar (1 S 13, 3; 2 S 7); de Cristo Palavra a escutar em fé (2 S 22, 5), devido à sua centralidade na vida cristã (CB 5, 3-4; 7, 4-7; 23, 1; 37, 1). Ele é o «principal amante» da alma (CB 31, 2), que O há-de buscar em fé e amor (CB 1, 11). «Andando a alma *tratando e manuseando* estes mistérios, merecerá que o amor lhe descubra o que em si encerra a fé, que é o Esposo que ela deseja» (CB 1, 11). O Santo ensina uma aproximação *psicológica* progressiva ao mistério de Cristo pelos sentidos externos (2 S 11), pela imaginação (2 S 12-16), pelo entendimento (2 S 23) e pela advertência amorosa, a comunhão de fé, de esperança e de amor. A privação de imagens externas (3 S 36, 3) ou internas de Cristo (2 S 12, 3) facilita a «busca da *viva imagem* dentro de si, que é Cristo crucificado» (3 S 35, 5).

«Olha-o tu bem, que aí acharás já feito e dito tudo isso, e muito mais, nele. Se quiseres que te respondesse eu alguma palavra de consolo, olha a meu Filho, sujeito a mim e sujeitado por meu amor, e aflito, e verás quantas te responde. Se quiseres que eu te declare algumas coisas ocultas ou casos, põe só os olhos nele, e acharás ocultíssimos mistérios, e sabedoria, e maravilhas de Deus, que estão encerradas nele, segundo diz o meu Apóstolo: *In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi*. Isto é: *no qual Filho de Deus estão escondidos todos os tesouros de sabedoria e ciência de Deus* (Col 2, 3). Os quais tesouros de sabedoria serão para ti muito mais altos e saborosos e proveitosos que as coisas que tu querias saber. Que por isso se gloriava o mesmo Apóstolo, dizendo: *Que não tinha dado a entender que sabia outra coisa, senão a*

<sup>26</sup> Edith Stein, *Obras selectas*, p. 224.

*Jesus Cristo, e a este crucificado* (1 Cor 2, 2). E se quisesse também outras visões e revelações divinas ou corporais, olha-o a ele também humanado, e acharás nisso mais do que pensas; porque também diz o Apóstolo: *In ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*. Que quer dizer: *Em Cristo mora corporalmente toda a plenitude da divindade* (Col 2, 9)» (2 S 22, 6).

## 5. «Cristo é muito pouco conhecido»

A preocupação do Santo é dar a conhecer a Cristo a todos, mas sobretudo aos espirituais, que pensam conhecê-lo, mas não o conhecem como Ele é, porque «há muito que aprofundar em Cristo» (CB 37, 4).

«Vejo que *Cristo é muito pouco conhecido dos que se têm por seus amigos*; pois vemo-los andar a buscar nele seus gostos e consolações, amando-se muito a si, mas não as suas amarguras e mortes, amando-o muito a ele» (2 S 7, 12). «Oh dulcíssimo amor de Deus mal conhecido! O que achou as tuas veias descansou» (D 16).

«Amá-lo muito a ele» é reviver todo o seu mistério com o testemunho da própria vida. Cristo não deve ser apenas «conhecido», no sentido paulino de segui-lo e imitá-lo na sua morte e ressurreição (Fl 3, 10-11), mas também «confessado», com o «sermão da vida».

«Esta tão perfeita ousadia e determinação nas obras poucos espirituais a alcançam... Têm todavia *vergonha de confessar a Cristo por obra* diante dos homens, tendo respeito a coisas. Não vivem verdadeiramente em Cristo» (CB 29, 8).

Entre os mistérios de Cristo que o Santo mais realça está, em primeiro lugar, o da Encarnação,<sup>27</sup> manifestada visivelmente no nascimento de Jesus. É o fundamento do mistério de Cristo e a síntese de todos os seus mistérios. A criação é uma teofania da encarnação. «Porque as (obras) maiores, em que mais se mostrou e em que mais ele (Deus) reparava, eram as da Encarnação do Verbo e mistérios da fé cristã, em cuja comparação todas as demais eram feitas como de passagem, com pressa» (CB 5, 3).

<sup>27</sup> O termo «encarnação» aparece 21 vez nos seus escritos; o verbo «encarnar» apenas 2 vezes (Cf. *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, Teresianum, Roma, 1990, pp. 689-690).

O Verbo fez-se carne para nos comunicar o «ser sobrenatural», isto é, nos fazer filhos de Deus. A Encarnação aparece, no Santo, mais unida ao levantamento da ressurreição gloriosa do que ao aniquilamento da morte de cruz. Neste sentido, «na linha de S. João Evangelista, contempla a encarnação mais como divinização do homem<sup>28</sup> do que humanização de Deus».<sup>29</sup> Deste modo, Jesus, o Unigénito, o Primogénito de muitos irmãos, é o Primogénito de toda a criatura, tanto na ordem natural, como na ordem sobrenatural:<sup>30</sup> «*Só com esta figura do seu Filho as deixou vestidas de formosura*, comunicando-lhes o ser sobrenatural; o qual foi quando se fez homem, levantando-o em formosura de Deus e, por conseguinte, a todas as criaturas nele, por se ter unido com a natureza de todas elas no homem. Pelo que disse o mesmo Filho de Deus: *Si ego exaltatus a terra fuero, omnia traham ad me ipsum*» (Jo 12, 32). Isto é: *Se eu for exaltado da terra, levantarei a mim todas as coisas*. E assim, neste levantamento da Encarnação de seu Filho e da glória da sua ressurreição segundo a carne, não somente formoseou o Pai as criaturas em parte, mas poderemos dizer totalmente as deixou vestidas de formosura e dignidade» (CB 5, 4).

No «levantamento da Encarnação» do Filho de Deus fomos «levantados ao estado sobrenatural de filhos de Deus pela graça de Cristo: «O Pai destinou-nos para sermos Seus filhos adoptivos por Jesus Cristo» (Ef 1, 5). Na Encarnação do Unigénito recebemos a adopção de filhos (Gl 4, 5). A esposa, que descobriu na criação a beleza e a formosura de Cristo, deixa-se agora chagar e enamorar pelo mistério da encarnação do Verbo.

«E esta chaga faz-se na alma mediante a notícia das obras da Encarnação do Verbo e mistérios da fé, os quais, por ser maiores obras de Deus e que maior amor em si encerram que a das criaturas, fazem na alma maior efeito de amor; de maneira que, se o primeiro

---

<sup>28</sup> «Jesus é o “homem novo” (Ef 4, 24; Cl 3, 10), que convida a humanidade redimida a participar da sua vida divina. No mistério da encarnação encontram-se as bases para uma antropologia capaz de ultrapassar os seus próprios limites e contradições, caminhando para o próprio Deus, antes, para a meta da “divinização”, pela inserção em Cristo do homem resgatado, admitido à intimidade da vida trinitária. (...) só porque se fez verdadeiramente homem o Filho de Deus, é que o homem pode, nele e por Ele, tornar-se realmente filho de Deus» (J. Paulo II, Carta Apostólica “*No início do novo milénio*”, Ed. Paulinas, 2001, n. 23, pp. 30-33).

<sup>29</sup> F. Ruiz, *Introducción*, p. 370.

<sup>30</sup> «A encarnação do Filho de Deus (tomada no sentido pleno em que João da Cruz a toma como encarnação redentora que culmina na ressurreição de Cristo segundo a carne (CB 5, 4), converte-se, é palavra que está continuamente a dizer, a proclamar o seu dito» (J. Vicente, *San Juan de la Cruz, Profeta enamorado de Dios y Maestro*, p. 279).

é como ferida, este segundo é já como chaga feita, que dura. (...) Porque *o olho*, significa *a fé* da Encarnação do Esposo, e *o cabelo* significa *o amor* da mesma Encarnação» (CB 7, 3).

As criaturas racionais – «e todos quantos vagam» –, entre elas, o místico poeta, são cátedras que nos ensinam e enamoram de Jesus Cristo: «De ti me vão mil graças referindo, isto é, dão-me a entender admiráveis coisas de graça e misericórdia tua nas obras da tua Encarnação e verdades de fé que de ti me declaram, e sempre me vão mais referindo; porque quanto mais quiserem dizer, mais graças poderão descobrir de ti» (CB 7, 7). «E todos mais me chagam», porque enquanto os anjos me inspiram e os homens de ti me ensinam, de ti mais me enamoram, e assim todas de amor mais me chagam» (CB 7, 8).

Na Encarnação, a mais sublime obra «ad extra» da Trindade, realiza-se a «união» entre Deus e o homem: «Não me tirarás, Deus meu, o que uma vez me deste em teu único Filho Jesus Cristo». No matrimónio espiritual, plenitude da união de amor, o Esposo manifesta os seus mistérios à sua esposa: «comunica principalmente *os doces mistérios da sua Encarnação* e os modos e maneiras da redenção humana, que é uma das mais altas obras de Deus, e assim é mais saborosa para a alma. (...) embora outros muitos mistérios lhe comunica, só faz menção o Esposo na canção seguinte da *Encarnação*, como *o mais principal de todos*» (CB 23, 1). «Para o ver lá cara a cara, e entender ali de raiz as profundas vias e mistérios eternos da sua Encarnação, que não é a menor parte da sua bem-aventurança. (...) A alma o primeiro que deseja fazer ao chegar à vista de Deus, é conhecer e gozar os *profundos segredos e mistérios da Encarnação* e as vias antigas de Deus que dela dependem» (CB 37, 1). «Para vir a unir o seu entendimento em Deus, segundo a notícia dos mistérios da Encarnação, como mais alta e saborosa sabedoria de todas as suas obras» (CB 37, 2).

A Encarnação não é um *instante*, mas um *processo vital* que culmina na *Cruz*, momento alto da união com o Pai e da redenção da humanidade (2 S 7, 11). «Ave Crux, *spes unica!*», «Cristo em vós, a esperança de glória» (Cl 1, 27). Por isso, a Encarnação é apresentada de forma *dinâmica*, do ponto de vista *histórico* nos *Romances*, e do ponto de vista *eucarístico* no poema a *Fonte*. Para ele, a Eucaristia prolonga e actualiza a Encarnação, o Jesus histórico, corporalmente presente, o Senhor ressuscitado, que continua humanado. O Santíssimo Sacramento foi o centro da sua vida e celebrava a festa do Corpus

Christi com alegria desbordante. Mandava representar e encenar os mistérios do Natal de Cristo nas suas comunidades.

«Celebrava as festas de Nosso Senhor e do Santíssimo com grande devoção e com coisas santas, de propósito, com que entreteinha e enternecia os seus frades; assim numa *noite do santo Nascimento*, estando por reitor do colégio desta cidade (Baeza), o dito padre Fr. João fez que dois dos seus religiosos, sem mudar de hábitos, um representasse a Nossa Senhora e o outro ao senhor S. José, e que andassem por um claustro pequeno que havia no dito convento, buscando pousada. E sobre o que lhes respondiam e diziam os dois que representavam a Maria e a José, tirava o dito santo padre pensamentos divinos que lhes dizia de grande consolação para os religiosos. E desta maneira celebrava as festas».<sup>31</sup> «As *festas do Nascimento* e do Santíssimo Sacramento e outras celebrava com particular espírito».<sup>32</sup>

## 6. «De tal maneira espero»

João da Cruz foi um «homem de esperança» na Providência de Deus: «Oxalá tivesse eu comissão para essa fundação como a tenho para estas, e não esperaria eu muitas andanças, mas espero em Deus que se fará e na Junta farei quanto puder» (Ct 5).<sup>33</sup> Além disso, viveu a «teologia e a espiritualidade da esperança» próprias do *Advento*. Nos seus escritos, é frequente a terminologia da esperança.<sup>34</sup> Para ele a esperança é tanto uma das «quatro paixões naturais da alma» que o homem e Deus devem purificar<sup>35</sup> quanto uma das «três virtudes teologais».<sup>36</sup>

Nas «coplas da alma que pena por ver a Deus», o santo canta a sua esperança de vida actual nos seguintes termos: vivendo-e-esperando-e-morrendo, não teme a morte, nem goza a vida, mas espera passar da morte à vida para ver a Deus. O místico *vive morrendo* por não *ver*,

<sup>31</sup> BMC 14, 25.

<sup>32</sup> BMC 14, 19.

<sup>33</sup> «Espero em Deus que há-de olhar pela sua família» (Ct 18). «Espero no Senhor que lha dará (consolação), animando-se a levar a sua peregrinação e desterro em amor por ele» (Ct 21).

<sup>34</sup> Usa três vezes o vocábulo «espera», 114 vezes o termo «esperança» e 134 o verbo esperar» (Cf. *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, pp. 753-757).

<sup>35</sup> 1 S 13, 3; 1 N 13, 15; CB 20, 4. 9; 26, 19; 28, 4; D 164.

<sup>36</sup> 2 S 6, 1; 3 S 32, 4; 2 N 7, 7; 21, 3; CB 2, 7.

*possuir* e gozar a Deus, seu Amado. Tudo é vida, até a morte. Não é uma elegia de algo triste e sombrio, mas uma celebração de esperança, porque «enquanto há *vida* há *esperança*». É um canto à *esperança* de quem se encontra entre a *vida* e a *morte*. É um «hino à vida»: «este viver, que será?» (v. 7); «que vida posso ter?» (v. 19); «meu viver lastimável» (v. 30). O «viver sem viver em si» – «em mi eu não vivo já» (v. 4) – é a vivência paulina da vida – «já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim» – como resposta ao «amor e entrega» do Amado (Gl 2, 20). Neste sentido, viver é entregar-se por amor a outrem, melhor dito, é viver da vida de Cristo e não vida sua (CB 12, 7-8). O «morrer de não morrer» – «que morro porque não morro» (v. 3) – é o desejo paulino da morte: «Desejo partir para estar com Cristo» (Fl 1, 23), que é um desejo positivo da vida: «Para mim, viver é Cristo e o morrer é lucro» (Fl 1, 21). «Morrer é lucro», a saber, dirá o poeta, «morrer é vida».

«Vivo sem viver em mim  
e de tal maneira espero  
que morro porque não morro».

É a «ars moriendi charismatica», a arte carismática de ir morrendo diariamente (“quotidier”) de um *peregrino*, que vive *vivendo* e *morrendo* para a *plenitude da vida sem morte*. A «vida» (v. 1), a «esperança» (v. 2) e a «morte» (v. 3) constituem o *leitmotiv* da sua «pena por ver a Deus», com a sua inteligência, na «luz de glória», por «possuir a Deus», na sua memória, na «vida eterna», por «gozar de Deus», na «bem-aventurança eterna». A Igreja, esposa de Cristo, espera amorosamente o Esposo, deseja «vê-lo na sua formosura», peregrina para a casa do Pai.

«Em mim eu não vivo já  
e sem Deus viver não posso;  
pois sem ele e sem mim fico,  
este viver, que será?  
Mil mortes se me fará,  
pois *minha mesma vida espero*,  
Morrendo porque não morro.

É a experiência religiosa cume de um homem que deseja ver a Deus, de um homem que «sem Deus viver não pode», que está ferido pelo amor de Deus, que «morre de amor» (Cânt 2, 5), embora aqui, não se fale de amor, mas tão só de esperança. Não é que viva «sem Deus», mas ainda não vive «com Deus». Por isso, no seu grito profético, sai do monólogo consigo mesmo e dialoga com Deus, rejeita a «necrofilia», a vida como morte, e invoca a «biofilia», a vida como vida.

«Esta vida que eu vivo  
 é privação de viver,  
 e assim é contínuo morrer  
 até que viva contigo.  
 Ouve, meu Deus, o que digo:  
 Que esta vida não a quero,  
 Que morro porque não morro.

«O possuir vida própria e independente longe de Deus desespera-o, até causar-lhe a morte. Os substitutos de Deus, que nesta vida pode encontrar, causam-lhe mais ânsias do que satisfação. Para maior desgraça, não acaba de morrer, coisa que lhe permitirá viver em Deus e pôr remédio ao seu mal».<sup>37</sup> O sentimento de ausência fá-lo padecer a maior morte, e lastimar-se da vida em que persevera – «como perseveras, oh vida, não vivendo onde vives? (CB 8).

«Estando ausente de ti  
 que vida posso ter  
 senão morte padecer  
 a maior que nunca vi?  
 Lástima tenho de mim,  
 pois de sorte persevero  
 que morro porque não morro».

Assim como a morte serviu de alívio à Paixão de Jesus, assim a mesma morte servirá de alívio ao «viver lastimável» de João da Cruz. Canta a vida anfíbia da sua alma que navega entre o seu corpo e Deus (CB 8, 3).

«O peixe que da água sai  
 ainda de alívio não carece  
 que na morte que padece  
 ao fim a morte lhe vale.  
 Que morte haverá que se iguale  
 ao meu viver lastimável,  
 pois se mais vivo mais morro?»

Do «alívio do peixe», de Cristo na sua morte, ao «alívio de ver a Deus» no Sacramento da sua presença real. A Eucaristia é a presença que mantém e anima a ausência: «ai, desditado / daquele que de meu amor fez ausência / e não quer gozar a minha presença». Alívio aparente, por

<sup>37</sup> F. Ruiz, *Introducción*, p. 166.

«não poder gozar» e «mais penar», por «ver» e «não ver» como quer, que é um «ver não vendo», de noite, em fé – «aquela viva fonte que desejo / neste pão de vida *eu a vejo / embora de noite*»,<sup>38</sup> – isto é, «esperança de ver-te».

«Quando penso aliviar-me  
de ver-te o Sacramento,  
faz-me mais sentimento  
o não te poder gozar;  
tudo é para mais penar  
por não te ver como quero  
e morro porque não morro».

Num «são pessimismo teológico em estilo de fria objectividade militar» (Hatzfeld), devido à frustração causada pela *não consecução* da vida de união tão desejada, goza com a esperança de ver o Senhor, e sofre duplamente porque pode perdê-lo. «A alma que deveras ama a Deus com amor de alguma perfeição, na ausência padece ordinariamente de três maneiras, segundo as três potências da alma, que são entendimento, vontade e memória... Acerca da memória diz que morre, porque, recordando-se de que carece de todos os bens do entendimento, que é ver a Deus, e dos deleites da vontade, que é possui-lo, e que também é muito possível *carecer dele para sempre* entre os perigos e ocasiões desta vida, padece nesta memória sentimento à maneira de morte, porque vê que carece da certa e perfeita posse de Deus, o qual é vida da alma» (CB 2, 6).

«E se gozo, Senhor,  
*com esperança de te ver,*  
em ver que posso perder-te  
dobrasse-me minha dor;  
vivendo em tanto pavor  
*e esperando como espero,*  
morro-me porque não morro».<sup>39</sup>

Cristo, pela sua morte e ressurreição, prometera salvar a alma, sua esposa.<sup>40</sup> O místico, no seu desejo e nostalgia de Deus, com voz feminina de esposa enamorada, pede a Deus a morte, como Elias, que é o mesmo que dizer, pede a Deus a vida, que a liberta da prisão desta sua vida de morte.

<sup>38</sup> P 4, 33-35.

<sup>39</sup> P 8, refrão e glosa 6.

<sup>40</sup> «Irei buscar a minha esposa / e sobre mim tomaria / suas fadigas e trabalhos / em que tanto padezia; / e para que ela vida tenha / eu por ela morreria / e tirando-a do lago / a ti ta devolveria» (Rm 7, 260-266).



«Tira-me desta morte,  
meu Deus, e dá-me a vida;  
não me tenhas impedida  
neste laço tão forte;  
olha que peno por ver-te  
e meu mal é tão inteiro,  
que morro porque não morro!»

Como Jeremias, na sua «lamentação bíblica», assim o poeta, em monólogo consigo mesmo, chora a sua morte e lamenta a sua vida; e o místico, em diálogo com Deus, presente e ausente, pergunta-lhe «quando será quando?», pelo «tempo» da eternidade, «quando» verdadeiramente já viver vida imortal.

«Chorei minha morte já  
e lamentarei minha vida  
enquanto que detida  
por meus pecados está.  
Oh meu Deus, quando será  
quando eu diga de veras:  
vivo já porque não morro?»

Observe-se o *crescendum* do «já» inicial – «em mim eu *já* não vivo» (v. 4) – ao «já» final: «vivo *já* porque não morro» (v. 59). O tema é monocorde: de uma vida presente, que é morte (vv. 7-8; 11-13; 29-31), e de uma morte divina, que é vida (vv. 46-47). A esperança impulsiona o movimento poético e místico da morte à vida, a saber, do não-viver ao viver. É um cântico pascal de ressurreição, de vitória da vida sobre a morte.

## 7. «Espera e volta a esperar»

A expectativa do A . T. está orientada para a vinda do Messias. A esperança de Israel «era uma esperança de Cristo». A esperança bíblica dá os seus primeiros passos na história como espera do Messias. A esperança é a virtude do caminho e do tempo. O povo de Israel vivia da esperança messiânica. «Os profetas, que falaram em nome do Senhor, são modelos de sofrimento e de paciência» na espera da vinda do Salvador prometido (Tg 5, 10). A salvação prometida – «o próprio Deus vem salvar-nos» (Is 35, 4) – tornar-se-á realidade com a encarnação do Filho de Deus e o seu nascimento temporal.

Porém, a Paixão e a morte de Jesus na Cruz matou a esperança dos apóstolos: «Nós *esperávamos* que haveria de *redimir* Israel» (Lc 24, 21). Com a morte de Jesus na Cruz acabava-se a *esperança* na sua *realiza*ção. Parece que a esperança termina com a morte de Jesus. Mas esperavam segundo a letra das profecias e não segundo o seu espírito.<sup>41</sup> A esperança em Deus é sem *limite de tempo* (3 S 44, 5). O mistério da Trindade e da Encarnação do Verbo têm um história de longa espera. A «genealogia de Jesus Cristo, Filho de David» (Mt 1, 1-16), que se lê na missa da Vigília do Natal, é uma síntese de toda a longa história de desejo, expectativa e preparação para a vinda do Messias. A promessa messiânica «estende-se de geração em geração sobre aqueles que o temem». Apesar da incredulidade de muitos, Deus, na sua fidelidade, mantém sempre a sua promessa e, deste modo, tece a história do seu povo com o fio da esperança. A «esperança larga» de Israel era de tal maneira longa que levava ao descrédito nas promessas de Deus e ao escárnio daqueles que «esperavam, e esperavam nelas».

«E porque entendiam muito à letra os ditos e profecias dos profetas e não lhes saíam *como esperavam*, muitos dos filhos de Israel os tinham em pouco e neles não acreditavam; e tanto assim que chegou a haver entre eles um dito público, quase já como um provérbio, escarnecendo dos profetas... Isaías dá assim claramente a entender que faziam troça das profecias e diziam por escárnio este provérbio: «*espera e volta logo a esperar*». Dando a entender que nunca se cumpria, porque eles estavam apegados à letra, que é o leite dos meninos, e ao sentido, que são os peitos, que contradizem a grandeza da ciência do espírito... Porque Deus há-de-lhes falar na doutrina da sua boca e não da deles, e noutra língua sem ser nesta sua» (2 S 19, 6).

Do mesmo modo, os discípulos, agarrados à letra e não ao espírito das promessas de Deus, perguntaram a Jesus: «Senhor, faz-nos saber se é agora que restituirás o reino de Israel» (Act 1, 6). O apego ao sentido literal da palavra de Deus induzia o povo de Israel ao engano. As palavras de Deus têm um sentido divino diferente do sentido humano dos homens.

---

<sup>41</sup> Só Maria é que, confiando na palavra do anjo – «o seu reino não terá fim» (Lc 1, 33) –, «espera contra toda a esperança» (Rm 4, 18), espera na palavra de Jesus: «ao terceiro dia ressuscitarei!» (Lc 9, 22). No Cenáculo, ao «ver» o Senhor, entendeu que o «seu reino não é deste mundo» (Jo 18, 36), que a «sua cruz era necessária para a sua glória» (Lc 24, 26). Maria, juntamente com os Apóstolos, ora e espera o Espírito Santo (Act 1, 14) e, com eles, no Espírito, gera os cristãos na morte e na ressurreição de Jesus (Rm 6), forma os cristãos (Gl 4, 19), que peregrinam na fé, na esperança e no amor ao Senhor ressuscitado.

«Deus sempre fala nas suas palavras e atende ao sentido mais principal e proveitoso, e o homem pode entender ao seu modo e ao seu propósito o menos principal, e assim, ficar enganado» (2 S 19, 12). Deus prometia-lhe a paz messiânica, e ele entendia e esperava a paz temporal.

«Até o próprio Jeremias, apesar de profeta de Deus, vendo os conceitos das palavras de Deus tão diferentes do comum sentido dos homens, parece que também se alucina nelas e volta-se para o povo, dizendo: ... *Ai, ai, ai, Senhor Deus, porventura enganaste a este povo e a Jerusalém, dizendo: a paz virá sobre vós; e eis agora chega a espada até à alma?* (4, 10). É que a paz que Deus prometia era a que havia de haver entre Deus e o homem por meio do *Messias* que havia de enviar, e eles entendiam a paz temporal. E, por isso, quando tinham guerras e trabalhos, parecia-lhes que Deus os enganara, acontecendo ao contrário do que *eles esperavam...* Governando-se assim, só pelo sentido literal, era impossível não deixarem de se enganar» (2 S 19, 7).

O Menino haveria de trazer a paz ao mundo: «Glória a Deus nas alturas e paz na terra aos homens de boa vontade» (Lc 2, 14). A paz messiânica seria dada aos discípulos – «a paz esteja convosco» (Jo 20, 19. 26) –, e é dada à Igreja, diz-nos o místico, na contemplação infusa.

«Esteja, pois, cerrado, sem cuidado nem pena, porque Aquele que entrou corporalmente para se juntar a seus discípulos estando as portas fechadas e lhes deu a paz (Jo 20, 19-20) sem eles saber nem pensar que aquilo podia ser, nem como podia ser, entrará espiritualmente na alma, sem que ela saiba nem opere o como, tendo ela as portas das potências, memória, entendimento e vontade, cerradas a todas as apreensões, e enchê-las-á de paz, *derramando sobre ela...*» (3 S 3, 6).

Deus é, em Cristo, para a alma, o sumo bem do mundo: «todas estas coisas é seu Amado em si, e é-o para a ela». Deus é todas as coisas e o bem de todas elas para a alma. Quando a alma se une com Deus sente que todas as coisas lhe são Deus (CB 14, 5). Na verdade, o Amado, que nos feriu de amor e partiu, esconde-se no presépio interior da nossa alma, para que o busquemos, não *fora*, onde não o encontramos, mas *dentro*: “Deus está escondido na alma, aí o há-de buscar com amor o bom contemplativo, dizendo: *Aonde te escondeste?*» (CB 1, 6).

«Oh! pois, alma formosíssima entre todas as criaturas, ... tu mesma és o aposento onde ele mora, o retiro e esconderijo onde está escondido; que é coisa de grande contentamento e alegria para ti ver

que *todo o teu bem e esperança* está tão perto de ti, que está em ti, ou para melhor dizer, *tu não podes estar sem ele...*» (CB 1, 7).

## 8. «Esperança de Cristo»

As profecias, que falavam espiritualmente de Cristo, deviam ser lidas no sentido espiritual e, de maneira nenhuma, de modo temporal. É tudo uma questão de exegese e de hermenêutica bíblica.

«Um menino **nasceu** para nós, um filho nos foi dado. Tem o poder sobre os ombros e será chamado “Conselheiro admirável, Deus forte, Pai eterno, Príncipe da paz”...» (Is 9, 6-7).

A esperança messiânica – e da paz messiânica – devia ser lida e entendida no sentido espiritual e não literal da palavra de Deus. Deste modo, o nascimento do Messias davídico, a sua vida, a sua morte, o seu reino, a sua obra de salvação, só podem ter uma leitura espiritual, e nunca literal, porque «a letra da profecia mata a Cristo e só o espírito lhe dá vida».

«Porque quem deixará de se confundir e errar, se se atar à letra da *profecia de David sobre Cristo*, em todo o salmo 71...: *Livrará o pobre do poder do poderoso, e ao pobre que não tinha ajudante; vendo-o depois **nascer** em baixo estado, viver em pobreza e morrer na miséria...?*» (2 S 19, 7).

Com fundamento nas autoridades da sagrada Escritura, este homem de esperança apresenta-nos um método para ler no sentido autêntico a Palavra de Deus, e interpretar espiritualmente toda a Bíblia ou qualquer um dos seus textos. Só o homem espiritual está capacitado para entender espiritualmente tudo o que Deus revela na casca da letra. A morte de Cristo, na óptica desenvolvida pelo autor, ficou a dever-se a uma leitura errada, porque meramente humana e temporal, da Palavra de Deus.

Até mesmo os discípulos de Jesus se enganavam na leitura messiânica de Cristo e do seu reino. Julgavam a Jesus e as suas palavras – «as palavras que vos disse são espírito e são vida» (Jo 6, 63 b) – segundo o sentido e não segundo «o Espírito que dá vida» (Jo 6, 63 a).

«E a tanto chegava esta dificuldade de entender os ditos de Deus como convinha, que mesmo até os seus próprios discípulos que com ele haviam andado, estavam enganados...

O Espírito Santo faz dizer muitas coisas em que o sentido é outro daquele que os homens entendem, como se vê no que fez dizer a Caifás a respeito de Cristo: Que *convinha que um homem morresse para que não percesse toda a gente* (Jo 11, 50). O qual não disse por si: disse-o e entendeu-o com um fim, e o Espírito Santo com outro» (2 S 19, 9).

No pensamento sanjoanino a Palavra de Deus no A. T. era toda ela uma promessa de Cristo e a oração do povo de Israel condensava-se na petição e na esperança de Cristo: «Irei dizê-lo ao mundo e *notícias lhe daria* da tua beleza e doçura e da tua soberania». Segundo a revelação, assim a fé, a oração e a esperança.

«Ouvi-O a Ele, porque já não tenho mais fé que revelar, nem mais coisas que manifestar. Que, se antes falava, era prometendo a Cristo; e se me perguntavam, eram as perguntas encaminhadas à petição e *esperança de Cristo*, em que haviam de encontrar todo bem...» (2 S 22, 5).

Cristo é a plenitude da revelação de Deus ao homem. Tão forte foi a sua palavra que Deus, em Cristo, emudeceu para sempre. Tendo ficado o Pai como mudo (cf. 2 S 22, 3-4), agora todo o diálogo se dirige a Jesus, seu Filho, e a união de amor é com Cristo, no qual nos unimos filialmente com o Pai e aspiramos o Espírito Santo (CB 39, 5).

«Tanto amou Deus o mundo, que lhe entregou o seu Filho Unigénito, a fim de que todo o que crê nele não se perca, mas tenha a vida eterna» (Jo 3, 16). «Vede que amor tão grande o Pai nos concedeu, a ponto de nos podermos chamar filhos de Deus; e, realmente, o somos!» (1 Jo 3, 1). Com a encarnação do Verbo de Deus e o nascimento de Jesus cumpriram-se as esperanças do A. T. «A Lei nada levou à perfeição e nada mais foi que uma introdução a uma *esperança melhor*, mediante a qual nos aproximamos de Deus» (Hb 7, 19). Agora, a expectativa do N. T., é a espera da vinda do Salvador ao coração de todos os homens, enquanto a história da humanidade se encaminha para a vinda gloriosa do Senhor no fim dos tempos. Em Cristo, Deus e Homem, na sua natureza e na sua obra, realiza-se a tão desejada e esperada união de Deus e da humanidade.

O título «Esposo» tem para o santo uma especial densidade de encarnação, em sentido ontológico de união total com a sua própria natureza humana, e não apenas afectivo de união com a Igreja e com a alma: «o seu mesmo Esposo o Verbo Filho de Deus» (CB 24, 1). Esta união é traduzida pela expressão «o seu Deus o Verbo seu Esposo» (CB

37, 8). O Santo prefere falar de Cristo *segundo a sua Humanidade* do que da Humanidade de Cristo (CB 14, 10). Os nomes divinos de Cristo não implicam distanciamento, mas infundem proximidade e familiaridade, como no caso de «Senhor Deus Amado meu».

## 9. «A esperança larga»

Deus sonha fazer-se homem.<sup>42</sup> Deus faz a sua «grande promessa» de salvar os homens (Gn 3, 15). A divinização de homem, melhor dito, a humanização de Deus é um dos sonhos ancestrais da humanidade (Is 7, 14). Os homens desejam a Deus. Israel espera que o projecto de Deus se realize na sua história. Porém, o Esposo tarda em vir. «Veni Domine, et noli tardare». A esposa como que lhe diz: «Não te tardes, que eu espero» (D 26). A «tardança do Esposo» (Prov 13, 12), que «acudirá a seu tempo» (3 S 2, 15), no «tempo da sua misericórdia» (3 S 44, 5) faz com que a esposa, Israel e a Igreja, no seu amor, reaja e espere aflita o Esposo. Em esperança de fé, a esposa aguarda a aparição do Esposo, sua companhia, para gozar dos seus mistérios em união de amor. «Naquele tempo... não veriam a Deus até que viesse Cristo» (CB 11, 9). Na humanidade de Jesus, Salvador, na sua glória (Jo 1, 14), a esposa, pela «claridade do Filho» pode «ver o Pai», tal como Jesus prometeu e cumpriu: «quem me vê, vê o Pai» (Jo 14, 9).

A criação, o palácio para a esposa, palácio dividido em dois aposentos: um, o de cima, para os anjos; outro, o de baixo, para os homens. Os homens possuíam o Esposo em esperança de fé que Ele lhes infundia, dizendo-lhes, pelos profetas, o projecto da sua encarnação, que viria buscar e salvar a esposa que por ele espera. A salvação está prometida. Está prevista a encarnação de Deus no seio da

---

<sup>42</sup> «No A. T. parece que Deus está a sonhar fazer-se homem, semelhante aos homens. Mas começa tudo ao revés: por fazer o homem à sua imagem e semelhança. (...) Mais ainda, parece que Deus está a jogar a ser homem e do jogo passa-se ao anúncio, à promessa firme de o ser verdadeiramente um dia. (...) No N. T., esses sonhos dourados e jogos divinos, cumprindo as promessas, se fazem carne, se fazem homem de carne e osso de Deus sonhador que desbordou o sonho e o jogo e por amor ao homem se fez e é homem para sempre: EMANUEL, Deus conosco. Tem um nome próprio e chama-se JESUS. N'Ele, no acontecimento CRISTO como acção salvadora e sacramento primordial de Deus culminam todos os desejos salvadores de Deus e dos homens. Encontram-se Deus e o homem» (J. Vicente, *San Juan de la Cruz, Profeta enamorado de Dios y Maestro*, pp. 292-293).

humanidade, garantia da sua comunhão real da vida de Deus. As promessas messiânicas já são manifestação da condescendência de Deus.<sup>43</sup> Resta que o Emanuel cumpra a sua palavra e a faça carne e tempo e venha morar, comer, e ficar connosco até ao fim do mundo. A Igreja, enquanto esposa de Cristo-homem, é não só encarnação e epifania da condescendência de Deus» (2 S 22, 7), mas também instrumento da mesma (2 S 22, 9). O Esposo Deus será homem e o homem será Deus. A humanização de Deus é o começo da deificação do homem: «por nós e pela nossa salvação desceu dos céus». A condescendência de Deus será a ascensão do homem à vida divina. O Esposo levará ao Pai a sua esposa, a qual, na unidade do Pai e do Filho no Espírito, viverá vida de Deus. «Ele disse que naquele que O amasse viriam o Pai, Filho e Espírito Santo e nele fariam morada (Jo 14, 23); o qual haveria de ser fazendo-o viver e morar no Pai, Filho e Espírito Santo em vida de Deus» (CH pról 2). Cristo volta para o Pai e leva consigo a humanidade desposada, redimida e divinizada. A esperança do mundo alcança a sua satisfação.

«Os de cima possuíam  
o Esposo em alegria,  
os de baixo em esperança  
de fé que lhes infundia  
dizendo-lhes que algum tempo  
ele os engrandeceria ...  
e Deus seria homem  
e o homem Deus seria ...».<sup>44</sup>

A esposa anseia pelo Advento do Esposo, com «suspiros e agonia», «lágrimas e gemidos», porque anseia pela sua «companhia», fim do seu «pranto» e começo da sua «alegria». São os gritos dos «pobres de Yhawé» pelo Messias, em total esperança de que o seu desejo se cumprirá» (3 S 19, 13). Quando Jesus anuncia a Boa Nova aos pobres (Mt 11, 3-6), «cumpre-se o seu desejo» (2 S 19, 3). O Amor há-de vir abraçar a esposa – «abraçado com sua esposa» (v. 291) – para ela ser semelhante a ele no amor (vv. 235-240). A Igreja, a esposa que o Pai deu ao Filho para O amar (Rm 3, 77-78), espera no tempo o encontro

<sup>43</sup> «Que Deus se faça homem, trate com os homens, more, fale, coma, beba com eles, que se assemelhe em tudo menos no pecado, tudo isto é e faz parte ou integra a condescendência, a *synkatábase* de Deus no seu mais puro florescimento» (J. Vicente, *San Juan de la Cruz, Profeta enamorado de Dios y Maestro*, p. 279).

<sup>44</sup> Rm 4, 127-166.

com o Esposo, o «amor encarnado». Descreve, indirectamente, na espera, o que será o encontro com o Esposo ansiosamente esperado: alegria, acolhimento do enviado, fecundidade, dita.

A esposa não evoca aqui o pecado como o motivo da encarnação, como se o Filho de Deus tivesse vindo apenas para perdoar os pecados do mundo, mas deseja apenas a sua «estada» – «e habitou entre nós» –, a sua presença no meio dos homens. É importante que Deus «esteja com» a humanidade e que a humanidade «esteja com» Deus. O plano de habitar entre os homens era apenas uma promessa que enche os homens de desejos e esperanças, mas que não se realiza por agora. A esposa não sabe «quando» terá lugar o cumprimento de tal promessa. Por isso, consome-se em desejo e «esperança larga». Todas as profecias e esperanças messiânicas do A. T., de uns e de outros, tornam-se aqui súplica ardente. O profeta Isaías, no seu lancinante grito, pretende apressar a vinda do Salvador: «Ah! Se rasgásseis os céus e descêsseis!» (Is 64, 1). Ou ainda: «Derramai, ó céus, o orvalho lá do alto e as nuvens chovam a justiça; abra-se a terra e germine a salvação e com ela floresça a justiça» (Is 45, 8). O centro da esperança é Cristo, o Esposo que a esposa deseja para gozar da sua presença. «O Espírito e a Esposa dizem: “Vem”. E cada um dos fiéis repete: “Vem, Senhor, Jesus!”» (Ap 22, 17-20).

*«Com esta boa esperança  
que de cima lhes vinha,  
o tédio de seus trabalhos  
mais leve se lhes fazia;  
mas a esperança larga  
e o desejo que crescia  
de gozar com seu Esposo  
contínuo os afligia;  
pelo qual com orações,  
com suspiros e agonia,  
com lágrimas e gemidos  
lhe rogavam noite e dia  
que já se determinasse  
a dar-lhes sua companhia...».*<sup>45</sup>

A «longa esperança» dos justos – «Dias virão, em que cumprirei a promessa que fiz à casa de Israel e à casa de Judá: Naqueles dias, naquele

---

<sup>45</sup> Rm 5, 167-202.



tempo, farei germinar para David um rebento de justiça» (Jr 33, 14) – culmina com o velho Simeão, que «esperava a consolação de Israel» (Lc 2, 25-35), e com a profetisa Ana, que «falava do Menino a todos os que esperavam a libertação de Jerusalém» (Lc 2, 36-38). Simeão é a figura da esperança «pura e inteira» em Deus (3 S 7, 1; 12, 2), de quem levantou os olhos para Deus (2 N 21, 7-8). Simeão é o protótipo da espera amorosa da Igreja esposa do A. T.: «Meus olhos viram a salvação, que oferecestes a todos os povos: Luz para se revelar às nações e glória de Israel, vosso povo» (Lc 2, 30-32).

Israel recebeu a promessa divina da salvação e transmitiu-a de geração em geração. Existiu uma continuidade orante, uma esperança firme, ao longo da história de Israel: «Nestes e noutros rogos havia passado grande tempo». Mas na aurora da plenitude dos tempos, cresceu a esperança e o amor fez intensificar a oração: «Nos últimos anos o fervor muito crescia». «Muitos profetas e reis quiseram ver o que vedes e não viram, ouvir o que ouvis e não o ouviram» (Lc 10, 24). De facto, ver o Salvador, ouvir as suas palavras de vida eterna e ser por Ele redimidos, foram os anseios do povo de Israel ao longo dos séculos que precederam o nascimento de Cristo. «Esperança de Deus tanto alcança quanto espera». Em Jesus, realizam-se todas as promessas de Deus e todas as esperanças do povo de Israel e de toda a humanidade. A esperança de Maria e de José é cumprida no Natal do Salvador: «Anuncio-vos uma grande alegria, que o será para todo o povo: Hoje, na cidade de David, nasceu-vos um Salvador, que é o Messias, Senhor» (Lc 2, 10-11).

(Continua no próximo número)

# PERFEIÇÃO E MODELO:

- Santidade e tipologia espiritual  
a propósito de Edith Stein e Faustina Kowalska\*

DR. CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

“A saint is a person so grasped by a religious vision that it becomes central to his or her life in a way that radically changes the person and leads others to glimpse the value of that vision.”

(CUNNINGHAM, *Meaning of Saints*, p. 65)

## 1. Introdução: Homem e caminho de santidade

“Todos nós arrastamos um fantasma, aquele *duplo* de que fala o livro fúnebre dos Egípcios, esse enviado da morte à nossa vida, para a lançar no desânimo, no medo e na inquietação. Esse fantasma é negativo nos santos à São Gonçalo ou que não são poetas, nem filósofos; mas pode ser afirmativo nos inspirados e iluminados, que

---

\* Conferência na *XIX Semana de Espiritualidade: «A Santidade»*, org<sup>a</sup>. pelos Padres Carmelitas Descalços, no “Centro de Espiritualidade”, em Avesadas (Marco de Canaveses), 26-31, Agosto, 2002, sugerida sob o tema: “Santidade e martírio em Edith Stein”, desenvolvida sob a presente epígrafe: “Perfeição e modelo: Santidade e tipologia espiritual em Santa Edith Stein e Faustina Kowalska”, por Carlos H. do C. Silva, do Depart. de Filosofia da Fac. de C. Humanas da Univ. Catól. Portug. - Lisboa. Deve justificar-se que a maior parte da *extensa anotação* tem como objectivo abrir o âmbito desta reflexão com indicativos que, sem prejuízo do corpo deste escrito, o *disseminem*, lembrados ainda de certo sugestivo da lição de Jacques DERRIDA, “La dissémination”, in: Id., *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, pp. 390 e segs. sobre a ‘proliferação viva’ e ‘seminal’ do discurso em texto...

se revigoram nos seus próprios conflitos morais, como um S. Paulo ou Santo Agostinho. Então, o nosso fantasma nos domina e anda, na terra, em nosso nome, mete-se em nossos gestos e atitudes (...).”

(Teixeira de PASCOAES, *Santo Agostinho (Comentários)*, Porto, 1945<sup>1</sup>; Lisboa, Assírio & Alvim, 1995, p. 163)

A expressão da santidade pode manifestar-se no *sagrado* e até como *poder* (1.1), porém revela-se numa fonte que assim transcende tais efeitos beatíficos e constitui o exclusivo *Santo em si mesmo* (1.2); por outro lado, esta mesma consciência transforma o *timor Dei* na oblação *consagrada* que constitui *os santos a partir de tal acção de santificação* (1.3). Enfim, este amoroso diálogo – *scientia sanctorum* como *scientia charitatis* – entre Deus Santo e os Santos na luz da Sua Glória, manifestam *a exemplaridade modelar da santidade como caminho espiritual* (1.4) ou efectiva via de realização ainda de consequência religiosa e eclesial.

São estes os diversos aspectos que de seguida irão ser motivo desta *reflexão introdutória*.

### 1. 1. - Sacralidade, poder e santidade

Desde quando se manifesta o processo de identidade própria do “humano” em relação a uma vida indistinta ou vaga e diversa? E como se recortou a *individuação do humano* em relação à natureza envolvente fazendo-lhe também sentir através do “outro de si”, a sua possível sombra de realidade?<sup>1</sup>

E, quando ocorreu, terá surgido como o resultado de *entrecruzamento de várias possibilidades identificativas*, comparadas no meio e da relevância do colectivo, ou como determinada especificidade e síntese adentro em tais possibilidades? E, poder-se-ia até perguntar, até que ponto no simbolismo bíblico do mito adâmico e de origens não se tipifica esse passo como o ‘comer da árvore do conhecimento’,<sup>2</sup> resumindo o que para a Antropologia cultural será o

<sup>1</sup> É o que ecoa também da reflexão de Lucien LÉVY-BRUHL, *L'âme primitive*, Paris, Alcan, 19271; P.U.F., 1963, reed. 1996, pp. 127 e segs.: “Éléments et limites de l'individualité”; *vide infra* ns. 29, 36, 37...

<sup>2</sup> Cf. Gn 2, 9; 3, 1... *Vide* Armindo VAZ, O.C.D., *A Visão das Origens em Génesis 2, 4b - 3,*

longo processo de *hominização*<sup>3</sup> e, adentro dele, o surgimento de uma *civilização mental*, sobretudo mais tarde, e já em período muito mais recente, do dito “período axial” (1000 a 500 a.C.)<sup>4</sup> em que irrompe a *consciência individual*, o drama específico da vida de *cada homem* no seu destino possível?

Realmente, fará parte da ancestral experiência do humano, muito antes da sua individuação mental e possibilidade de tal consciência autónoma, um pressentimento de *outras virtualidades do seu viver*, ainda que *grupal* e muito próximo da *natureza envolvente*. Donde o sentido de maleável desenvolvimento em mutação com esse mais natural, ou proporcionando, por *mimetismos* e adaptações, uma capacidade integrativa, uma *vivência holística*.<sup>5</sup>

No xamanismo, ainda fortemente gregário, estabelece-se já *cosmomorficamente* uma organização dessas possibilidades, tendo em conta os pontos cardeais, uma estrutura quaternária e básica da realidade...<sup>6</sup>

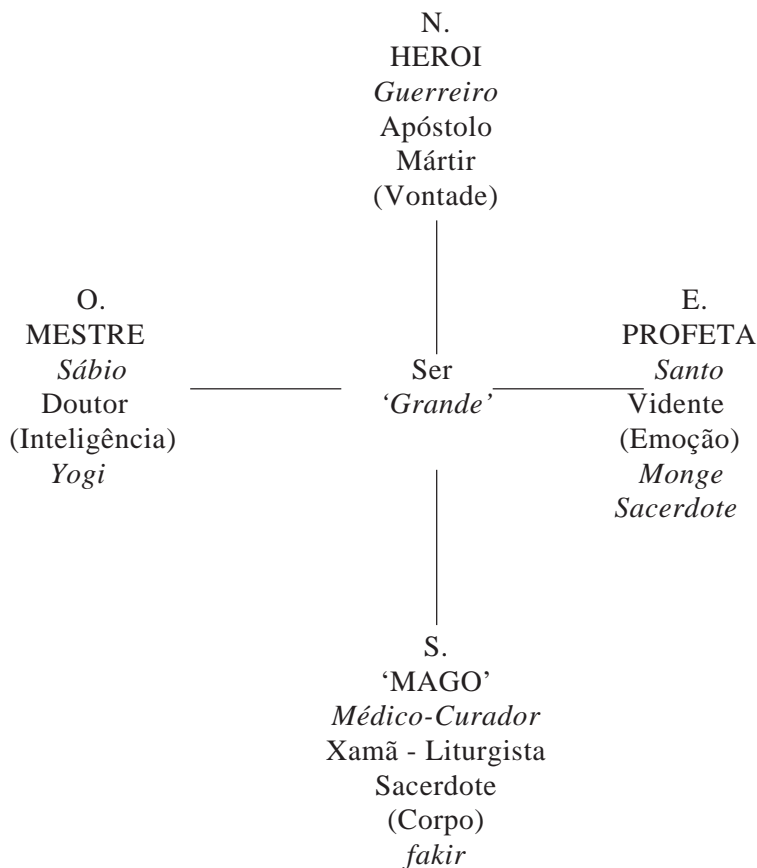
24 - *Coerência temática e Unidade literária*, Lisboa, ed. Carmelo/ ed. Didaskalia, 1996, pp. 225 e segs.: «O “abrir-se-lhe dos olhos” e a civilização humana»; e ainda Alain LAMEYRE, *Les philosophes de l'âge de pierre, ou la vérité de la Genèse*, Paris, P.U.F., 1992, pp. 57 e segs. a lembrar ainda a tese especulativa sobre a origem do *sacrifício* no nosso José Teixeira REGO, *Nova Teoria do Sacrifício*, ed. por Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1989, não tanto na passagem do *cru* ao *cozido* (cf. Claude Lévi STRAUSS, *Le cru et le cuit* in: *Mythologiques*, vol. I, Paris, Plon, 1964), mas do regime vegetariano, ou frugífero, ao carnívoro. Pecado da “carne” e do carácter ‘auto-fágico’ da ulterior civilização ?...

<sup>3</sup> Cf. James FRAZER, *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*, N.Y., MacMillan, 1963; M. ÉLIADE, «Das Heilige und das Profane», in: E. GRASSI, (ed.), *Rowohlt Deutsche Enzyklopädie*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuchverlag, 1957 e várs. trads. Vide com especial interesse a recente reflexão de Bernard DEFORGE, *Le commencement est un dieu, Un itinéraire mythologique*, Paris, Belles Lettres, 1990.

<sup>4</sup> Mais propriamente entre 800 e 200 a.C.: cf. Karl JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich, 1949, pp. 20 e segs.

<sup>5</sup> Cf. Mircea ÉLIADE, *op. cit.*; Rudolf OTTO, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationale*, Gotha, Klotz, 1929 e reed., ainda a recordar a hermenêutica filosófica de Karl JASPERS sobre o “Englobante” adentro nesta *forma simbólica* (E. CASSIRER, *die Philosophie der symbolischen Formen...*) integrativa: cf. *Philosophie*, Berlin, 1932, t. III: *Metaphysik*. Mais recentemente e na perspectiva da *sociobiologia* salienta-se a *conduta religiosa* como adaptativa e de “*fitness*” perante o *Todo envolvente*: cf. Walter BURKERT, *Creation of the Sacred - Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge (Mass.)/ London, Harvard Univ. Pr., 19983, e, sobretudo, o pioneiro da *Sociobiologia*: Edward O. WILSON, *On Human Nature*, Cambridge (Mass.)/ London, Harvard Univ. Pr., 1978, 199810, pp. 169 e segs.: «Religion».

<sup>6</sup> Cf. Angeles ARRIEN, *The Four-fold Way, Walking the Paths of the Warrior, Teacher, Healer and Visionary*, S.Francisco, Harper, 1992; também Edward O. WILSON, *Consilience*, N.Y., Alfred A. Knopf, 1998; trad. port.: *A Unidade do Conhecimento - Consiliência*, Rio de Janeiro, Campus, 1999, pp. 91 e segs. e pp. 229 e segs.



(Quadro estrutural das funções antropológicas típicas, que se especificam a partir das ditas sociedades primitivas, na sua correspondência com *dimensões hierológicas* e a dominância de certa faculdade ou parte integrante do humano. )

É claro que esta *quadratura* das possibilidades do humano, muito anteriores à sua explícita consciência cultural (já no aludido “período eixo”), correspondem a *formas diferenciadas*, não apenas de “partes” ou *ingredientes básicos da complexidade do humano* e si mesmo e nas suas faculdades (corpo, alma, mente, espírito...; ou: sensibilidade, emocionalidade, intelectualidade e vontade...; ou, como no simbolismo da Esfinge: o touro, o leão, a águia e o rosto humano...),<sup>7</sup> mas também

<sup>7</sup> Entre outros cf. Pierre WEIL, *Esfinge: Estrutura e Mistério do Homem*, Petrópolis, Vozes, 1973; vide também: René SCHAERER, *Le héros, le sage et l'événement dans l'humanisme grec*, Paris, Aubier, 1964; cf. art. “Sainteté” in: *Encycl. univers.* e vide n. anterior.

de níveis de “função”, quer do ponto de vista da ulterior *consciência individual*, quer na organização primordial da *hierarquia social*.<sup>8</sup>

Assim, o trabalho do ‘corpo’, mais servil ou ligado com os poderes da força, da sexualidade, da alimentação, da respiração... representa um plano *mágico* ou de predominante exercício desta função social notória no *xamã*,<sup>9</sup> no *faqr* (o “pobre” ou *asceta* da tradição islâmica...) ou no desenvolvimento ascético básico; depois, o labor ‘emocional’ inspira sobretudo o visionarismo, a *via dos sonhos*<sup>10</sup> e de uma compreensão afectiva do real, na função dominante do *vidente*, também *monge* ou *sacerdote (pastor)* como veiculador desse “sentimento”;<sup>11</sup> a seguir, a ocupação essencialmente *mental* inspira o surgimento de uma *mestria* que se tipifica sobretudo no *sophós*,<sup>12</sup> também na teorese do *yogui*; enfim, a actividade volitiva, desde a vontade de agir do *herói* até às *formas sinérgicas* de todas as outras dimensões, correspondendo ainda à *realeza* ou à *via política* no sentido *sacral*, faz culminar todo este edifício humano-social de realização espiritual possível.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Poder-se-ia afirmar que foi até a *função que faz o órgão*, de tal modo que a compreensão do humano se encete pela observação do que lhe foi necessário, ao que teve de atender, fazendo uso, pragmaticamente, de tudo o que foi sendo condição do seu mesmo desenvolvimento... Cf. Steven MITHEN, *The Prehistory of the Mind, A search for the origins of art, religion and science*, London, Thames & Hudson, 1996, pp. 151 e segs.

<sup>9</sup> Sobre esta “função” do *médico-feiticeiro, curador*...cf. M. ÉLIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 19511, rev. 19682, reed. 1983, pp. 21 e segs.; Cf. Joan HALIFAX, *Shamanic Voices, A Survey of Visionary Narratives*, Harmondsworth, Arkana/ Penguin, 1991; ainda Jenny BLAIN, *Nine Worlds of Seid-Magic - Ecstasy and neo-shamanism in North European paganism*, London/ N.Y., Routledge, 2002, pp. 1 e segs.: “Introducing shamanism...”. Vide *infra* n. 34.

<sup>10</sup> Cf. Carlos CASTAÑEDA, *The Art of Dreaming*, London, Aquarian Pr., 1993; vide n. anterior. Ter também presente o clássico estudo de William JAMES, *The Varieties of Religious Experience - A Study in Human Nature*, London, MacMillan, 19694.

<sup>11</sup> É talvez a mais *originária* experiência do *religioso* como “ligação” *sentimental*, assim o exprimiram os Românticos (Scheiermacher...). Sem dúvida uma perspectiva truncada das dimensões activas, intelectivas e volitivas que também estarão presentes na *instituição* das Grandes Religiões: os actos, ou melhor, as “obras”, a *intelligentia fidei*, dogmática ou não, e a objectividade da Vontade ou do Espírito de Deus... Cf., entre outros, Alfredo FIERRO, “Psicologia de la Religión”, in: Manuel FRAIJÓ, (ed.), *Filosofía de la religión, Estudios y Textos*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 117 e segs. e nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Das categorias e da essência do *Religioso* – Subsídio reflexivo para a delimitação nocional do tema”, in: *Itinerarium*, XLV, n° 165, Set.-Dez. (1999).

<sup>12</sup> São os ‘Mestres de Sabedoria’... cf. M. DÉTIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967, pp. 97 e segs.; também Id. e Jean-Pierre VERNANT, *Les ruses de l'intelligence - La mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, pp. 169 e segs. e vide *infra* ns. 80, 85...

<sup>13</sup> Ainda na função sintética de *Melquisedek* (cf. Jean TOURNIAC, *Melkisedeq ou la tradition primordiale*, Paris, Albin Michel, 1983, pp. 39 e segs.), ou *Realeza sacerdotal*... cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Monarquia espiritual”, Confer. no

Resta acrescentar que à *Arte* (e técnicas) da *poiética* do “corpo” e da “sensibilidade” se acrescenta a *Religião* (e moral) da *práxis* anímica e da “emocionalidade”, ainda a *Ciência* (também Filosofia, ou melhor, Sapiência) e seu saber da *teorese* mental, culminando esse edifício da *Cultura* nas formas da Autoridade (ou da Filosofia política, na acepção do dinamismo do Espírito e seu Voluntarismo) ou da “espiritualidade” e mística (já que tal Vontade- Amor é assim divinamente inspirada). *Arte, Religião, Filosofia ou Ciência e Cultura espiritual* - representando para a modernidade civilizacional esta tradução da antiga ‘quadratura’ esfíngica das possibilidades do humano desenvolvimento.<sup>14</sup>

Neste equacionamento compreende-se que a *via da santidade*, como chamamento típico da religiosidade, muito ligado com formas emotivas e de sentimento, corresponde apenas a uma faceta da complexidade do humano que, a absolutizar-se, poderia conduzir, como no caso dos outros aspectos essenciais do humano, a um desenvolvimento desequilibrado. Tal como o asceta, o atleta... poderia ser insensível, menos inteligente, etc.;<sup>15</sup> o sábio, orgulhoso, menos afectivo e sensível e abúlico...;<sup>16</sup> o homem de acção, menos afectivo ou até inteligente... – assim também o destino à santidade, em exclusivo, poderia levar à figura do *santo enfermeiro*,<sup>17</sup> *estúpido*, ou *passivo*, no que, aliás – há

---

GEPOLIS, U.C.P..(18.04.1996) (a publicar).

<sup>14</sup> Cf. outras referências e interpretação dos **fundamentos civilizacionais** desta “síntese” da *Cultura* na nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Dimensões essenciais da Cultura – Um seu estudo diferencial e categorial – (Elementos para uma Filosofia da Cultura)”, in: *Didaskalia*, XXIX, (1999), pp. 189-226.

<sup>15</sup> É conhecido o *encómio* de Píndaro aos antigos atletas, como se *heróis*, quando já se estava em presença, tantas vezes, da “força bruta”... Cf. Jacqueline DUCHEMIN, *Pindare poète et prophète*, Paris, Belles Lettres, 1955, pp. 154 e segs.: «Les héros et les mythes»; também pp. 269, 283 *et passim*; vide também: Jaume PÒRTULAS, “La condition héroïque et le statut religieux de la louange”, in: Várs. Auts., *Pindare* («Entretiens sur l’Antiquité Classique» t. XXXI, Vandoeuvres/ Genève, 21-26 août 1984) Genève, Fondation Hardt, 1985, pp. 207-235.

<sup>16</sup> Crítica habitual do Cristianismo a este **ideal de sábio** auto-suficiente, estoíco, não humilde mas voluntarioso... Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Le sage et le saint*, Paris, Plon, 1974, pp. 29 e segs. , sobretudo a relembrar desde S. Paulo o contraste entre a pregação de um ‘Cristo crucificado’, nem a sabedoria de Atenas, nem os sinais de Israel... vide *1Cor 1*, 20-25... Cf. Charles MOELLER, *Sagesse grecque et paradoxe chrétien, témoignages littéraires*, Paris, Casterman, 1948, em contraponto com Simone WEIL, *La source grecque*, Paris, Gallimard, 1952 e ainda Id., *Les Intuitions pré-chrétiennes*, Paris, Colombe, 1951.

<sup>17</sup> Seria de ter muito em conta esta ligação entre *via de santidade e condição doentia*, ‘*morbose*’... - o que seria, aliás, uma verdadeira ‘contradição nos termos’ (já que *healthy e holy, Heil e Helig*... dizem etimologicamente o mesmo: ser ‘santo’ é ser ‘são’, ‘ter saúde!’ - entre outros, vide Willard G. OXTOBY, art. “Holy (the Sacred)”, in: *Diction. of the Hist. of Ideas*, (N.Y., 1973), vol. 2, pp. 511-514; Odon VALLET, *L’Esprit des savoirs* (t. V de «Une autre histoire

que reconhecê-lo – terá sido reflexo da hagiografia histórica em termos de *moral de fraqueza e de encratismo*, de *fideísmo e obscurantismo*, ou de *submissão em rebanho despersonalizante* (como bem foi criticado por F. Nietzsche...).<sup>18</sup>

Ora, independentemente daquela pré-história do humano ou desse seu destino ‘cosmomórfico’,<sup>19</sup> até *mutacional* e transcendente, que aqui não se poderá desenvolver, importa sublinhar aquela *impressão integrativa no e do Todo*. Trata-se daquele “sentimento” do holístico, que se diz pelo Sagrado envolvente, seja como o *Mana* dos polinésios (o *orenda* dos Iroqueses ou o *wakan* dos Sioux, etc.)<sup>20</sup> seja no que como *numen* se disse desde a cultura clássica e se encontra atestado na etimologia do próprio “sagrado” na sua designação de fonte germânica *Heilige*, ainda no inglês *holy*, a repercutir o grego *hólos*, “todo”, “total”.<sup>21</sup> Não é o *santo* por seccionado de, separado, colocado em lugar aparte, mas em inteireza, integração de ser.<sup>22</sup>

---

des religions»), Paris, Gallimard, 2000, pp. 37 e segs.: «Santé et sainteté»). Cf. Manuel LARANJEIRA, *A doença da Santidade*, Lisboa, Labirinto, s.d. [1986], pp. 11 e segs.; vide Odile ARNOLD, *Le corps et l'âme, La vie des religieuses au XIXe siècle*, Paris, Seuil, 1984, pp. 247 e segs.; pp. 266 e 288 e segs.: «C'est si beau de mourir jeune...»; J. MAÎTRE, *Mystique et féminité, Mystique et féminité - Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Cerf, 1997, pp. 59 e segs. Vide *infra* n. 33.

<sup>18</sup> Cf. F. NIETZSCHE, por exemplo em *Zur Genealogie der Moral*, III, 15: “Der asketische Priester muss uns als der vorherbestimmte Heiland, Hirt und Anwalt der kranken Heerde gelten: damit erst verstehen wir seine ungeheure historische Mission. Die Herrschaft über Leidende ist sein Reich, auf sie weist ihn sein Instinkt an, in ihr hat er seine eigenste Kunst, seine Meisterschaft, seine Art von Glück. Er muss selber krank sein, er muss den Kranken und Schlechtweggekommenen von Grund aus verwand sein, um sie zu verstehen, - um sich mit ihnen zu verstehen; (...).” (in: G. Colli e M. Montinari, (eds.), *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, t. V, p. 372).

<sup>19</sup> A expressão, bem significativa, é de Maurice LEENHARDT, *Do Kamo, La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 67-68: “Quand l'homme vit dans l'enveloppement de la nature, et ne s'est pas encore dégagé d'elle (...) il n'a pas de vue anthropomorphique, mais il reste soumis au contraire aux effets d'une vue sans différenciation (...), on pourrait dire une vue cosmomorphique.” (sublinhámos).

<sup>20</sup> Cf. Georges GUSDORF, *Mythe et métaphysique, Introduction à la philosophie*, Paris, Flammarion, 1953, pp. 35 e segs.: «**Mana**»; G. Van der LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion*, trad. do alem., Paris, Payot, 1970, pp. 10 e segs. et *passim*. Embora, segundo Michel MESLIN, *L'expérience humaine du divin, Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, Cerf, 1988, p. 71 se recomende prudência na identificação daquelas noções polinésias, índias... com o “sagrado” *tout court*: “De même n'existe-t-il pas une identité absolue entre sacré et d'autres notions comme *wakan* ou *orenda*. Celles-ci, comme *mana*, ne tiennent leur signification religieuse que par rapport à une divinité qui en est l'origine.”

<sup>21</sup> Cf. G. Van der LEEUW, *op. cit.*, pp. 39 e segs.; Julien RIES, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris, Aubier, 1985, pp. 35 e segs. e vide outras referências sobre o sentido do *sagrado*, em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A hodierna sacralização da cultura e o sentido indómito da experiência espiritual”, in: Várs. Auts., *O Sagrado e as culturas*, (Colóquio ACARTE, 18-22 de Abril 1989), Lisboa, F. C. Gulbenkian, 1992, pp.155-191.



Isto até num contraste que se deve antecipar em relação ao *santo* na transcendência das categorias hebraicas que, como se verá, retoma certo contraste atestado nas etimologias de *hólos* e *sanctus*, também na diferença entre “santo” e “sagrado” (cf. É. Lévinas), etc.<sup>23</sup> apontando para uma primitiva reflexão sobre a identidade como separada ou não, e o seu carácter puro ou *tabu*...<sup>24</sup>

Porém, é naquela totalidade *holística*, nessa *ordo*, (também gr. *kósmos*, sânscr. *rta*, chin. *tao*, hebr. *torah*... sempre na acepção de “caminho”, “rotina”, “ordem”...),<sup>25</sup> que se capta um *poder*, manifesto na força das *hierofanias* ou em outros aspectos do lugar, da duração, dos ritos, das festas e circunstâncias paradigmáticas do nascimento, vida, casamento e reprodução, morte...<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Cf. Émile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2 - *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit, 1969, pp. 187 e segs.: «*sacer: sanctus*», vide p. 190: “On dirait que le *sanctum*, c’est ce qui se trouve à la périphérie du *sacrum*, qui sert à l’isoler de tout contact.”

<sup>23</sup> Cf. É. BENVENISTE, *ibid.*, pp. 191 e segs. onde se distingue *hierós* na acepção de “vivo”, “sagrado” ou «santo» no sentido de pleno” em contraponto ao sentido de *sacer, sanctus* dos latinos (em oposição a *profanus*) e, por conseguinte, na acepção de “apartado”...- embora outra área vocabular: *hágios, hágnós*... remeta eventualmente a uma raiz \**sag- sak-* comum e também a uma acepção de “temor reverencial”, de *sacrifício*... como no sânscrito *yaj-*, ou no lat. *sacer*, como já se referiu. Ainda de considerar o gr. *hósios*, mais especificamente com o significado de “sagrado” em complemento ao ser santo, naquela acepção “holística” (*hierós* é para os deuses; para os homens, fica o “sagrado”: *hósios*...) e vide *infra* ns. 53 e 73. Para a tradição hebraica cf. Jacques GUILLET, art. “Sainteté de Dieu”, in: *Diction. de Spirit.*, t. 13, cols. 184-192; Émmanuel LÉVINAS, *Du sacré au Saint, cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1977, e cf. *infra* n. 53.

<sup>24</sup> Terá a ver com o *puro* e o *impuro*... Sobre os antecedentes cf. S. FREUD, *Totem und Tabu*, (Wien, 1924), entre outros estudos: Mary DOUGLAS, *Purity and Danger, An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London/ N.Y., Routledge, 1988, pp. 42 e segs.; vide também *infra* n. 233. Ainda em S. Paulo ecoa este sentido de *santidade* por oposição à *impureza* (sobretudo ‘carnal’, sexual...): ‘*Toúto gár estin thélema tou theou, ho hagiastós hymón, apékhesthai hymás apò tês porneías, eidénaí hékaston hymón tò heautoù skeûos ktásthai en hagiastói kai timêi, ...ou gár ekálesen hemás ho theos epi akatharstai all’en hagiastói.*’ (1Tess 4, 3-4 e 7; Trad.: “Esta é a vontade de Deus: A vossa santificação; que eviteis a impureza (lit. prostituição); que cada um de vós saiba possuir o seu corpo em santidade e honra (...). Deus não nos chamou para a *impureza*, mas para a *santidade*.” (sublinhamos)). Contexto que há-de permanecer no *Talmud: Abodah Zarah*, 20b: “A pureza é uma das etapas no caminho de santidade.”

<sup>25</sup> São *estruturas originárias* como lembra Mircea ÉLIADE, *Le mythe de l’éternel retour - Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949, p. 58: “...la justice humaine, par exemple, qui est fondée sur l’idée de «loi», ait un modèle céleste et transcendant dans les normes cosmiques (*tao, artha, rta, tzedek, themis*, etc.)...” Cf. também Geo WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, trad. do sueco, Berlin, Walter de Gruyter, 1969, pp. 22 e segs.; e, Richard Broxton ONIANS, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World Time, and Fate*, Cambridge, Camb. Univ. Pr., 1951 e reed., pp. 247 e segs.

<sup>26</sup> Cf. Joseph CAMPBELL, *The Masks of God: Creative Mythology*, London, Souvenir Pr., 1968, pp. 3 e segs.: “Creative Symbolization”; ainda Arnold Van GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, Émile Nourry, 19091, reed. N.Y./ Paris/ La Haye, Johnson Reprints/ S.R. Publishers / Mouton..., 1969, pp. 148 e segs.

*Poder* estranhíssimo que tanto se “personifica” e ganha limites objectivos, como logo se desvanece nesse mesmo Todo sem rosto;<sup>27</sup> poder ainda que se pressente como respiro, alento vital, justamente *de tudo o que tem movimento e vida* e vibração; poder ainda que se almeja colher, guardar, intensificar, transmutar, como *possibilidade* e esboço de *liberdade* de uma *diferente* afirmação.

## 1. 2 - Reconhecimento próprio e esforço de perfeição

Contrastando com o estático aparente do mundo sem vida, ou da cristalização imóvel mineral, o mundo do *vivo* pulsa dessa *energia de ser*,<sup>28</sup> desse *conatus*, como mais tarde se dirá na filosofia racional,<sup>29</sup>

<sup>27</sup> O que poeticamente o nosso Teixeira de PASCOAES, (em *Santo Agostinho (Comentários)*, (19451), Lisboa, Assfrio & Alvim, 1995, p. 162), parece intuir ao referir essa *matéria densa do poder do santo*, mesmo ironizado na popular *iconografia* de imagens de madeira: “... A santidade reside na madeira, é de carácter vegetal. Não é a árvore o ser mais inocente da Criação?” Aldous HUXLEY, bem mais inspirado pela oriental sabedoria chega a considerar esta peculiaridade da autêntica *hagiografia* (até evangélica) que evacua o “eu” ou a subjectividade concreta num “não-eu”: “La biographie d’un saint ou d’un avatar n’est précieuse que pour autant qu’elle projette de la lumière sur les moyens par lesquels, dans les circonstances d’une vie humaine particulière, le «moi», fut expulsé pour faire place au «non-moi» divin.” (*La Philosophie éternelle*, trad. do inglês «The Perennial Philosophy», Paris, Plon, 1977, pp. 66-67) Cf. *infra* ns. 35, 36...

<sup>28</sup> Como se se dissesse que *só tem sentido falar-se de Deus no âmbito da Vida*, então como ‘Deus Vivo’, e não um Demiurgo Criador mas do não-vivo (o Cosmos galáxico, estelar... de forças físicas, se é que não se haja de dar hoje de novo crédito à *astrobiologia* (cf. René BERTHELOT, *La pensée de l’Asie et l’astrobiologie*, 19381, Paris, Payot, 1972) ! Esta a intuição primeira que parece impor-se nos primórdios da consciência religiosa atestada quer pela simbolização quase universal da realidade espiritual a partir do *sopro vital* (sânsr. *atma...*, gr. *pneûma* e *psykhé*, ou *spiritus* e *anima*, ainda hebr. *ruah* e *nephesh*, etc.; cf. G. B. ONIANS, *The Origins of European Thought*, ed. cit., pp. 93 e segs.), quer pelo sentido mesmo da *matéria viva*, tal nos antecedentes ancestrais do Jainismo, em torno da noção de *jiva* (no binómio primordial *jiva* “vivo” - *ajiva* “não-vivo”). Cf. Vilas Adinath SANGAVE, *Aspects of Jaina Religion*, New Delhi, Bharatiya Jnanpith Publ., 1990, pp. 37 e segs. Tal vitalismo presente na vida religiosa tipifica, em especial, certo simbolismo ainda frequente na mística cristã mesmo moderna (o jardim simbólico da alma - desde, por exemplo, o *képos* (cf. Margaret H. THOMSON, *Le jardin symbolique*, Paris, Belles Lettres, 1960), até à simbólica de St<sup>a</sup>. Teresa de Ávila, S. Francisco de Sales, mesmo de St<sup>a</sup>. Teresa do Menino Jesus... - , as metamorfoses a partir do insecto, o voo do espírito... flores e essências, ovos e transformações, quedas ou ascensões...). Cf. entre outros: Gaetano CHIAPINI, “Figure e simboli nel linguaggio mistico di Teresa de Avila - Le «Moradas del Castillo Interior»”, in: *Renovatio*, 1982-1985, partes I-VIII: 1<sup>a</sup> - XVII (1982) n<sup>o</sup> 1, pp. 69-95; 2<sup>a</sup> - XVII (1982) n<sup>o</sup>3, pp. 201-249; 3<sup>a</sup> - XVIII (1983), n<sup>o</sup> 3, pp. 398-433; 4<sup>a</sup> - XVIII (1983), n<sup>o</sup>. 4, pp. 563-585; 5<sup>a</sup> - XIX (1984), n<sup>o</sup> 1, pp. 67-105; 6<sup>a</sup> - XIX (1984), n<sup>o</sup> 3, pp. 229-270; 7<sup>a</sup> - XX (1985), n<sup>o</sup> 3, pp. 329-382; e 8<sup>a</sup> - XX (1985), n<sup>o</sup> 4, pp. 489-522.

<sup>29</sup> Cf. B. de ESPINOZA, *Eth*, III, prop. 6: “Unaquaque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.” (ed. C. Gebhart, *Spinoza Opera*, Heidelberg, C. Winter, 1822, reed. 1972, vol. II, p. 146) *Vide* nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “A Gnose espinoziana – Destino racionalista de uma tradição sábia”, in: *Didaskalia*, VII (1977), pp.259-308. De salientar,

essa possibilidade de mudança, ainda de crescimento ou de evolução, há-de constituir a base, ainda que *mítica, narrativa, memorial e repetitiva*, dum modelo de vida, de desenvolvimento do humano.<sup>30</sup> E, por muito que a osmose com os outros reinos da vida e do animal,<sup>31</sup> ou mesmo do “sobrenatural”,<sup>32</sup> esteja presente nessa ‘clarividência’ por ora mais confusa, a possibilidade de tal libertação, o *poder concentrado* para tal viável autonomia, vai constituir o *caminho ascético*, o *exercício técnico* de conquista desse poder, a sua caracterização já como *magia*.<sup>33</sup>

É para tal contexto “técnico” de aquisição e uso do *poder sagrado*, como capacidade mágica, que se compreenderá a especial vocação do *xamã*, do *curador* e sobretudo do *vidente* e do *taumaturgo* que medeiam

---

entretanto, que no pensamento espinoziano se antecipa a *comunhão intelectualiva* de todos quantos, entretanto, intuem o mesmo *amor Dei intellectualis*, como ‘circulação’ no próprio amor de Deus por Si mesmo... - o que poderia prefigurar em pleno a “comunhão dos santos”, ou como diz Alexandre MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988 reed., p. 594: “...L’amour de Dieu doit nous permettre de *communiquer avec autrui de l’intérieur*. (...) *Sur le plan de la durée, l’amor erga Deum* exclut toute jalousie et toute envie, donc toute opposition entre les hommes.” *Vide infra* ns. 36 e 37.

<sup>30</sup> Cf. entre outros, Georges GUSDORF, *Mythe et métaphysique, Introduction à la philosophie*, ed. cit., pp. 28 e segs.: «Les implications ontologiques de la répétition»; também sobre esta carga fortemente **memorial do próprio regime das Religiões**, cf. Philippe BORGEAUD, (ed.) *La mémoire des religions*, Génève, Labor et Fides, 1988; Michel MESLIN, *L’expérience humaine du divin, Fondements d’une anthropologie religieuse*, Paris, Cerf, 1988, pp. 321 e segs.: «La mémoire et le divin».

<sup>31</sup> **Totemismo**, também o **animismo**... Cf. Claude Lévi STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 144 e segs.: «Totem et caste». *Vide* também os estudos clássicos de Lucien LÉVY-BRUHL, *L’âme primitive*, Paris, P.U.F., 1963, reed. 1996, pp. 192 e segs.; cf. também: Id. *Carnets*, Paris, P.U.F., 19491, reed. 1998, pp. 109 e segs.: «*Pars pro toto*»...

<sup>32</sup> Assim entendível na acepção em que Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, reed., p. 5 e segs. a discute. *Vide* ainda Lucien LÉVY-BRUHL, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 19311, reed. Paris, P.U.F., 1963, pp. XV e segs.: «La catégorie affective du surnaturel».

<sup>33</sup> O paradigma do **magô**, independentemente desta sua designação iraniana e derivada da religião dos Persas (ou dos Magos), implica uma ligação tónica fundamental entre a vida, o corpo saudável, e as energias espirituais. Mago, como curador ou “médico”, que *medeia* justamente esse ser *são e salvo*, ou “saudável” e “santo”, isto é, completo, perfeito... (cf. *Heil, Heilige, healthy, holly...de hal* “são”, mas também inteiro, íntegro... gr. *hólos*, etc. *vide supra* n. 17, 23... e *infra* ns. 53, 73...). Essa primordial figura de *santidade* assim ligada com o poder taumatúrgico, curativo..., liga “higiene” e “pureza”, mas também certo uso energético específico que o *xamã* conhece praticamente. Tal conjugação energética dessa base muito concreta psico-fisiológica da “santidade” pode exemplificar-se no *yoga*, que diz justamente tal “re-ligação” essencial, mas também nas formas *sinérgicas* que conjugam esforços físicos, técnicas alimentares e de jejum, de respiração e de abstinência ou não sexual, etc. com formas meditativas e orantes, conducentes, como já no *visionário* do mito a um périplo por outras dimensões mais integrais do humano. Cf. Julien RIES, *Les chemins du sacré dans l’histoire*, ed. cit., pp. 15 e segs. *Vide* n. seguinte.

tal *numinoso* no mundo,<sup>34</sup> – lembrados do que disse H. Bergson a propósito do “mundo, como espantosa máquina de fazer deuses”.<sup>35</sup>

Que tal *evolução* não é automática ou geral, mas exige a própria *individuação* no esforço de aperfeiçoamento próprio (já que ninguém faz outrem “santo”, mas apenas sinergicamente *em relação ao outro se pode santificar*); todavia havendo de se questionar se a autonomia assim definida não é contraditória com o *individuum* sem mais, na sua

<sup>34</sup> **Xamã**...vide notas bibliográficas *supra* n. 9 e cf. M. ÉLIADÉ, art. “Shamanism”, in: M. ÉLIADÉ, (dir.), *The Encyclopedia of Religion*, (N.Y., MacMillan, 1995, in: 16 vols.), vol. 13, pp. 201 e segs.; *vide também*: Joan B. TOWNSEND, “Shamanism”, in: Stephen A. GLAZIER, *Anthropology of Religion*, Westport (Connecticut)/ London, Praeger Publ., 1997, pp. 429-469 (com actualizada Bibliografia). *Vide* n. anterior e sublinhe-se tal *vidência* mítica assim simbólica da fractura das duas consciências no desenvolvimento do homem: o sub-consciente, em que persiste a possibilidade de uma essencial verdade e santidade de ser; e o consciente, reactivo, personalístico e postigo em larga medida. Cf. Julian JAYNES, *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1976, trad. franc., Paris, P.U.F., 1994, pp. 237 e segs. (v. n. seguinte); J. Nigro SANSONESE, *The Body of Myth, Mythology, Shamanic trance, and the Sacred Geography of the Body*, Rochester, Inner Traditions, 1994, pp. 32 e segs. O *exercício ascético* tem a ver com a necessária concentração energética para reintegrar esta duplicidade psíquica, fazendo com que aí se possa acolher o *dom* livre do Espírito. *Unificação*, pois, *não mental e meramente moral* (do santo), mas *essencial realização de tal santidade* por reconhecimento da Essência mesma, *Fons vitae*...

<sup>35</sup> Cf. H. BERGSON, *Les deux Sources de la morale et de la religion*, (in: «Oeuvres», éd. du Centen., Paris, P.U.F., 19632, e p. 1243: “À elle [l’humanité] de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l’effort nécessaire pour que s’accomplisse sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l’univers, qui est *une machine à faire des dieux*.” (sublinhamos). A partir da perspectiva de Julian JAYNES, *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*, trad. franc., ed. cit., pp. 121 e segs.: «Le cerveau dédoublé», dir-se-ia que não é o mundo a extender-se no divino, mas a mente, sobretudo a **base neuro-fisiológica integrativa** a construir mundos... “En donnant le nom de structure au paradigme bicaméral général, je ne parle pas seulement d’une structure logique au sein de laquelle ces phénomènes peuvent être analysés, mais aussi d’une structure neurologique encore indéfinie, de relations des régions du cerveau, un peu comme le modèle de l’esprit bicaméral.” (p. 367) O que o autor chama “paradigma bicameral geral” implica ainda uma forma colectiva, expressa no *trance* (...“la diminution du «je» analogue, ou sa perte, donnant lieu à un rôle qui est accepté, toléré, ou bien encouragé par le groupe” *Ibid.*, p. 366) - ou seja, abre espaço para a *consciência holística* como tal. Cf. ainda Stanislav GROF, e Christina GROF, “Transpersonal Experiences and the Global Crisis” in: Roger WALSH e Frances VAUGHAN, (eds.), *Paths Beyond Ego, The Transpersonal Vision*, N.Y., Putnam’s Sons, 1993, pp. 250 seg.; Ken WILBER, *No Boundary, Eastern and Western Approaches to Personal Growth*, Boulder/ London, Shambhala, 1981, pp. 123 e segs.; também Id., *Sex, Ecology and Spirituality, The Spirit of Evolution*, Boston/ London, Shambhala Pr., 1995, e tenham-se presentes as linhas de investigação de John D. BARROW e Frank J. TIPPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford/ N.Y., Oxford Univ. Pr., 19861, 1996; e de Roger PENROSE, *The Emperor’s New Mind, Concerning Computers, Minds and the Laws of Physics*, London, Vintage, 1989. De facto, perante as dimensões da *complexidade* e da abertura ao *infinito*, tal como perante os “átomos” da humana experiência, resta perguntar que sentido - senão mediocre por *humano, demasiado humano*... - terão as explicações das Ciências Humanas, da Teologia e mesmo da Filosofia conceptual e livresca ? Qual a credibilidade da própria *retórica da santidade* (longe da sua experiência real) e da efectiva *mise-en-scène* de tal parenese sacra, destituída de qualquer cósmica eficácia ? Voltar-se-ia a H. BERGSON, *ibid.*, pp. 1140 e segs.: «Fonction fabulatrice et littéraire»...

*universalidade* própria, ou seja, se tal individuação não aponta para um não-consciente que absolve a destriça habitual entre “eu” e os “outros”...;<sup>36</sup> sendo caso para perguntar se a “comunhão dos santos” não estará a montante da santidade própria?<sup>37</sup>

De qualquer modo, vocação prometeica ou não, primeva tentação luciferina ou não, porém característica certa desta abertura do humano ao seu ser ‘manásico’ (do sânscrito < *manas*, “mente”...), mental, dotado desta própria possibilidade de se reflectir e auto-referenciar na consciência desse mais e menos, desse maior poder ou falta do mesmo.<sup>38</sup> É assim que, independentemente da *identificação de tal poder* ou na *sexualidade e força vital*, ou na *capacidade inventiva, artística e civilizacional*, etc., importa reconhecer nele o primeiro timbre desta convicção de que *o homem não é um ser acabado* (está *in fieri*... como *Homo viator*) mas que tem a possibilidade do seu desenvolvimento.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Qual sentido de ‘horizonte colectivo’ (como a propósito da própria espiritualidade releva Jacques MAÎTRE, “La mystique comme discours”, in: Id., *Mystique et féminité - Essai de psychanalyse sociohistorique*, ed. cit., pp. 463 e segs.), ou a antecipar a *intersubjectividade* como dimensão da intencionalidade, também *empática* da ‘comunhão espiritual’ cf. *infra* Edith STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle, 1917 e reed., vide n. 140; esta intencionalidade ética de *comparticipação simpática* já está presente em Max SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie* (1913), quando, para além da *Mitgefühl*, chama a atenção para a *Einfühlung*, como “fusão afectiva”.

<sup>37</sup> Sobre a *communio sanctorum* - “comunhão dos santos”, cf. Charles MOELLER, *Sagesse grecque et paradoxe chrétien*, Tournai/ Paris, Castermann, 1948, pp. 146 e segs.: «La communion des saints»; G. van der LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, ed. cit., pp. 270 e segs. Será ainda de ter presente a célebre destriça entre *Gesellschaft* (*societas*) e *Gemeinschaft* (*communitas*), estabelecida pelo sociólogo Ferdinand TÖNNIES, (*Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Leipzig, 1887, reed. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979; vide também no teólogo: Ernst TROELTSCH, (*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1911, reed. in: *Gesammelte Schriften*, vol. I, Aalen, 1977), - para nunca se confundir o âmbito social, colectivo da *comunicação* (vide Jürgen HABERMAS, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp V., 1981) com a descoberta *interior* dessa comunidade, onde justamente se faz *comunhão* (cf. ainda Thomas MERTON, “Symbolism: Communication or Communion?”, in: Id., *Love and Living*, London, Sheldon Pr., 1979, pp. 54-79) Cf. ainda Michel MESLIN, *L’expérience humaine du divin*, ed. cit., pp. 188 e segs.

<sup>38</sup> Ainda o que Teixeira de PASCOAES sugestivamente dirá: “A sombra dum Santo é inexistente. E, se existe, é como demónio tentador.” E ainda: “O homem é um *sim* negativo e um *não* afirmativo, um santo... diabólico.” (in *Santo Agostinho*, ed. cit., pp. 162 e 170). Noutra acepção o *poder do santo* concretiza-se, condensa-se “materialmente” - não só de acordo com o regime de *descida desse poder celeste*, mas desta “encarnação” até ao cadáver, às relíquias que “automaticamente” persistem como *talismãs* de tal poder... O que leva os estudiosos a sempre associarem o *culto dos santos ao das relíquias*: cf. M. ÉLIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3. - *De Mahomet à l’âge des Réformes*, Paris, Payot, 1983, p. 62 (sobre a *inventio* das relíquias...).

<sup>39</sup> A questão do *fogo de Prometeu*: Desde PLATÃO, *Prot.* 320c e segs., que várias poderão ser as hermenêuticas. Cf. Jacqueline DUCHEMIN, *Prométhée, Histoire du Mythe, de ses Origini-*

Princípio do que ulteriormente se dirá no decurso da civilização pela estratégia memorial de um começo de *saber* ou ainda do que virá constituir a base longeva da noção de *educação*,<sup>40</sup> como tal desenvolvimento em ordem à plenitude possível. Processo que elaborará já menos a *técnica* do poder, e do seu directo exercício, do que a memória e a *representação exemplar*, mítica, narrativa ou até legal, do mesmo.<sup>41</sup> No entanto, mitologia de heróis, ou de magos e profetas, que serve de modelo já para a civilização especular, para a lógica do seu simbolismo, para as estratégias da sua ulterior *paidéia*.<sup>42</sup>

E é aí, nessa escola de virtudes, nesse mimar o *herói* real ou fantástico que se almeja o aperfeiçoamento possível do humano o seu *holístico*, a sua *santidade* assim entendida.<sup>43</sup> *Santo* seria, nesta acepção, o

---

*nes orientales à se Incarnations modernes*, Paris, Belles Lettres, 1974, pp. 27 e segs., também, 47 e segs. e 181 e segs. Na perspectiva do desenvolvimento *existencial* do *pro-jecto humano* (cf. Gabriel MARCEL, *Homo Viator, Prolégomènes à une Métaphysique de l'espérance*, Paris, Aubier, 1944), mas contraste-se com a meditação de Thomas MERTON, em *The New Man*, Wellwood, Burns & Oates, 1991, pp. 15 e segs.: «Promethean Theology», quando adverte contra a tentação prometeica da *teologia* e dessa análoga compreensão da vida espiritual: "...It is very common to find, even under the formulas of impeccable orthodoxy, a raffishly Promethean spirituality which is avid not so much for God as for "spiritual perfection". (...) Instead of being the fulfilment of a Christian finding himself in God through the charity and selflessness of Jesus Christ, it becomes the rebellion of a Promethean soul who is trying to raid heaven and steal the divine fire for its own glorification."

<sup>40</sup> Aqui na acepção mais ampla como *Bildung*. Vide ainda W. JAEGER, *Paidéia*, ed. cit., pp. 206 e segs.; vide Gaston MIALARET e Jean VIAL, (dir.), *Histoire mondiale de l'éducation*, 1. *Des origines à 1515*, Paris, P.U.F., 1981, ainda pp. 218 e segs.

<sup>41</sup> Uma coisa é *viver-se*, outra *identificar-se* essa e com essa mesma *vivência*... Essa consciência está presente nas observações de Thomas MERTON, *Seeds of Contemplation*, Westport, Greenwood Pr., 1979, pp. 165 e segs.: «**Renunciation**»; sobretudo pp. 169-170: "The big problem on which all sanctity depends is renunciation, detachment, self-denial. But self-denial does not end when we have given up all our deliberate faults and imperfections. [A comparar, em S. João da Cruz, com a insuficiência da *purificação activa*, ou o despojamento ainda exterior e *não a noite passiva* da *purgatio, mortificatio* de si mesmo...] But the crucial problem of perfection and interior purity is in the renunciation and uprooting of all our *unconscious* attachments to created things and to our own will and desires." E este monje trapista adverte ainda com certas "identificações virtuosas": "When a man is virtuous enough to be able to delude himself that he is almost perfect, he may enter into a dangerous condition of blindness in which all his violent efforts finally to grasp perfection strengthen his hidden imperfections and confirm him in his attachment to his own judgment and his own will." (*ibid.*, p. 171) Cf., também P. Teilhard de CHARDIN, *Le milieu divin, Essai de vie intérieure*, (in: «Oeuvres de P. T. de Ch.», t. 4) Paris, Seuil, 1957, pp. 181 e segs. e *vide infra* n. 90.

<sup>42</sup> Cf. Werner JAEGER, *Paidéia*, ed. cit., pp. 206 e segs.; vide também Henri-Iréné MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, Seuil, 1948, pp. 255 e segs. salientando o carácter *pedante* no sentido moral dessa antiga retórica do *exemplum*... É também a questão da *retórica* como uma *psicagogia*: Cf. PLATÃO, *Phaedr* 261a: '*he rhetorikè àn eíe tékhne psykchagogía tis dià lógon...*'; ARISTÓT., *Rhet.* I, 2, 1356a...; vide Christopher CAREY, "Rhetoric Means of Persuasion", in: Amélie Oksenberg RORTY, (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley/ Los Angeles/ London, Univ. Calif. Pr., 1996, pp. 399-415.

<sup>43</sup> É essencialmente um *modelo* integrador pela *síntese épica da vida*, como em Homero, no



*homem completo*, perfeito, a sua plena realização, o puro destino assim assumido ou a completa obediência ao superior Desígnio e correspondente dinamismo de vida.<sup>44</sup> Porém, ainda aquele que traz para os outros esse maravilhoso dom e indirecto acesso a tal sonhada perfeição...

E, aparte outra análise da extraordinária figura e categoria do herói no que assemelhe até o *génio*, e seja como “semi-deus” ou ainda “super-homem”, num destino ou fado em paralelo à suposta eleição e providência do santo cristão, certo é que a sua consequência em termos de emulação moldou a pedagogia não só da cultura e religião pagã mas, outrossim, do exemplarismo da hagiografia cristã.<sup>45</sup> Pois, aquilo que mais catalisador parecia eram os *dons excepcionais*, os *estados místicos extraordinários*, sobretudo os mais físicos e visíveis, como fossem o dom de cura, o operar

---

*Mahabharata*, ou na gesta persa, ou ainda nos antecedentes pre-semitas de Gilgamesh... - sempre esse confronto vida-morte-vida, morte-imortalidade, se constituiu como ‘fronteira’ de *homens e deuses*, ‘mortais’ e ‘imortais’, não só na sapiente reversibilidade dos mesmos (cf. HERACLITO DE ÉFESO, Frag. 62, in: H. DIELS e W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zürich, Weidmann, 196612, t. I, p. 164), mas ainda pela *conquista dessa divina perfeição*... Cf. M.I. FINLEY, *The World of Odysseus*, N.Y, Viking Pr., 1956; Félix BUFFIÈRE, *Les mythes d’Homère et la pensée grecque*, Paris, Belles Lettres, 1956, pp. 398 e segs.

<sup>44</sup> Seja na condição ainda *trágica* do Destino antigo de que o **herói** se terá de libertar (*vide* entre outros, Karl REINHARDT, *Tradition und Geist*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960; André GREEN, *Un oeil en trop - Le complexe d’Oedipe dans la tragédie*, Paris, Minuit, 1970...), seja no que na tradição cristã deveria ser a condição de nenhum *modelo* que espartilhe, mas a experiência amplificante e essencial da própria Vida no seu livre *dom*... Como exactamente se exprime Maurice BELLET, *Thérèse et l’illusion*, Paris, Desclee, 1998, p. 110, tendo presente a lição de vida de Teresa de Lisieux: “L’amour est la vérité. Le lieu de l’extrême amour est du côté de la grande épreuve et l’amour vrai commence par-delà l’amour impossible: échange et don réciproque entre ceux qui ont *assez perdu* pour que ce don d’amour soit pour eux comme l’aurore du monde. C’est d’une extrême beauté.”

<sup>45</sup> Provém da tradição épica, persiste na *devotio* clássica esta ligação com o *daímon*, *genius*, expressão do *numen*, sobretudo pela “consagração” da cabeça (lugar da *alma*): “In the rite of *devotio*, in which a Roman commander dedicated himself and the enemy host to the *di manes* and Earth, to the world of departed souls, it was his ‘head’ which he offered to them, *sua capita voverunt* (Cic., *de fin.* V, 22, 64); he covered his head and ‘thrust up his hand beneath the *toga* to his chin’ as he made the dedication (...).” (G. B. ONIANS, *The Origins of European Thought*, ed. cit., pp. 132-133). Estabeleça-se o paralelo entre esta *localização do sagrado* e o respeito judaico do orante de cabeça coberta pelo *tallit* (o xaile rectangular franjado próprio da oração) para “não ver a Deus”...(cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A Oração como experiência essencial em todas as Religiões – do carácter diferencial do tempo orante como repetição”, in: Várs. Auts., *Oração, encontro de comunhão*, Paço d’Arcos / Oeiras, ed. Carmelo, 1985, pp. 135-320; *vide* pp. 146 e segs.), ou mesmo com o rito do “fazer a cabeça” no Candomblé e na tradição da macumba e do xamanismo afro-brasileiro (entre outros *vide*: Roger BASTIDE, *Le Candomblé de Bahia, (Rite Nagô)*, Paris, Plon, reed. 2000, pp. 67 e segs. também sobre os *babaloa* ou “sacerdotes” de tais ritos...) e observe-se neste ponto de poder (*caput*) a importância *psico-fisiológica e místico-simbólica* da caracterização do santo, com tal *numen* e aura de santidade (*flammea, nimbus*...) (cf. ONIANS, *ibid.*, pp. 159 e segs.).

milagres, o resistir ao sofrimento, o dominar forças da natureza, etc.<sup>46</sup> E, se se fazia apelo à heroicidade moral, às virtudes provadas e excelsas, isso viria sobretudo como complemento daquilo que mais se tomava como miraculoso e sinal de santidade: a *taumaturgia*.<sup>47</sup>

### 1.3. - Tipologia bíblica da santidade

Todavia, na leitura histórico-religiosa e sobretudo na moralizante Teologia da perfeição em relação à figura da *santidade* já nos afastamos deste primeiro paradigma do *santo* como instância de *poder* e dessa matriz mágica e taumatúrgica, como se indicou nos antecedentes da mentalidade mítica e das grandes religiões.<sup>48</sup> De facto, a economia bíblica e a catequese cristã buscarão do lado da própria ‘fonte’ do *poder*, como Dom de Deus e “graça habitual”,<sup>49</sup> o fundo de referência para os efeitos mesmo

<sup>46</sup> **Estados excepcionais** (jejuns, estigmatização, etc.) Cf. Herbert THURSTON, S.J., *The Physical Phenomena of Mysticism*, London, Burns Oates, 1952; Aimé MICHEL, *Le mysticisme*, Paris, Cal, 1973; Jean GUITTON e Jean-Jacques ANTIER, *Les pouvoirs mystérieux de la foi*, Paris, Perrin, 1993. Aspectos esses que até contribuíram para certa *tipologia* do *santo asceta* do tempo dos Padres do Deserto, bem assim dos Estilitas, dos Aquemetas, dos Messalianos, etc. Vide García M. COLOMBÁS, O.S.B., *El monacato primitivo*, Madrid, B.A.C., 1998; mais tarde a *santa* “renunciante”, muitas vezes anoréxica, tal trouxemos à colação a propósito de St<sup>a</sup>. Catarina de Sena, (em Carlos H. do C. SILVA, “Santa Catarina de Sena e Santa Edith Stein: modelos para a Europa ou o Amor da Verdade”, in: Várs. Aut., *Dois Mil Anos: Vidas e Percursos*, Lisboa, ed. Didaskalia, 2001, pp. 79-116, sobretudo p. 97 e n. 63) o estudo de Rudolph M. BELL, *Holy Anorexia*, Chicago, Univ. of Chicago Pr., 1985, pp. 31 e segs.

<sup>47</sup> Vide n. anterior. Para a **concepção medieval** aqui implícita (vide A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome, 1981; Id., “Le saint”, in: Jacques le GOFF, (dir.), *L’Homme médiéval*, Paris, Seuil, 1989, pp. 354 e segs.), e tenha-se presente o que diz Guy PHILIPART, *Hagiographies*, Turnhout, Brepols (in: «Corpus Christianorum»), 1994, p. 13: “Figure emblématique, qui appartient à la fois au ciel, par son triomphe posthume, et à la terre, par l’intermédiaire principalement de ses reliques, le saint «littéraire» exerce les quatre fonctions de modèle moral, de héros auquel s’identifier dans l’imaginaire, d’intermédiaire actif entre le ciel et la terre, de figure d’un groupe. Il joue, ce faisant, un rôle majeur dans la société. (...)”mas depois retomada pelo romantismo... Por exemplo: CHATEAUBRIAND, *Les Martyrs ou Le Triomphe de la religion chrétienne*, Paris, A. e R. Roger e F. Chernoviz, [s. d.]

<sup>48</sup> Cf. *supra* n. 21 e vide Enrico CASTELLI, (ed.), *Le sacré. Études et recherches*, Paris, 1974; H. LIMET e J. RIES, *L’expression du sacré dans les grandes religions*, Louvain, 1978, 2 ts.; Colin RENFREW, “The archaeology of religion”, in: C. RENFREW e Ezra B.W. ZUBROW (eds.), *The ancient mind, Elements of cognitive arhaeology*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1994, pp. 47-54.

<sup>49</sup> Sobre a **graça habitual** cf. A. MARÍN, *Teología de la Perfección Cristiana*, Madrid, B.A.C., 19947, pp. 114 e segs.: «La Gracia santificante»; vide «*Lumen Gentium*», V, § 40: “Os seguidores de Cristo, chamados por Deus e justificados no Senhor Jesus, não por merecimento próprio mas pela vontade e graça de Deus, são feitos, pelo Baptismo da fé, verdadeiramente filhos e participantes da natureza divina e, por conseguinte, realmente santos.” Cf. A. MICHEL, art. “Sainteté” in: *Diction. Théol. Cathol.*, t. 14-1, cols. 841-870; P. MOLINARI, art. “Santo”, in: *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, (Roma, ed. Paoline, 1979), *sub nom.*, pp. 1700-1717; também G. THILS, *Existence et sainteté en Jésus-Christ*, Paris, 1982.



extraordinários e até de carismas e graça actual especialíssima típica da vida dos santos.<sup>50</sup> Neste sentido só sendo verdadeiramente *Santo* e fonte de toda a *santidade* o próprio Deus.<sup>51</sup>

Na tradição judaica apenas é *Santo* (*Kadosh*) o Senhor (*Adonai*, aqui pelo Tetragrama sagrado não invocável IHIV), ou seja, o Deus altíssimo assim simbolizado como Transcendente e à parte.<sup>52</sup> Tanto o radical hebraico, como a etimologia da fórmula latina *sanctus* < *sancire*, “sancionar”, “seccionar”..., implicam essa noção do que ‘está ou foi separado’, ‘apartado’, tornado *tabu* ou inviolável.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> “...La sainteté des personnes comme intrinsèquement dépendante d’une qualité, d’un état intérieur, la grâce sanctifiante avec son cortège inséparable des vertus et des dons.” (sublinhámos) - não se trata da mera *graça habitual* e de uma santidade ‘puramente exterior’ imputada aos méritos de Jesus Cristo, como pensamos os protestantes, mas além de tal *justificação*, “une réalité interne que l’Esprit-Saint répand dans l’âme juste et qui lui reste attachée.” Cf. A. MICHEL, (*Les décrets du concile de Trente*, pp. 161-162) *apud* Id., art. “Sainteté” in: *Diction. de Théol. Cathol.*, t. 14-1 (1939), cols. 844-845; cf. também: L. RAVETTI, “La santità nella «Lumen Gentium»”, in: *Divus Thomas*, t. 83, (1980), pp. 344-355. Na *santidade*, assim, como expressão de completude essencial, há, pois, a **sinergia de natureza e graça**, ou como resume um espiritual judeu: “La sainteté se présente à nous sous deux aspects: aspect d’exercice volontaire et d’effort au début, aspect de récompense céleste et de don gratuit à son couronnement. En d’autres termes, l’homme commence par se sanctifier lui-même et reçoit, en fin de compte, la sanctification d’En-Haut.” (Moïse Hayyim LUZZATO, *Le sentier de rectitude*, trad. do hebr., Paris, P.U.F., 1956, p. 201: «De la vertu de sainteté»)

<sup>51</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQ., *Sum. Theol.*, I-2, q. 112, a. 1, resp.: “Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod *solus Deus deificet*, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi *solus ignis*.” (sublinhámos). Perspectiva também do *monoteísmo bíblico*... Cf. Leo BAECK, *Das Wesen des Judentums*, Frankfurt, J. Kauffmann V., 1922, a Religião apenas profética); Abraham HESCHEL, *God in search of Man (A philosophy of judaism)*, N.Y., Farrar, Straus & Cudahy, 1955, pp. 64 e segs.

<sup>52</sup> Cf. *Lev* 19, 2: “sede santos, porque Eu Sou Santo, o Senhor vosso Deus.”; cf. M. T. STIASSNY, art. “Santo de Israel, El”, in: *Enciclop. de la Biblia*, Barcelona, 1969, VI, cols. 489 e segs.; Geo WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, ed. cit., pp. 20 e segs.; Robert L. COHN, “Sainthood on the Periphery: The Case of Judaism”, in: Richard KIECKHEFER e George D. BOND, (eds.), *Sainthood - Its Manifestations in World Religions*, Berkeley/ Los Angeles/ London, Univ. of California Pr., 1990, pp. 43-68.

<sup>53</sup> A palavra hebraica para “santidade” *kedoshah*, provém dumra raiz *QDS* que parece significar “apartar” (< *QD* + *eSh*), “ser separado”, “distinto”... , traduzida por *hágios* na ‘Bíblia dos LXX’, aparenta a etimologia de *sanctus* (<*sancire* ainda *sacer*...) no contexto latino da *Vulgata* e derivado. Segundo outra interpretação (de Samuel David Luzzatto) proviria de *YQD* + *eSH*, na acepção de “queimar com fogo”, (por exemplo *Lev* 2, 3: *qodesh qodashim* - “tudo o consumido nos fogos sagrados”), portanto de um contexto ritual que explicaria o “santo” pelo assim *consumado*; mas haverá de se juntar ainda o significado de “terrível” e de “destruição” que está no *sagrado*: Cf. *infra* n. 227 e *vide* Emmanuel CORREIA, “Judaïsme et sainteté: des sources bibliques?”, in: G. CHOLVY, (ed.), *La sainteté* (“Carrefour d’histoire religieuse”: *Actes de VIIe Univ. d’été d’histoire religieuse* - Saint-Didier (Vacluse), 9-12 juillet 1998), Montpellier, Univ. Paul Valéry, 1999, pp. 31-43, sobretudo pp. 37 e segs.; também: art. “Qiddouch”, in: Geoffrey WIGODER, (dir.), *Diction. Encycl. du Judaïsme*, Paris, Cerf/ Laffont, 1996, pp. 841-845; Geo WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, pp. 17 e segs. e *vide supra* n. 23.

Porém, se *Santo, só o Senhor*, pelo que não há propriamente *santos* mas *hierofanias*, manifestações dum *sagrado* já limitadas, decadentes ou até idólatras desse Santo dos Santos, a reserva do contacto com tal *Deus oculto* manifesta-se, não só justamente nessa parte central, no nuclear do Templo de Israel, mas ainda no Sumo Sacerdote, na Palavra de Deus (*Torah* como *Dabar* do Senhor), e sobretudo no Nome sagrado que se não pode dizer (IHVH).<sup>54</sup> Toda a plurímota e universal manifestação, revelação de Deus na Criação, qual consorte feminina da sua realeza, da Sua Coroa, em *Shekinah*, como se salienta na mística da *Merkabah* e do *Sepher-ha-Zohar*, mais não faz do que glosar essa Palavra que constituiu todas as coisas (*debarim*) e cuja presença está ainda com Deus, como Sua *Santa Sabedoria*.<sup>55</sup>

Foi, aliás, a compreensão deste primado do Texto Sagrado sobre a Criação natural, desse plano *arquetípico* sobre o *fenomenal* das criaturas, que terá levado Filon, o Alexandrino, a conjugar favoravelmente esta antecedência da Sabedoria do *Lógos* divino na idealidade das *Formas platónicas* em relação à sua só ulterior demiurgia.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Cf. Ex 3, 14: O **Tetragrama** do Nome divino... - e diz S. TOMÁS DE AQUINO: “*Et adhuc magis proprium nomen est Tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et, ut liceat loqui, singulare.*” (sublinhámos) O Templo santo: Ex 35, 30...; vide *Mischna: Kelim* 1, 6 e segs. Aliança com Israel: Is 32, 15; 11, 2... sempre ligada essa Santidade com os Profetas, ou com os piedosos (*hassidi*) e justos (*zadok*)... cf. M. BUBER, *Die Erzählungen der Chassidim*, Heidelberg, Manesse V., 1949; vide E. LÉVINAS, *L'au-delà du verset - Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982, pp. 125 e segs.: «De la lecture juive des Écritures» e pp. 146 e segs.: “Ni effacer, ni prononcer: le nom et l'au-delà.”

<sup>55</sup> “Et la recommandation des docteurs talmudiques d'orienter en priant le coeur vers le Saint des saints ne signifie pas seulement une orientation mais une identification ou une intention d'identification: il faut se faire le sanctuaire même, le lieu de toute sainteté, et le responsable de toute sainteté. D'où enfin l'assimilation du char divin, de la *Merkavah*, aux hommes ayant atteint à cette identification, aux Patriarches: «Les Patriarches sont la *Merkavah* elle-même». Ce rapport privilégié est d'analogie (...) (v. *Nefesh Hahaim*, I, 6; III, 13).” (E. LÉVINAS, *L'au-delà du verset*, ed. cit., p. 190 («A l'image de Dieu»)). Cf. Gershom SCHOLEM, “Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala”, in: *Eranos- Jahrbuch*, 39 (1970), pp. 243-299. A *Santa Sabedoria (Hokhmah)* de que tanto falamos os Livros Sapienciais, e depois muito se reflecte na piedade da Igreja cristã ortodoxa grega, em torno da *Hagia Sophia*, representa o *acumen* da dimensão de *santidade (ruach ha kodesh)*, espírito esse de virtude que, como diz Maimónides (*Guia dos Perdidos*, 2, 45), é apenas o patamar mais inferior da realização do espírito *profético*. *Santo* (ou *tsaddiq* “justo”), *profeta* (mais propriamente *talmid hakham* “intelectual” sábio teórico”) e *sábio* (*hassid*, ou o “entusiasmado”, o gnóstico extático... “sabedoria prática” também) - eis a escala desta sensibilidade hierárquica no Judaísmo. Ainda BAHYA, *Les devoirs du coeur*, trad. A. Chouraqui, Paris, Desclée, 1950, pp. 550 e segs. Cf. Gershom SCHOLEM, “Three Types of Jewish Piety”, in: *Eranos-Jahrbuch*, 38 (1969), pp. 331-348; Daniel C. MATT, “The Mystic and the *Mizvot*”, in: Arthur GREEN, *Jewish Spirituality, From the Bible through the Middle Ages*, (vol. 13 «World Spirituality: An Encyclop. History of the Religious Quest»), N.Y., Crossroad, 1989, pp. 367-404.

<sup>56</sup> Será ainda a lição da *Shekinah* ou Presença de Deus, assim manifesta... vide Ephraim E. URBACH, *The Sages, Their Concepts and Beliefs*, trad. do hebr., Cambridge (Mass.)/ London, Harvard Univ.

E terá sido também esta compreensão de toda a Sabedoria, esposa do Divino, retrotraída à eterna Origem, – ‘do Verbo que está com Deus e é Deus’, como dirá S. João no célebre ‘Prólogo’ do seu «Evangelho»<sup>57</sup> – , que levou S. Paulo a afirmar esta ‘precedência de todo o Amor, antes da constituição do mundo, na preeleição’ de todos os santos em Sua mesma Santidade.<sup>58</sup>

Aí todos são *santos* nessa glória do A (*Alpha*), como na apocalíptica visão do W (*Ómega*)<sup>59</sup> sendo, todavia, certo de que na economia do Evangelho ‘intermediário’ se regista não só a estranheza do *mundo*, o seu carácter *profano* ou até *decaído* e ‘moralmente mau’,<sup>60</sup> mas também que ninguém deva chamar *mestre*, ou venerar como *santo* senão o Senhor Deus.<sup>61</sup> É certo que *rabi* não implica tal *santidade*, mas era função mais do que do técnico *litúrgico* ou do *funcionário sacerdotal* específico, outrossim do *mestre* ou *guia espiritual*, deixar manifestar aquela luz de santidade e servir assim de *intermediário* no caminho espiritual.<sup>62</sup>

---

Pr., 1979, pp. 37-65: «The Shekinah...»; cf. FILON, O ALEXANDRINO, *Leg. Alleg.*, III, 31, 96: ‘...skía theoù dè ho lógos autoù estín, hói katháper orgánoi proskhresámenos ekosmopoféi’ [Trad.: “...mas a sombra de Deus é a Sua Palavra (*Lógos*) que utilizou como instrumento e assim fez o mundo”]; Id., *De opif. mundi*, I, 2, 7... lembrando ainda a Palavra criadora de Deus, segundo *Sal* 33, 6 e conjugando-a com aquela categoria grega, sobretudo divulgada pelos Estóicos nos *lógoi spermaitikói* ou “razões seminais”. Cf. H. CHADWICK, “Philo and the Beginnings of Christian Thought”, in: A.H. ARMSTRONG, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Univ. Pr., 1970, pp. 137- 157. Por via do *alegorismo*, Filon pode ainda considerar-se na perspectiva precursora da ‘**hagiografia idealizada**’, sobretudo na sua história de Patriarcas, como Moisés... cf. *Qu. Ex.* II, 46... V. *Mos.* I, 158... *Vide* mais tarde o modelo retomado em S. GREGÓRIO DE NISSA, *Vita Moys.*, (in: PG 44, cols 353 segs.) exactamente como *modelo bíblico da vida espiritual*: da ‘aparente luz’ à ‘treva luminosa’, passando pela ‘noite purificadora’... Cf. H. URS VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, trad. do alem., Paris, 1942; Charles André BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, (I) *Les voies de l’intériorité*, Paris, Cerf, 1994, pp. 130 e segs. e pp. 174 e segs.; e sobre a persistência deste simbolismo bíblico mesmo em Autores medievais como St<sup>o</sup>. António de Lisboa, cf. os estudos de Maria Cândida M. PACHECO, *Santo António de Lisboa - A Água e a Treva*, Lisboa, I.N.-C.M., 1986; Id., *St<sup>o</sup> António de Lisboa, Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, Lisboa, I.N.-C.M., 1997.

<sup>57</sup> Cf. *Jo* 1, 1: ‘En arkhêi hên ho lógos, kai ho lógos hên pròs tôn theón, kai theòs hên ho lógos.’

<sup>58</sup> Cf. *Ef* 1, 4: ‘...kathòs exeléxato hemàs en autoì prò katabolês kósmou eínai hemàs hágiou kai amómous katenóption autoù en agápêi, (...).’ [Trad. *Vulg.*: “... sicut elegit in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in caritate, (...).”]; (sublinhámos)].

<sup>59</sup> Cf. *Apoc* 1, 8; 4, 1-11...

<sup>60</sup> Cf. Günter STEMBERGER, *La symbolique du bien et du mal selon saint Jean*, Paris, Seuil, 1970, pp.113 e segs.

<sup>61</sup> Cf. *Mt* 23, 7-8: ‘...kai toùs aspasmoùs en taìs agoraìs kai kaleìsthai hypò tôn anthrópon thabbí. Ymeìs dè mè klethête thabbí: heìs gàr estín hymón ho didáskalos, (...).’ (sublinhámos).

<sup>62</sup> Cf. Jacob NEUSNER, *There We Sat Down*, Nashville/ N.Y., Abingdon, 1972, pp. 79-86, quando

A economia do mistério cristão condensadora de todas as intermediações no Mediador único, por mérito exclusivo da morte e ressurreição de Jesus Cristo, estabelece o Filho único de Deus no lugar privilegiado do eterno Melquisedek, Rei de Justiça ou Rei-Sacerdote, sintetizando, aliás, a tríplice função suprema de Rei, Sacerdote e Pastor.<sup>63</sup> E é neste sentido de *Santo de Deus* que absorve e absolutiza em si, inclusive como *caput ecclesiae* o sentido de toda a santidade.<sup>64</sup>

É, porém, a partir da antiga referência ao *Sopro santo de Deus*, ao “Espírito de Elohim” (*ruah Elohim*), depois dito como terceira instância e Pessoa da Santíssima Trindade, como *Pneûma Hágios* (*Spiritus Sanctus*), que ganha inverso alargamento e quase paradoxal espreado o contágio de tal santidade a todas as coisas, pessoas, palavras, actos... à Igreja inteira.<sup>65</sup>

É a *santidade sacramental* e das *santas palavras* e propósitos inspirados por Deus, é o estar assim ‘enxertado em Cristo’ e, pelo Espírito, manifestar esse poder de Deus, é ainda a Igreja *santa*, como *Corpo místico* de Cristo e Esposa do Espírito Santo...<sup>66</sup> Santidade

---

identifica os *rabis* babilónicos como “santos”; o *mestre* implica assim um *caminho espiritual* e não apenas didáctico... cf. art. “Rabbi” in: Geoffrey WIGODER, (dir.), *Diction. Encyclop. du Judaïsme*, pp. 849 e segs. Não esquecer certo paralelo com o *guia* que na Índia se refere pelo renunciante *sannyasin*, na medida em que só o *peregrino* liberto poderá “ensinar”, melhor: indicar, tal libertação: “Le *sannyasin* est véritablement un pèlerin du soi, dans la mesure où la pérégrination jointe à une forme de vie érémitique est nécessaire pour ne plus s’attacher aux êtres et aux choses, pour quitter les formes précises qui sont le domaine de l’illusion, *maya*, et pour aller vers le «sans forme».” (cf. Michel MESLIN, *L’expérience humaine du divin*, p. 189)

<sup>63</sup> Cf. Georges DUMÉZIL, *Mythe et Épopée, L’idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 1968, 3 ts.

<sup>64</sup> Cf. antecedentes do Antigo Testamento: *Lev* 11, 44: “Porque Eu sou o Senhor, vosso Deus, deveis santificar-vos e permanecer santos, porque Eu sou santo (...).”; *Ex* 28, 36...; cp. *IPed* 1, 16; cf. *Mt* 5, 48... Cf. St<sup>o</sup>. IRENEU, *Adv. Haeres.*, II, 22, 4...

<sup>65</sup> Sobre esta instância de *Ruah elohim* ( também *Ruah Adonai*) e sua dimensão *simbólica* cf. Julien RIES, *Les chemins du sacré dans l’histoire*, ed. cit., pp. 214 e segs.: «*Pneûma Hágion: Esprit Saint*» e Eduard SCHWEIZER, *Heiliger Geist*, Stuttgart, Kreuz V., 1978, pp. 45 e segs.; *vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H.do C. SILVA, “O Espírito Santo e a Criação”, (Conf. nas “Conferências Quaresmais 1998”: «O Espírito e o Homem», org. Paróquia de S. José, Arciprestado de Coimbra Urbana, (5.03.1998) (ainda inédito); Id., “Discernir os caminhos do espírito”, (Conf. na XVª Semana de Espiritualidade: «O Espírito Santo fonte de Vida», Padres Carmelitas Descalços, Avelãs, Ag. 1998), in: *Rev. de Espiritualidade*, VI, nº 24, Out<sup>o</sup>-Dez. (1998), pp. 245-283.

<sup>66</sup> Sobre o sentido de *santidade sacramental*, cf. Thomas MERTON, *Life and Holiness*, Gethsemani, 1963, trad. franc., Paris, Seuil, 1966, p. 79: “Dire que la religion chrétienne est mystique, c’est dire qu’elle est aussi *sacramentelle*.” O modelo familiar, encarnacional, inclusive da Sagrada Família como *analogon* da compreensão da Trindade e desta relação *santificante* (cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Vida em Deus e *inhabitação* trinitária em família”, (Conf. na sede das Cooperadoras

também de Maria, imaculada, e em tudo *modelo* desta mesma Igreja de Deus, santidade dos Apóstolos e discípulos escolhidos como seguidores de Cristo, e, depois, santidade dos que cumparam as bem-aventuranças como “carta-magna” do itinerário cristão.<sup>67</sup> Mártires, viúvas e virgens santas, santos profetas e doutores, santos curadores e exorcistas...<sup>68</sup> – todos os outros ornados por tais carismas do Espírito Santo, porém no essencial vínculo da *caridade* como lembra bem S. Paulo, já que só nessa *scientia charitatis*, “ciência dos santos” se pode realmente encontrar a Verdade mesma de Deus.<sup>69</sup>

da Família, em Jan. de 2000), excertos in: *Jornal da Família* (Instit. Secular Cooper. da Família-Lisboa), XL, nº 459, Fevereiro (2000), pp. 1 e 3-7 [Introdução]; XL, nº 460, Março (2000), pp. 4-5; XL, nº 461, Abril (2000), pp. 5-6; XL, nº 462, Maio, (2000), pp. 6; XL, nº 463, Junho (2000), pp. 5-7 [2 pp.] (1ª parte); XL, nº 464, Julho (2000), p. 7 [1 p.] (2ª parte); XL, nº 465, Ag.-Set. (2000), p. 5 [1p.], (3ª parte); Id., XL, nº 466, Outº. (2000), p. 6), torna esta *geração de santos* à semelhança da “reprodução” de vidas. Donde até o sentido místico da potenciação do masculino e do feminino, num plano interior, ou de *animus* e *anima*, para esta *geração de almas*... Nota-se isto mesmo, muitas vezes, na sinergia espiritual ali tipificada neste matrimónio de Deus com a Sua Igreja, nos santos Fundadores de várias Ordens religiosas, de *união de oração* entre, por exemplo, S. Francisco e Stª. Clara, Stª. Teresa de Ávila e S. João da Cruz, de S. Francisco de Sales e Stª. Joana de Chantal, etc.

<sup>67</sup> Hans URS VON BALTHASAR, *Zentren des Glaubens*, trad. cast., Madrid, B.A.C., 1985, pp. 244 e segs.: «Tipo y Arquetipo», quando salienta a *pericorese* da “**santidade**” de Maria e da Igreja. Lembrar-se-iam aqui as palavras da Bª. ISABEL DA TRINDADE (Elisabeth Catez de Dijon), O.C.D., (1880-1906), “O Céu na Terra” § 39 e 40; “Último Retiro”, § 40, (in: Id., *Obras Espirituais*, trad. do franc. por Manuel Reis, O.C.D. e Carlos H. do C. Silva, Oeiras, ed. Carmelo, 1989, pp. 50-52 e 127-128) sobretudo deste último §, p. 128: “Depois de Jesus Cristo, sem dúvida na distância que vai do Infinito ao finito, há uma criatura que foi também o grande louvor de glória da Santíssima Trindade. Foi ela [a Virgem Santíssima] quem respondeu plenamente à eleição divina...”

<sup>68</sup> Cf. P. MOLINARI, *Los santos y su culto*, Madrid, Razón y Fé, 1965; P. DELOOZ e R. MOLS, “Une approche sociographique de la sainteté”, in: *Nouv. Rev. théol.*, t. 95 (1973), pp. 748-763. Não deixa de ser oportuno atender ao que Bernard BERTHOD e Elisabeth HARDOUIN-FUGIER, “Avant propos” a Id., *Diction. iconographique des Saints*, Paris, l’Amateur, 1999, pp. 39-40, referem na crítica a certa **tradição hagiográfica** inclusivamente muito influente na caracterização iconográfica da figura dos santos: “Le statut sexuel réservé aux saints par l’Église catholique ... apparaît de plus en plus anachronique à l’époque où se constitue le féminisme. L’ambiguïté de nombreuses images de la sainteté féminine inspire des représentations érotiques, voire scabreuses, à des artistes symbolistes, habiles à exploiter ce genre de situations. Ils ont le jeu facile: *les catégories officiellement utilisées pour classer les saintes ont pour référence leur situation matrimoniale; leur désignation liturgique: veuves, vierges ou saintes femmes est une carte d’identité sexuelle d’autant plus flagrante qu’elle s’oppose à la dignité des catégories masculines, fondés sur l’hierarchie (abbés, évêques ou papes) et/ou sur leur état ecclésiastique, confesseurs ou apôtres, prêtres, ermites, moines*. Les saints ne sont jamais «veufs».” (sublinhámos)

<sup>69</sup> Como já no espírito da *Berith* (ou “Aliança”) da **tradição judaica**, também o sentido do convite à *santidade* cristã não implica a separação dual do *sagrado* e do *profano*, mas, como a propósito dos *hassidim* diz Martin BUBER, *Die Erzählungen der Chassidim*, ed. cit., p. 7: “Segundo o Hassidismo o homem contribui para unificar o sagrado e o profano vivendo santamente a sua relação com o mundo, onde está situado e no lugar que ocupa.” Esta visão do realismo hebraico-cristão contrasta com a influência pagã e a platonização do Cristianismo como *fuga mundi*... bem assim com a evidência dual que Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ed. cit., pp. 50 e segs., afirmava como distintivo do pensamento religioso. Donde alguns duvidarem que Judaísmo, ou

Por isso ainda em St<sup>o</sup>. Agostinho, como noutros Padres da Igreja, se mantém o evangélico eco de que só há um Bem Supremo, uma Santidade única de Deus, escutada no mais íntimo, no coração onde verdadeiramente ensina a Sapiência divina, o Mestre único, que é o Cristo interior.<sup>70</sup> Por mais que se quisesse transmitir a verdade, por palavras ou outros ensinantes, por santos que se pretendesse, nunca seria possível ‘de fora’, senão por este *interior descobrimento da Verdade* que é a “*incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia*”.<sup>71</sup>

#### 1.4. - Santidade, heroicidade de virtudes e valor exemplar

Donde, então, a proposta da exemplaridade e do caminho dos Santos como *modelo* catalizador de tal realização, ali tão *socraticamente* despojada na convicção de que nada se pode aprender se não se tiver descoberto ?<sup>72</sup>

---

Cristianismo, sejam *tout court* “religião”, outrossim *Revelação...*(cf. Karl BARTH, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, München, Kaiser V., 1927...) Contra, por exemplo, Robertson SMITH, *The Religion of the Semites*, London, 1927, virá Leo BAECK, *Das Wesen des Judentums*, Frankfurt, J. Kauffman V., 1922, chamando a atenção para a *religiosidade profética* e a santidade humana...; ainda Franz von ROSENZWEIG, *Die Sterne der Erlösung*, N.Y., Holt, Rinehart & Winston, 1971, pp. 210 e segs.; ou, no Cristianismo, em contraste com a elaboração da Teologia Dogmática a Teologia Mística e a Teologia bíblica e *in process...* No registo espiritual lembre-se aquela *ecola de caridade* que foi a vida monástica: cf. Thomas MERTON, *Monastic Peace*, Abbey of Gethsemani, 1958, trad. franc. Paris, Albin Michel, 1961, pp. 49 e segs.; *vide* ainda: François-Marie LETHEL, *Théologie de l'Amour de Jésus - Écrits sur la théologie des saints*, Venasque, ed. du Carmel, 1996.

<sup>70</sup> Cf. S. AGOSTINHO, *De magistro*, XI, 38: “Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia (...).” Cf., entre outros, P. Fulbert CAYRÉ, A.A., *La contemplation augustinienne - Principes de Spiritualité et de Théologie*, Paris, Desclée, 1954, pp. 159 e segs. *Vide* n. seguinte.

<sup>71</sup> Cf. S. AGOSTINHO, *De magistro*, XI, 38; cf. também *ibid.*, XII, 40: “Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens, vera intuentem; *docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pendente, manifestis (...)*” (sublinhámos); *Ibid.*, XIII, 41 e segs. Perspectiva mais socrática e de interior *iluminação...* Cf. F. CAYRÉ, *ibid.*, pp. 133 e segs. e *vide* n. seguinte.

<sup>72</sup> O que está em causa, como no sofisticado argumento do *Menon* de PLATÃO, (cf. *Men* 80d) a propósito da impossibilidade de busca da verdade, é que só se poderá reconhecer como santo se, de algum modo, se for santo. Pelo que só aquela socrática e agostiniana **via interior e de auto-conhecimento** permitirá tal reconhecimento. No entanto, este caminho - designado de *socratismo cristão* (cf. P. COURCELLE, *Connâit-toi toi même de Socrate à S. Bernard*, Paris, Ét. Augustiniennes, 1974, 3 ts.) - pela sua mesma índole de *auto-gnose* (ou do *gnôthi sautón*) parece dispensar as *intercessões externas* típicas de certo culto dos santos. Cf. Rowan WILLIAMS, “«Know Thyself»: What Kind of an Injunction?” in: Michael McGHEE, *Philosophy, Religion and the Spiritual Life*, Cambridge, Camb. Univ. Pr., 1992, pp. 211-227; *vide* também nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Auto-gnose - Conhecimento de si e/ou auto-realização: Reflexões sobre as origens, natureza e limites do «gnôthi sautón»”, in: *X Sem. de Espiritualidade «A Vida Interior»*,



Tal função catequética da figura do ‘santo homem’, ou da ‘santa mulher’, corresponde mais àquela matriz de referência da *paidéia* clássica, bem assim às próprias formas moralizantes do pensar retórico que foram herdadas da cultura romana.<sup>73</sup> De facto, a emulação dos heróis, a veneração de reis e sacerdotes, bem assim o seguimento e a imitação de mestres e até de oradores, constituía prática habitual adentro do paradigmatismo helénico e de timbre platónico.<sup>74</sup>

O que vai estar em causa não é tal homem concreto, certa pessoa no realismo encarnacional, mas a sua identificação à luz do *ideal*, do *paradigma*, considerado *mais real por mais essencial e geral também*, do tipo humano ou até humano-divino de tal modo idealizado.<sup>75</sup> E,

---

Padres Carm. Desc. (Aves./ M. de Can., 3/24.08.1993) (inédito); Id., “Gnose bendita – Realização espiritual e suas contrafações recentes”, (*Excerto* de artigo mais longo a ser public. na *Didaskalia*), in: *Communio*, XIV, nº 6, Dez. (1997), pp. 505-513; Id., Gnose bendita – Realização espiritual e suas contrafações recentes”, in: *Didaskalia*, XXXI, (2001), pp. 89-123. De facto, entre a quase-idolatria vulgar do *popular paganismo* (vide António MORA/ F. PESSOA, [Erros na interpretação moderna do paganismo] *dat. 1917?*, in: F.PESSOA, *Obras em prosa*, ed. Cleonice Berardinelli, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1982, p. 183: “Uma diferença idêntica [puramente externa] separa o politeísmo grego do *politeísmo da Igreja Católica, representado por os seus santos, que, para a maioria das populações nas nações católicas, têm, na devoção e no culto, um lugar acima de Deus.*” (sublinhados) - confundindo, por exemplo, Nossa Senhora com uma Deusa, as Pessoas da SSma. Trindade como uma outra colecção de “deuses”, e até chega a sobrevalorizar o ‘santinho’ da sua igreja, do seu altar, como mais do que Deus, ou todos os outros Santos... -, e aquele *ensinamento interior de santificação*, vai uma grande distância. E, isto, não por causa da falta de uma ortodoxia da verdade racional da Fé numa Teologia sempre por demais complexa para o ‘povo ignorante’, mas justamente porque se pretende catequizar por tal via de emulação exterior -confundindo a *simplicidade* do caminho espiritual com *simplicírias* divulgações pastorais mais ou menos votadas ao fracasso didáctico. Cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Discernir os caminhos do espírito”, (Conf. na XVª Semana de Espiritualidade: «O Espírito Santo fonte de Vida», Padres Carmelitas Descalços, Avesadas, Ag. 1998), in: *Rev. de Espiritualidade*, VI, nº 24, Outº-Dez. (1998), pp. 245-283.

<sup>73</sup> Cf. *supra* ns. 21 e 22. Vide É. BENVENISTE, *ibid.*, p. 191.: “*Sanctus* s’applique à ceux qui sont morts (les héros), aux poètes (*uates*), aux prêtres et aux lieux qu’ils habitent. On en vient à appliquer cette épithète au dieu lui-même, *deus sanctus*, aux oracles, aux hommes doués d’autorité; ainsi s’opère peu à peu le glissement qui fait de *sanctus* l’équivalent pur et simple de *uenerandus*. Là s’achève l’évolution: *sanctus* qualifie alors une vertu surhumaine.” Vide *infra* ns. 80 e segs.

<sup>74</sup> Cf. *supra* n. 16. Este seguimento do *exemplo*, - este *desejo* de o seguir - , numa espécie de “clonagem” mental, por forte condicionamento psíquico e social, corresponde a um modo “subtil” de *violência*, como bem diagnosticou René GIRARD em *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, pp. 201 e segs.: “Du désir mimétique au double monstueux”. Sobre este *seguimento* e seu carácter mais universal em várias religiões, cf. G. Van der LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, ed. cit., pp. 473 e segs.

<sup>75</sup> O que aqui está em questão é, afinal, o próprio modo mais habitual da pensatividade racional (*lógica*) em que se reflecte a partir de *notiones*, traduzidas em *nomes comuns* (e não nos *nomes próprios, nomina-numina* - como equacionou F. Max Müller - da mentalidade e da narrativa mítica) ou *idealizadas* (as *eidé*) em Platão como *essências (ousíai)* universais, a título justamente de “modelos” (*paradeigmata*). E, como “não há ciência do individual” (cf. Aristóteles), nem “língua-gem privada” (cf. L. Wittgenstein), sempre que se fale de *um santo*, está-se implicitamente a referir

como sempre acontece no caso do *herói*, sobretudo na modernidade e na sua projecção totalitária e romântica, tal identidade é já a mera expressão da idéia, do Ideal mesmo, que transcende individualismos.<sup>76</sup>

É à luz desta *dinâmica heróica do humano*, como longeva matriz de um seu possível desenvolvimento,<sup>77</sup> ou assunção deste seu *destino*, mesmo quando muitas vezes *trágico*,<sup>78</sup> que se adapta o ideal cristão, qual ‘platonismo baptizado’,<sup>79</sup> do *apólogo*, do *elogio* ou *encómio* das virtudes – numa palavra exactamente na *apoteose* –, já não da *areté* clássica, mas dos hábitos morais do caminho cristão.<sup>80</sup> Está presente a

---

um certo *modelo social* de santidade e a traduzir, mesmo o género biográfico mais cerzido a essa vida, determinada existência em *generalidade modelar* (e linguística - como diria Michel de Certeau...) do seu *exemplo*. Cf. também nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “A Biografia de S. Francisco de Assis por S. Boaventura – Da metáfora linguístico-especulativa ao exemplo moral”, in: *Itinerarium*, XX, 86 (1974), pp. 418-455.

<sup>76</sup> G. W. F. HEGEL, em *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III, c. 3, 3: «Die Realisierung des Geistigen zur allgemeinen Wirklichkeit» (in: «Werke», Frankfurt, Suhrkamp V., 1969, t. II, pp. 329 e segs.) situa a santidade no âmbito da realização dialéctica e da *mediação* da comunidade espiritual. (cf. Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: ed. cit., t. XII, pp. 35 e segs.) Ver ainda a persistência desta **função utópica do herói** na Modernidade, quer por ausência do mesmo (cf. por exemplo, Wilhelm REICH, *Rede an den kleinen Mann...* ou de Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man...*), quer pela sua função numa *filosofia de esperança*, como no marxismo de Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, Suhrkamp V., 1959, 3 ts., t. III, pp. 1290 e segs.

<sup>77</sup> Entre outros, cf. P. D. OUSPENSKY, *The Psychology of Man's Possible Evolution*, N.Y., Vintage B., 1974. Cf. *supra* n. 39.

<sup>78</sup> Cf. a “psicanálise” do **herói trágico** (cf. André GREEN, *Un oeil en trop - Le complexe d'Oedipe dans la tragédie*, Paris, Minuit, 1969, pp. 11 e segs.: “La lecture psychanalytique des tragiques”; vide também W. B. STANFORD, *Greek Tragedy and the Emotions - An introductory study*, London/ Boston/ Melbourne..., Routledge & Kegan Paul, 1983) a comparar, aliás, com a mesma análise do *santo* cristão: cf. J. MAÏTRE, *Mystique et féminité - Essai de psychanalyse sociohistorique*, ed. cit..

<sup>79</sup> **Platonismo cristão**... cf. Jean DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique, Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944, ainda Andrew LOUTH, *The Origins of Christian Mystical Tradition - From Plato to Denys*, Oxford, Clarendon Pr., 1981, pp. 18 e segs.

<sup>80</sup> Tal como na tradição clássica é a *apo-theôsis*, ou seja, o estar ou chegar junto de Deus, (variante do ser possessor de Deus ou no *en-thousiasmós*), representa o *elogio* máximo e a exemplaridade perfeita... A parenese medieval há-de reflectir este **cultivo exemplarista das virtudes** sobretudo em torno de *modelos* concretos retoricamente tratados. Apesar do clima cristão mantêm-se alguns elementos que provêm da estilização da *vida heróica* assim a ser imitada: nascimento fabuloso (particularmente no caso dos semi-deuses que configuram o herói antigo), infância privilegiada (ou não), provações e sua superação (mítica luta do cavaleiro contra o “dragão”...), trabalhos realizados (como os paradigmáticos *Trabalhos* de Hércules...), fatal declínio e morte (doença, idade, destino...), mas perpetuação em memória e fama... (aqui sobretudo valorizada, como no caso do *santo* cristão em *fama sanctitatis*...). Parece ter influído no esquema da narrativa *hagiográfica* medieval o modelo das *Vidas Paralelas* de Plutarco (cf. Christopher PELLING, “Plutarch: Roman Heroes and Greek Culture”, in: Miriam GRIFFIN e Jonathan BARNES, *Philosophia Togata I, - Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, Clarendon Pr., 1997, pp. 199-232), bem assim os *Florilégios* de *exempla*



noção de *virtudes comuns*, da moralidade média e vulgar,<sup>81</sup> e *virtudes espirituais* (ditas teológicas, como a Fé, a Esperança e a Caridade),<sup>82</sup> cujo desenvolvimento, não apenas comparável às *virtudes dianoéticas ou intelectuais*,<sup>83</sup> pode ficar em aberto, apontando *ao sempre mais*, mas que se encontram possuídas de uma *sinergia beatífica*, uma excelência de consentimento e aperfeiçoamento heróico extraordinário.<sup>84</sup>

Essa escala de graus de perfeição seja do *atleta*, do *artífice*, do *filósofo*...,<sup>85</sup> ou do périplo do antigo *herói*,<sup>86</sup> retoma-se, no caso, da

---

já conhecidos também na Antiguidade clássica. Cf. Ernst Robert CURTIUS, *Europäischer Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, Franke V., 1948, t. I, pp. 90 e segs.; sobretudo: H. DELAHAYE, «*Sanctus*», *essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles, 1927...

<sup>81</sup> As *virtudes*, como “hábitos morais adquiridos”, *forças de alma*... não são actos, mas *potências* assim estruturantes segundo a repetibilidade e ulterior *aperfeiçoamento*. Donde o seu carácter relacional entre extremos de carência e excesso como intuiu ARISTÓTELES, *Eth. Nic.* II, 6, 1107a, mas também entre o *antes* e o *depois* no sentido da justa *mediação do acto*. Cf. D. S. HUTCHINSON, *The Virtues of Aristotle*, London/ N.Y., Routledge, 1986, pp. 39 e segs. As virtudes cardeais estudadas pela tradição clássica (coragem, temperança, justiça e prudência) serão retomadas pela medievalidade cristã e muito justamente a propósito do *santo*, agora perspectivadas a partir da paciência, da humildade, da bondade e da simplicidade. No entanto, note-se que tal concentração na *virtude* faz muitas vezes perder de vista o essencial da *caridade*... Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, “Franciscanismo e Cultura”, in: Id., *Humanismo Medieval*, Braga, ed. Franc., 1971, pp. 188-189... *Vide* também Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, Paris, Bordas, 1970 e reed.

<sup>82</sup> As únicas *virtudes* que ligam o homem directamente a Deus (por isso se dizendo *teológicas*), caracterizam-se ainda como *hábitos sobrenaturais*, ou *infusos* pela graça, mas que podem ser desenvolvidos, adquiridos na sua mor expressão. Para uma exposição sintética e sistemática cf. Antonio ROYO MARÍN, *Teología de la Perfección Cristiana*, ed. cit., pp. 474 e segs.

<sup>83</sup> De facto, nas *virtudes teológicas* o critério não é o do “meio termo”, e, apesar de não se confundirem com as virtudes intelectuais (dianoéticas) -até de as subalternizarem por completo (“As virtudes intelectuais perdem no cristianismo a hegemonia que o pensamento grego lhes assinalava, não havendo mesmo sólidos argumentos para as considerar especificamente.”- como diz J.Cerqueira GONÇALVES, “Franciscanismo e Cultura”, ed. cit., p. 189), há também aquela possibilidade de *progressão indefinida*. Cf. Anthony KENNY, *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven, Yale Univ. Pr., 1979, pp. 102 e segs.: “Choice, Virtue and Wisdom in the *Aristotelian Ethics*”. *Vide* n. anterior.

<sup>84</sup> *Ligação entre virtudes*, ou potências, *dons*, ou actos, e *bem-aventuranças*, ou perfeições e *enteléquias*, tais como se estrutura na economia do *caminho espiritual*, ou de santidade, na tradição cristã. Cf. a partir de S. Agostinho, nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A doutrina diferencial dos *graus de perfeição* segundo Santo Agostinho – Ascensão dialéctica e mediação crística” (elaborado em 1986 e rev.), in: *Didaskalia*, XXVI - 1 (1996), pp. 117-193.

<sup>85</sup> São ainda os *ideais clássicos* que “analisam” o herói em *força física*, *sensibilidade poética*, *sabedoria prática e conhecimento contemplativo*. Cf. W. JAEGER, *Paideia*, ed. cit., pp. 113 e segs. *Vide* também Max SCHELLER, *Vorbilder und Führer*, trad. cast. «El Santo, el Genio, el Héroe», Buenos Aires, Ed. Nova, 1961.

<sup>86</sup> Cf. David Adams LEEMING, *Mythology, The Voyage of the Hero*, Cambridge/ S. Francisco/ London..., Harper & Row, 1981; cf. *supra* n. 43. Do esperto ou “engenhoso” Ulisses a S. Cristóvão ou a St<sup>a</sup>. Filomena, como modelos de *intercessão* cristã, ao modo ainda do *deus ex machina* do “teatro” antigo: é toda uma dramática edificante. Cf. Michel de FOUCAULT, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 23 e segs.; *vide infra* n. 258.

heroicidade em virtudes, essencialmente em três estados: primeiro o dos simplesmente *piadosos*, depois o dos *justos*, enfim o dos *perfeitos*; ou, dito de outro modo: o dos *aprendizes ou iniciantes* (também catecúmenos), o dos *aproveitados* ou dos ‘oficiais’ (já batizados), e o dos *perfeitos* (santos, ou eleitos para tal perfeição).<sup>87</sup> Corresponde esta tríplice graduação a fases numa escala que se reencontra nos vários modelos da iniciação desde os *thíasoi* pitagóricos, até ao caminho ascético-místico assim tipificado desde a *devotio moderna*.<sup>88</sup>

Há, no entanto, uma diferença fundamental em todo este paralelo entre a coragem do *herói* clássico e as formas da heroicidade das virtudes cristãs: é que, enquanto naquele impera a *força própria*, a afirmação da *auto-realização* até ao limite, dir-se-ia orgulhoso, no *santo*, a heroicidade é feita de *humildade*, de humilhação mesma, fidelidade em relação à Vontade de Deus, *obediência e passivo seguimento do que forem os indicativos da graça*, sem quietismo, mas numa colaboração activa com essa obra do Espírito no homem que é a sua mesma *cristificação*.<sup>89</sup>

Por isso, o *herói cristão* é, outrossim, o *mártir*, o que testemunha este seguimento, esta *imitação do sacrifício de Cristo*, implicando,

<sup>87</sup> A nomenclatura destes três graus é bastante comum na tradição cristã: cf., entre outros, S. JOÃO DA CRUZ, *Noche oscura*, I, 1, 1: “En esta noche oscura comienzan a entrar las almas cuando Dios las va sacando de estado de principiantes, que es de los que meditan en el camino espiritual, y las comienza a poner en el de aprovechantes, que es ya de los contemplativos, para que, pasando por aquí, lleguen al estado de los perfectos, que es el de la divina unión del alma con Dios.” (ed. Lucinio RUANO DE LA IGLESIA, O.C.D., *S.J. de la C., Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 1989, p. 321; sublinhámos). Cf. *infra* n. 251.

<sup>88</sup> Os **graus no caminho**: Note-se que é paradigma *ternário* ou de tríade espaço-temporal estruturante, neste caso, de níveis de consciência de acordo com tal “pirâmide” de referência: os *ouvintes* (*akoúsmatikoí*), os *aprendizes* (*mathemátikoí*) e os *perfeitos* (*teleutoí*)... E, no entanto, no processo efectuante deste caminho, os que sabem estão antes dos capazes de outra escuta, ou seja, inverte-se a ordem à medida em que a perspectiva deste caminho deixa de ser o estereótipo da economia *didáctica*, mas outrossim o do percurso de descoberta... Donde a descontinuidade real das *noites escuras*, do ir por onde não há caminho... ou, na linguagem evangélica, o *escândalo* permanente de que, antecipando-se aos reputados santos, *ladrões ou prostitutas possam ser os primeiros no Reino dos Céus*... Sendo aí *perfeitos* os desse imediato caminho, *via rápida* de quem, no fundo, já lá está, como intuiu St<sup>a</sup>. TERESA DO MENINO JESUS na sua *petite voie*. (cf. *Ms C 2vº 22*; in: Sainte THÉRÈSE DE L’ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Manuscrits Autobiographiques*, (N.E.C. = Nouvelle Édition du Centenaire, éd. critique des «Oeuvres Complètes», Paris, Cerf/ Desclée, 1992; doravante sempre cit. por esta ed.), pp. 325-326: “le moyen d’aller au Ciel par une petite voie bien droite, bien courte, une petite voie toute nouvelle.” Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A «via rápida» de auto-realização numa óptica transpessoal – Exemplo da experiência mística de Teresa de Lisieux”, in: Várs. Aut<sup>s</sup>, *A vivência do Sagrado*, Coord. Núcleo de Psicol. Transpessoal, Fac. Psicologia, Univ. Lisboa, Lisboa, Huguin, 1998, pp. 65-99.

<sup>89</sup> Cf. *Col 2, 7*: ‘...errizoménoi kai epoikodomoúmenoi en autôi [en Khristôî]’ [Trad. Vulg.: “...radicati et superaedificati in ipso [in Christo]”; também *Ef 5, 26 e 27*: ‘‘all’hina [tên ekklesían] hêi hagia kai ámmos.’’ [Trad. Vulg.: “...sed [ecclesiam] ut sit sancta et immaculata.”]

pois, o que dá a vida, faz verter o seu sangue em comunhão com o Mistério redentor.<sup>90</sup> ‘O que se exalta será abatido’...<sup>91</sup> como era também a crítica cristã ao ideal estóico de autonomia, de auto-suficiência do *sábio*, de serenidade e indiferença (*ataraxía*),<sup>92</sup> – ‘... e o que se humilha, será exaltado’<sup>93</sup> ou seja: se o homem é finito, por mais que queira ultrapassar esse seu limite por tremendo esforço heróico, apenas poderá reconhecer melhor a sua fronteira trágica, efémera, relativa... E, ao contrário, se for tocado de infinito, nisso que é graça e dom do Espírito, encontra nessa inspiração, nessa intuição, o sentido de que a fonte de toda essa *perfeição* implícita na *santidade* será sempre esse *a mais do humano* essa divina precedência e Providência.<sup>94</sup>

<sup>90</sup> *Mártir* quer literalmente dizer “testemunho”, mas a sua estilização na figura do “que verte o seu sangue”, perseguido e morto de forma violenta, impõe-se no *modelo* da santidade dos primeiros tempos... St<sup>o</sup>. AGOSTINHO criticou inicialmente o culto dos mártires (em *De opere monachorum...*) e sobretudo o negócio das relíquias, mas depois de milagres atribuídos às relíquias de St<sup>o</sup>. Estêvão já defende essa devoção: cf. *De civ. Dei*, l. XXII. O martírio interior, por comunhão com todos os santos e sobretudo em oblação “pelo que faltou à Paixão” (*‘kai antanaplerô tã hysterémata tòn thlipseon tou Khristou...*’: *Col* 1, 24) aponta para o *pleroma da perfeição* onde na mesma Beatitude há *várias bem-aventuranças*... Cf. Peter BROWN, *The Cult of the Saints, Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, Harvard Univ. Pr., 1980.

<sup>91</sup> Cf. *Mt* 23, 12: ‘*hóstis dè hypsósei heautòn tapeinothésetai...*’; ainda **oposição entre o martírio e a apoteose heróica**, entre a simples verdade e a sublimidade excepcional... Cf. Georges BERNANOS, “Nos amis les saints”, in: Id., *Les prédestinés*, Paris, Seuil, 1953, p. 101: “Les saints ne sont pas sublimes, ils n’ont pas besoin du sublime, c’est le sublime qui aurait plutôt besoin d’eux. Les saints ne sont pas des héros, à la manière des héros de Plutarque. Un héros nous donne l’illusion de dépasser l’humanité, le saint ne la dépasse pas, il l’assume, il s’efforce de la réaliser le mieux possible (...)”

<sup>92</sup> Sobre este **sentido estóico de auto-suficiência** e serenidade que anula o *páthos* dos santos e mártires... cf. Martha NUSSBAUM, *The Therapy of Desire, Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princ. Univ. Pr., 1994, pp. 386 e segs. Cf. ainda *Ibid.* p. 217 a propósito do ideal epicurista de *assemelhar a vida divina*: “This shift over to a godlike life and a godlike self requires enormous revision in human patterns of desire and of value. We are asked not to alter reactions that we have and regard neutrally, but to alter evaluative judgements that we endorse on reflection as giving us a correct account of what constitutes mortal good life.”

<sup>93</sup> Cf. *Mt* 23, 12: ‘*hóstis tapeinósei heautòn hypsothésetai...*’ E ainda por essa razão Mircea ÉLIADE, (em *Histoire des croyances et des idées religieuses 3. - De Mahomet à l’âge des Réformes*, ed. cit., p. 60) discorda do sentido de **analogia com o culto dos herois**, por causa também da nota *encarnacional* da tradição cristã. Porém, nem sempre terá sido assim - tal santa humildade -, mas outrossim um “sentimento de superioridade” (moral e até social...), como defende Peter BROWN, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Pr., 1978, trad. franc., Paris, Gallimard, 1983, p. 116: “Le progrès de l’Église chrétienne, durant la fin du IIe siècle et le IIIe siècle, est le progrès d’un groupe conduit par des hommes qui se prétendaient «amis de Dieu», et qui affirmaient avoir trouvé comment dominer les forces «terrestres» de leur monde, à travers une relation spéciale avec le ciel. Les *Actes des Martyrs* mettaient en valeur cet aspect des expériences de leurs héros. *L’amitié avec Dieu plaçait les chrétiens au-dessus de l’identité qu’ils partageaient avec les autres*. (...) L’héroïsme des martyrs était tout simplement l’acmé du *sentiment de supériorité inhérent aux chrétiens comme communauté*. (...)” (sublinhámos).

<sup>94</sup> E a ‘esse Dom, quem o saberá?’ (cf. *Jo* 4, 10) Também há “várias moradas na Casa de Meu

No entanto, para a tradição medieval e para o desenvolvimento da doutrina cristã a propósito da *santidade* muito terá contribuído este híbrido entre a ‘lógica da imanência’ como a da força do *desejo de Deus* – no aperfeiçoamento próprio e esforço ascético, no ideal da virtude e seu *mérito assim adquirido* –,<sup>95</sup> e a ‘lógica da transcendência’, da renúncia e do místico *abandono*, por um *estar activamente passivo e despojado de méritos*, em aceitação da perfeição que Deus opere gratuitamente.<sup>96</sup> Já

---

Pai”... (cf. Jo 14, 2) ; mas chama a atenção P. Teilhard de CHARDIN, *Le milieu divin*, ed. cit., pp. 179-180, quando refere, justamente a propósito da *comunhão dos santos* nesse “meio divino”: “Devant le même spectacle, en présence des mêmes possibilités de perception ou d’action, les hommes, nous le savons, réagissent de manières tellement différentes suivant les nuances ou la perfection de leurs sens et de leur esprit que si nous pouvions, par impossible, émigrer d’une conscience dans l’autre, nous changerions chaque fois de Monde. (...) Imaginons la même réussite ou le même naufrage, enveloppant un groupe humain: cet événement unique aura autant de faces, de finalités, d’«âmes» différentes que d’individus affectés. Aveugle, absurde, indifférent, matériel, pour celui qui n’aime ni ne croit, il sera lumineux, providenciel, chargé de sens et de vie, pour celui-là qui est parvenu à voir et à toucher Dieu partout. Il y a autant de sur-animations diverses par Dieu des causes secondes qu’il existe de confiances et de fidélités humaines.” E é tal **variedade de estados interiores** que testemunham a possível *comunhão* com a Vida... Também o nosso Leonardo COIMBRA se referia a essa vida espiritual, essa *comunhão*, como uma “floresta de mônadas” comunicantes (*Criacionismo (Síntese Filosófica)*, in: Sant’Anna DIONÍSIO, (ed.), *Obras de L. C.*, Porto, Lello, 1983, I vol., p. 394: “A vida é uma imensa floresta rumorosa, onde se erguem as copas das mônadas religiosas”) e M. BLONDEL revê à luz do *vinculum substantiale* de Leibniz, essa *ligação na acção* da Presença do sobrenatural... do Infinito: *L’action, (L’action humaine et les conditions de son aboutissement)*, Paris, Alcan, 1937, reed. P.U.F., 1963, t. II, pp. 286 e segs.; Id., *La philosophie et l’esprit chrétien*, t. II: *Conditions de la symbiose seule normale et salutaire*, Paris, P.U.F., 1946, pp. 213 e segs.: “La «Communion des saints»”.

<sup>95</sup> Sobre a *ascese* e sua determinação no ideal de “santidade”, cf. M. VILLER e OLPHE-GALLIARD; A. WILLWOLL; e J. DE GUIBERT, art. “Acèse, Ascétisme”, in: *Diction. de Spirit.* T. I, cols. 936-1017. Note-se que a ascese, não tanto como “mortificações” e “penitências” (tal mais tarde veio a ser caracterizada em termos até de um quase ‘masoquismo’), mas como uma *disciplina*, que integra forças dispersas e as leva, por isso, à máxima intensidade, tem parte essencial na prática monástica e, em especial, para o conhecimento próprio como *mónakhos*. Sobre este *trabalho* de “integração”, este *labor* e esta *oração de vida*, cf. Thomas MERTON, *Monastic Peace*, ed. cit., pp. 31 e segs.: “Action et contemplation”, e *vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia – Do valor rítmico da vida monástica segundo a *Regula*”, in: *Didaskalia*, X, (1980), pp.363-372; Jean CHELINI, “Le saint moine modèle intégrateur de la société médiévale”, in: Gérard CHOLVY, *La sainteté*, ed. cit., pp. 60-70.

<sup>96</sup> Embora o *abandono* espiritual (cf. M. VILLER e P. POURRAT, art. “Abandon”, in: *Diction. de Spirit.*, t. I, cols. 2 - 49) não se possa reduzir à ética do *puro dever* kantiana, superando todas as motivações empíricas, convém notar-se que para KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akad. A, 231-232, a *virtude* só por si não é *santidade*, já que esta última é movida pelo *puro amor*, enquanto a ordem das virtudes depende do imperativo do *dever*. Além disso, como dizem os protestantes, Kant repete que ‘se a *santidade* é proposta nesta vida, a sua plena realização como *beatitude* não pode ser alcançada neste mundo’ (*Ibid.*)... Sobre a *via espiritual* dita do *puro amor*, e a despeito de suas origens profanas (judaicas ou islâmicas...), cátaras ou outras desde os ideais do trovadorismo medieval (*divino debriatus amore...ebrius vino caritatis...* - expressões, entretanto, “eróticas” e não “puras”, de S. BERNARDO, *De diligendo Deo*, c. XIV, 27...), cf., na tradição dos místicos cristãos, MELQUÍADES ANDRES, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 1977, t. II, pp. 163 e segs.: «El amor puro».

desde S. Paulo se vislumbra este paradoxo moral: o de se dever esforçar, tal um atleta, como se tudo dependesse de si; e, por outro lado, ‘tudo colocar nas mãos de Deus’, certo pela Fé, que o homem nada poderá se não for da Vontade divina ou segundo um superior Desígnio.<sup>97</sup>

O santo é louvado pelos seus méritos, pelo exercício heróico das virtudes, mas é também reconhecido como o pecador que soube aceitar humildemente essa sua incapacidade, inclinando à sua *miséria* o infindo Dom da *Misericórdia* divina, – o que assim o redime, o transforma em caridade, o habita como Deus vivo (*inhabitação trinitária* até) e, portanto, o *santifica* por inteiro.<sup>98</sup>

Dimensão pedagógica que virá a ser preterida pelo valor jerárquico, celeste, da *lógica da intercessão*, de menor esforço até ou de dogmatização do estrito modelo em relação ao fiel e seguidor, tudo havendo de culminar na rotura protestante contra o culto dos Santos e esse didactismo meramente mimético.<sup>99</sup>

<sup>97</sup> Cf. *1Tim* 4, 10; *2Tim* 2, 5..., também *2Cor* 12,10... O modelo desta *perfeita* entrega ou *oblação inteira à Vontade divina* pode ler-se em Jean-Pierre CAUSSADE, *L'Abandon à la Providence divine*, (ms. 1740; 18611), ed. Michel Olphe-Galliard, Paris, Desclée, 1966, c. IX, p. 110: “La sagesse de l’âme simple consiste à se contenter de ce que lui est propre, à se renfermer dans le terme de son sentier (...).”; c. XI, p. 142: “Quand une âme a trouvé la motion divine, elle quitte toutes les oeuvres, les pratiques, les méthodes, les moyens, les livres, les idées, les personnes spirituelles afin d’être solitaire sous la seule conduite de Dieu (...).”

<sup>98</sup> Há uma subtil *sinergia entre o esforço voluntário* e, por outro lado, esta *obra da graça* e do amor gratuito... Sintetiza-se no ensinamento ainda a partir da espiritualidade francesa, e da Escola de São Sulpício, em Jean-Jacques OLIER, «Entretiens à l’adresse des prêtres» (*Archives de Saint-Sulpice: Ms 116*) ed. in: Id., *La sainteté chrétienne*, Paris, Cerf, 1992, p. 33: “... C’est dans cet amour actif et efficace en nous que Dieu a placé la perfection: un tel amour, nous pouvons le vivre dans toutes les conditions et en chacune d’elles, et le vivre en tout temps; alors que les mortifications, les jeûnes et autres choses semblables ne nous sont pas toujours possibles. *Voilà, d’ailleurs, pourquoi il s’est trouvé des saints dans tous les états de vie et dans toutes les conditions*: en toute circonstance, en effet, on est en mesure d’aimer. *L’amour seul est capable de produire ses fruits de sainteté dans les âmes (...)*” (sublinhámos). Quanto à *inhabitação* como plenitude deste Amor de Deus, cf. Barthélemy FROGET, *De l’habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes, d’après la doctrine de saint Thomas d’Aquin*, (1900), Paris, Lethielleux, 1938; GARRIGOU-LAGRANGE, *L’amour de Dieu et la Croix de Jésus*, Paris, Cerf, 1929, t. II, pp. 657 e segs.: “L’habitation de la sainte Trinité dans l’âme...”

<sup>99</sup> Na *Reforma* a crítica a esse didactismo exterior dos santos (*vide* M. LUTERO, “Do cativoiro babilónico da Igreja”, in *Werke*, t. II, pp. 227 e segs., quando se refere contra *peregrinações, relíquias, lendas de santos* e outras mentiras e *idolatrias*... face à pura e *sola fides*) não dispensa um outro sentido de *chamamento universal à santidade*, mais de carácter moral e como *exemplarismo* de atitudes, que não de eleição ou de méritos pelas obras... Cf. Jérôme GRONDEUX, “La sanctification dans le luthéranisme”, in: G. CHOLVY (ed.), *La sainteté*, ed. cit., pp. 83-95; e, sobretudo, João CALVINO, *Institution de la religion chrétienne*, Paris, Vrin, 1957 e segs., por exemplo, III, 14, 18: “... leurs bonnes oeuvres ne leur sont pas refuge de salut, mais signes de l’Esprit d’adoption.”; III, 6, 2: “Il nous faut être sanctifiés, d’autant que nostre Dieu est saint.” Insiste-se ainda no carácter *comunitário*, eclesial desta outra pedagogia, bem assim sobre o sentido *histórico*,

A santidade universalmente proposta no evangelismo básico de ‘todos serem chamados a serem perfeitos como o Pai é perfeito’,<sup>100</sup> contrasta com a prerrogativa eclesial e o poder romano de reconhecimento público em termos de beatificação e de canonização.<sup>101</sup> Por outro lado uma hierarquia celeste, paralelamente inspiradora da *hierarquia eclesiástica*, como ficou estabelecido desde o esquema ascensional e neo-platónico exarado nas obras do Pseudo-Areopagita, convinha ao sentido ‘teocrático’, centralizador e romano, dos graus de perfeição e méritos no *itinerário para Deus*.<sup>102</sup>

temporal de caminho para tal perfeição, que não já aqui conquistada. (Vide comentário de LUTERO, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, a *Rom.* 6 e 7-8... sobre esta “santificação em processo”; outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Liberdade cristã e pecado – Para uma nova leitura do humanismo evangélico e místico de Lutero”, in: Várs. Aut., *Martinho Lutero – Diálogo e modernidade*, Lisboa, eds. Universit. Lusófonas, 1999, pp. 89-110; cf. ainda n. seguinte.) Análoga atitude, à do Cristianismo protestante, ainda que já num plano de experiência espiritual, pode atestar-se no *despojamento* dos ritos na mística oriental, por exemplo quando Ramakrishna afirma: “Não necessita de práticas devocionais, aquele que se comova em lágrimas pela simples menção do nome de Hari (o Deus, o Amado).” (*apud* F. Max MÜLLER, *Ramakrishna, his Life and Sayings*, London, 1899, e reed., p. 180)

<sup>100</sup> Cf. Mt 5, 48: ‘... *ésesthe oîn hymeîs téleioi hos ho patèr hyôn ho ouránios téleíós estin.*’ [Trad. Vulg.: “*Estote ergo vos perfecti, sicut Pater vester caelestis perfectus est.*”] Valorização generalista deste lema encontra-se no **evangelismo protestante**: cf. Gottfried HAMMANN, “*Sainteté et martyre selon la tradition protestante*”, in: Pierre CENTLIVRES, (dir.), *Saints, sainteté et martyre, - La fabrication de l'exemplarité* (Actes du Colloque de Neuchâtel, 27-28 nov. 1997, Neuchâtel/Paris, Éd. de l'Institut d'ethnologie/ Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2001, pp. 27 e segs.: «*Personne n'est saint ou tout le monde est saint...*».

<sup>101</sup> Trata-se do exercício do **poder** da Sé Romana, primeiro no reconhecimento tradicional do *culto* dos mártires (desde os primeiros sécs. - do martírio de Stº. Estêvão, Stº Inácio...; cf. S. AGOST., *Quaest. In Heptateuch.*, II, 94...) e santos confessores (sobretudo a partir do séc IX), mas depois do séc. XII, a partir do papado de Alexandre III, com a *centralização dos processos* e estudo mais exigente dos casos. Afinal, cedo a *fama sanctitatis* se converteu, mais do que ao “negócio de relíquias”, etc. (cf. *supra* ns. 90, 99), numa questão de *política religiosa*. Já S. TOMÁS e AQUINO aceita a *infallibilidade* do juízo da Igreja na declaração de *santidade*: “Uma vez que o culto que prestamos aos Santos é de certo modo profissão de fé, isto é, crença na glória dos Santos, então devemos piedosamente acreditar que também nesta matéria o juízo da Igreja também não está sujeito a erros” (*In Quodlib. IX*, a. 16) Mas é sobretudo a partir da Igreja tridentina que se fortalecem e sistematizam os critérios para a beatificação e canonização; *vide* sobretudo do Papa Bento XIV, *De servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*. A veneração de Beatos (1º grau, exigência de milagre, de virtudes heróicas, etc.) ou de Santos (2º grau, pleno culto, por intermédio de segundo milagre...), apesar de não se confundir com a *apoteosis* da “divinização” clássica, não deixa de ter na *veneração por douleia*, ou mesmo em relação à Mãe de Deus, de *hyperdouleia*, uma certa entronização de valor excepcional, pelo menos na cultura nobiliárquica e régia da Igreja da Contra-Reforma. Cf. F. VERAJA, *Commento alla nuova legislazione per le cause dei santi*, Roma, 1983; Camillus BECCARI, art. “Beatification and Canonization”, in: *Catholic Encycl.* vol III; e vejam-se as perspectivas sociológicas que estão na base deste sentido de *distinção* social e religiosa, cultural e espiritual... cf. Pierre BOURDIEU, *La distinction, Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979, pp. 362 e segs. Sobre a contestação protestante do tipo de culto romano dos santos *vide* n. anterior.

<sup>102</sup> Face ao *inefável* do conhecimento de Deus, na célebre *Theologia mystica* § 1..., é na *Hier. Eccles.c.* VI (in: PG, III, cols. 529d e segs.), - em paralelo com a *Her.coel.* -, que o Pseudo-Dionísio, o



O homem de Deus, aquele que a gente sentia possuído desse dom do Espírito, não só como se refere nos *Actos dos Apóstolos* e em S. Paulo,<sup>103</sup> mas como há-de persistir sobretudo na tradição da Igreja do Oriente em torno do *staretz*, do “iluminado” por tal santidade,<sup>104</sup> não carece tanto de reconhecimento, recusando muitas vezes até essa possibilidade pelo “elogio da loucura”, esse caminho dos *loucos de Deus*,<sup>105</sup> que pretendem deixar de si uma memória humilhante, numa santidade toda oculta nesse divino entusiasmo, embora sob a forma quase de ‘demoníaca possessão’.<sup>106</sup>

Aliás, há que dizê-lo, tal pessoa santa, não tanto como ‘auréola’ honorífica que acompanhava cargos imperiais, e eclesiais posteriores, mas como verdadeira *aura de santidade* manifesta-se noutras religiões, desde o Hinduísmo e o Budismo, ao Confucionismo e o Taoísmo,<sup>107</sup>

---

Areopagita, permite a **ascensão simbólica e gradual em ordem à santidade**... Refere a “santa ordem” dos monjes, noção esta que irá ser desenvolvida em EVAGRO PÔNTICO e outros, ainda pela distinção entre o *praktikós*, ou monge activo, (Dionísio chama-lhes *therapeuta*) e o *theólogos* ou o monge contemplativo, na *bíos theoretikós*... Cf. René ROQUES, *L’univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Cerf, 1983, pp. 281 e segs.

<sup>103</sup> Os que receberam o Espírito Santo: cf. *Act 2*, 1 e segs.; *Rom 6*, 22; *1Cor 6*, 11...; ainda *Col 1*, 22... Cf. também esta “solidariedade” no *Corpo místico* de Cristo, comunhão de santos, como ainda se manifesta na doutrina paulina de *Colossenses*: é a Igreja que representa toda a Santidade, o *pleroma* de Cristo. Cf. F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, Paris, Beauchesne, 1961, t. I, pp. 352 e segs.

<sup>104</sup> Cf. I. SMOLITSCH, *Leben und Lehre der Starzen*, Wien, 1936; Tomas SPIDLÍK, *Les grands mystiques russes*, Paris, Nouvelle cité, 1979, pp. 173 e segs.: “Les startsy - Les «Pères spirituels» du peuple”. Não esquecer ainda, para além deste modelo mais popular de santidade, o sentido da tradição dos **santos monges do hesykhismo**, ou das práticas de oração do coração, muitas vezes representados na sua *aura* de santidade, numa *luz gloriosa* que, aliás, é de obediência na iconografia oriental. Cf. *infra* n. 260 e *vide* Michel EVDOKIMOV, *Pélerins russes et vagabonds mystiques*, Paris, Cerf, 1987; também Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l’Église d’Orient*, Paris, Cerf, 1990, pp. 215 e segs.

<sup>105</sup> Cf. Jacques LACARRIÈRE, *Les hommes ivres de Dieu*, Paris, Fayard, 1975; John SAWARD, *Perfect Fools: Folly for Christ’s sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1980; *vide* também Harvey COX, *La fête des fous, Essai théologique sur les notions de fête et de fantaisie*, trad. do ingl., Paris, Seuil, 1971, pp. 121 e segs.

<sup>106</sup> Cf. n. anterior e *vide* os *iourodstvo* que, em russo, quer dizer “o que faz nascer em si o céu” (< *iourodivy*; ou, então, < *ourod* = “aborto”, o “monstro”, o “louco”...) de qualquer modo, “os que simulam a loucura”, a comparar com a seita *sufi* dos *malamatya*, ou “homens do escândalo”, que justamente nesta tradição islâmica heterodoxa evitam o elogio de santidade praticando ostensivamente o que lhes valerá a pior fama. Cf. Tomas, *Les grands mystiques russes*, ed. cit., pp. 153 e segs.: «Les Iourodivy - Les fous pour le Christ». Um caso célebre daquele caminho dos *iourodivy* é o caso de Rasputine, ora reputado, por uns como santo, ora, por outros, como demónio ou possesso... cf. Edward RADZINSKY, *Rasputin, The Last Word*, London, Weidenfeld & Nicholson, 2000.

<sup>107</sup> A figura da *santidade* como “aperfeiçoamento moral do homem” (cf. WYSCHOGROD, cit. n. 236) encontra-se atestada nas grandes **Religiões e Sabedorias orientais**. Sendo aqui impossível, e inoportuno, referir todas essas formas de sua manifestação, basta aludir: **1.- ao sentido confuciano** do Homem justo, precisamente pela *virtude do humano* (*jen* ou *ren*), que caracteriza no Extremo-Oriente esse sentido do “sábio” (*sheng*, literalmente “o que manifesta *ch’eng*, ou revela”), prudente e aquele

passando também pelos Sábios gregos (até célebres taumaturgos como Esculápio, Apolônio de Tiana...),<sup>108</sup> gerando como verdadeiro *polo magnético* uma atracção colectiva, um “furacão de glória” – como já alguém disse a propósito de St<sup>a</sup>. Teresa do Menino Jesus.<sup>109</sup> E pode mesmo dizer-se que, se até há “religiões sem Deus” (caso do Jainismo,

---

que segue a Lei em todos os seus ritos (*li*). Torna-se um “herói” celestial, donde o carácter venerável, ainda associado com o tradicionalismo, o culto dos antepassados e até das “reliquias” desses santos personagens. Sobretudo a ter em conta a oposição entre o “homem de pouco” (*xiaoren*), mesquinho, ao homem de qualidade (*junzi*, segundo o grafismo, representa-se como duas vezes homem), homem grandioso ou “santo”. cf. CONF., *Analectos*, II, 14; IV, 16; VI, 28... (cf. Rodney L. TAYLOR, “The Sage as Saint: The Confucian Tradition”, in: Richard KIECKHEFER e George D. BOND, *Sainthood - Its Manifestations in World Religions*, Berkeley/ Los Angeles/ London, 1988, pp. 218-242); **2. - no Taoísmo** os “santos” são, pelo contrário, os “ignorantes”, os que retornam à *natureza originária*, que conheçam o *Tao*, e se comportem como “bébés” numa espécie de “infância espiritual” e de agir não-agindo (*wou wei*). Essa mística “selvagem” leva à valorização xamânica do homem de poderes, ou do “mago”: cf., entre outros: Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle*, Paris, Cerf, 1991, pp. 34 e segs.; Anne CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, pp. 179 e segs.); **3. - no Hinduísmo**, as várias figuras que apontam para o santo homem, sobretudo como *mahatma*, caracterizam-no, ora como renunciante, asceta (*sramana*)..., ora como orante e meditativo, ora ainda como herói e agente do divino (qual *avatar*)... Representa, em todo o caso, um ser muito evoluído, seja um védico *rsi*, como “vidente”, “profeta”, seja como *muni* (asceta, no Jainismo um *Tirtankhara*, ou “vencedor”...cf. Vlas Adinath SANGAVE, *Le Jainisme*, Paris, Trédaniel, 1999, pp. 89 e segs.; Bool CHAND e Sagarmal JAÏN, *Mahavira, le grand héros des Jaïns*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1998...), e compreende-se a partir, por exemplo do *yoga*, esse pleno auto-domínio e conhecimento de si, como *atma* (cf. Charles S.J. WHITE, “Indian Developments: Sainthood in Hinduism”, in: R. KIECKHEFER e G.D. BOND, *Sainthood...*, ed. cit., pp. 98-139; Sri AUROBINDO, *Les fondements de la culture indienne*, Paris, Buchet/ Chastel, 1997, pp. 236 e segs.; **4. - no Budismo**, a tendência seria para denegar todos os ‘intermediários’ ou “santos”, porém na versão mais monástica e do Teravada, o modelo de perfeição é o *arhat* (<*arh* = “merecer”) ou “santo”, por contraste com a sua superação no Mahayana, em que o ideal (já não-pessoal) de *Bodhisattva*, aponta para uma iluminação búdica e cósmica. (cf. Georges D. BOND, “The Arahant: Sainthood in Theravada Buddhism”, in: R. KIECKHEFER e G. D. BOND, *Sainthood...*, ed. cit., pp. 140- 171; Donald S. LOPEZ, Jr., “Sanctification on the Bodhisattva Path”, in: R. KIECKHEFER e G. D. BOND, *Sainthood...*, ed. cit., pp. 172-217. Esta “quadratura” da ‘santidade’ (afinal mais o “sábio”, o “mago”, o “vidente”, o “guia”...) faz voltar ainda à *esfinge* do humano, cf. *supra* ns. 7, 8... e *vide infra* ns. 110, 111.

<sup>108</sup> Para o caso de Aesclepios ou Esculápio, esse “santo curador”, ‘divinizado’, pelos célebres ritos de incubação... cf. G. SARTON, *A History of Science, Ancient Science through the Golden Age of Greece*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Pr., 1966, vol. I, pp. 332 e segs. Quanto a Apolônio de Tiana cf. a sua biografia, quase “evangélica”, por FILÓSTRATO, in: F.C. CONYBEARE, *PHILOSTRATUS, The Life of Apollonius of Tyana*, Cambridge (Mass.)/ London, Harvard Univ. Pr./ Heinemann, («Loeb Classical Library»), 1969, 2 ts.

<sup>109</sup> Cf. Guy GAUCHER, *Histoire d'une vie - Thérèse Martin (1873-1897) - Soeur Thérèse de l'Enfant-Jésus de la Sainte-Face*, Paris, Cerf, 1986, pp. 222 e segs.: «L'ouragan de gloire». Mas, mais do que esta *fama* exterior ou popular (contra a qual também adverte Paul BRUNTON, *The Sensitives (Dynamics and Dangers of Mysticism)* (in: «Notebooks of P.Brunton» vol. 11), N.Y., Larson, 1987, p. 132, n° 9: “The cult of saint-worship is popular ... - its very foundation being a blasphemous misapprehension of the true relation between man and God (...).”), - importaria sublinhar a **qualidade específica - ‘magnética’** - de certa presença do *santo*, também muito referida no Oriente, na impregnação dessa ambiência sagrada, em que há uma ‘luz’ diferente... um diferente respiro e odor... É disso que se trata na relação, mesmo silenciosa, entre discípulo e mestre na tradição sapiencial e veneranda dos *mahatmas* e outros “santos”. Cf. *supra* n. 107.



do Budismo...), o que, entretanto, não se dispensa é a presença de *santos*<sup>110</sup> (sejam heróis à maneira dos *Tirtankaras*, sejam iluminados ao modo de *arhats* e *bodhisattvas*...).<sup>111</sup> Mesmo em tradições de extremada Transcendência como na religiosidade islâmica, ainda a figura e função dos *santos* é essencial, como *teofania* ou manifestação dessa “luz” de Deus, dessa sua *graça* ou *barakah*.<sup>112</sup>

Pelo que não é de estranhar que tal universalidade do fenômeno da *santidade* no âmbito do religioso corresponda a *um grau de transformação interior do fiel*, sobretudo manifesto pela consequência do bem irradiante, do sentimento puro e amoroso de Deus, revelando, pois, o magnetismo emocional da *graça*, o catalisador *dom*...<sup>113</sup>

<sup>110</sup> “Holiness is the great word in religion, it is even more essential than the notion of god.” (SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig, 19262, p. 162; Id., “Holiness” in: *Encycl. of Religion and Ethics*, vol. VI, 731). Sobre o **Jainismo**, cf. V.A. SANGAVE, *Aspects of Jaina Religion*, pp. 102 e segs.; Paul DUNDAS, *The Jains*, London/N.Y., Routledge, 1992, pp. 136 e segs. sobre os *votos* do asceta jaina (abstinência de *violência*, de *mentira*, de *roubo*, de *impureza*, de *posse*...) que são perfeições (*bhavanas*) assim adquiridas. Sobre o **Budismo**, cf. *supra* n. 107.

<sup>111</sup> Cf. *supra* n. 107. Tenha-se em paralelo que o *arhant* (santo) e o *boddhisatva* (o Senhor da compaixão), estão como o ‘homem menor’ e o *ideal maior* do ‘humano-divino’, tal se reconhece nos ideais extremo-orientais e mesmo no *avatar* hindú. Na hierarquia islâmica, seus antecedentes monásticos cristãos, bem os judaicos, encontra-se ainda um paralelo entre o *pedoso santo* e o *mestre iluminado*, ou o Amigo de Deus... Cf. n. seguinte, e na tradição cristã, *vide infra* n. 251.

<sup>112</sup> Para além da veneração de *intercessão* (*shafâ’a*) específica reconhecida em Maomé, o **Islão** também tem os seus “santos”: *wali* ou “amigo” de Deus; ou, então, os simplesmente piedosos *pir*, *murabit*... entre quem se contam “profetas”, “enviados”, “devotos”... - utilizando-se, também, então, o termo mais geral de “justos”: *siddiq*. A santidade sendo sempre caracterizada pelas virtudes de *pureza de coração* ou sinceridade, *humildade* ou abandono e *paciência*... Na corrente *shiiita* são venerados os *imans* como “santos”, mas, além destas formas institucionais, é na tradição esotérica *sufi* que se encontram mais valorizados os santos como *místicos* (os *walaya* ou “Amigos” de Deus; *vide* Farid-ud-Din ’ATTAR, *Le mémorial des saints*, trad. do árabe, Paris, Seuil, 1976; cf. Annemarie SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, N.Y., Univ. North Carolina Pr., 1975) e com um *poder intercessor*, inclusivamente como “eixos ou polos” *qutb* espirituais, (“santos apotropaicos”, como refere L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1968) em relação a Deus. Cf. Felix M. PAREJA, *La religiosidad musulmana*, Madrid, B.A.C., 1975, pp. 200 e segs. Esta valorização do santo (cf. *Corão* X, 63: «Os Amigos de Deus estarão ao abrigo de todo o temor...») é, entretanto, convertida ao *tawhid*, ou seja, à unicidade de Allah que dispensa toda a intermediação... Várs. Aut., *Colloquium on Holiness in Islam and Christianity*, Roma, “Islamochristiana” n° 11, 1985; Frederick M. DENNY, “«God’s Friends»: The Sanctity of Persons in Islam”, in: Richard KIECKHEFER e George D. BOND, (eds.), *Sainthood - Its Manifestations in World Religions*, ed. cit., pp. 69-97.

<sup>113</sup> Na **literatura**, em especial, encontra-se ampla expressão deste interesse pelo tema da *santidade* no sentido de um *itinerário* evocativo desse *imaginário*... Cf., entre outros, Jean-Pierre JOSSUA, “L’image de la sainteté dans quelques romans du XXe siècle”, in: *Pour une histoire religieuse de l’expérience littéraire*, Paris, Beauchesne, 1985 (22 romances analisados), e em que o autor reconhece, a par com este atractivo e sugestão do tema, certa latência de um conceito de *santidade* bastante estereotipado desde a medievidade e da Contra-Reforma tridentina; cf. p. 189: “...L’image de la sainteté est donc bien établie à l’avance, reposant sur des schèmes rigides: dualisme corps-âme,

A própria *fama sanctitatis* que levava o povo de Deus nas suas formas mais ingênuas de piedade colectiva, popular, a tomar como santo alguém a quem conviesse todo um conjunto de manifestações miraculosas, habitualmente integradas na *Legenda aurea* e em habitual hagiografia fantástica,<sup>114</sup> há-de ser progressivamente sujeita a critérios de discernimento, não apenas espiritual e moral, mas de ordem dos factos e da razão (diga-se “científica”), capazes de despistarem processos fraudulentos, mistificações, a pura lenda...<sup>115</sup> Donde, sobretudo na modernidade, o desenvolvimento de critérios jurídicos, com base também no estudo de cada caso (o Processo *pro causa Sanctorum...*), sem dúvida que reconhecendo embora a invocação do Espírito Santo, em última análise, confirmador dessa declaração da Igreja.

E, como sempre acontece no lado humano desta história, houve oscilações ao longo do tempo entre a grande exigência processual, mesmo certa rigidez de atitude contrária à proliferação banalizante dos Santos e Beatos, e, por outro lado, a política de larga abertura e até facilitação processual para muitas beatificações e canonizações, justificando-se

---

moralisme et monolithisme d'une vertu qui est tout ou rien, primat du sacrifice et de la douleur acceptée.” Trata-se, por certo, ainda da dominante influência jansenista e do rigorismo cristão, em contraste com o que irá ser a *via da misericórdia* antecipada já em Teresa de Lisieux... *Vide infra* n. 122.

<sup>114</sup>Cf. SANTIAGO DE VORAGINE, *Legenda aurea*, trad. do latim, Madrid, Alianza Ed., 1984, 2 vols.; a **tipologia** aí expendida obedece a uma *quadriplex differentia* entre “apóstolos, mártires, virgens e confessores (literalmente, gr. *homologetés*; sendo esta última categoria depois subdividida em diversas *dignidades eclesíasticas*: bispos, presbíteros...): cf. Alain BOUREAU, *La «Légende dorée»*. *Le système narratif de Jacques de Voragine (+1298)*, Paris, Cerf, 1984, pp. 34 e segs. Para um conspecto *tipológico* ou destes *modelos* de santidade a que se vêm a juntar os santos príncipes, as santas mulheres, etc., cf. Thomas SPIDLIK, Jean-Charles PICARD e Raymond DARRICAU/Bernard PEYROUS, art. “Saints” in: *Diction. de Spirit.*, ed. cit., cols. 196-230, a iconografia do Santos em geral *vide* Louis RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, t. III - *Iconographie des saints*, 3 vols., Paris, P.U.F., 1958; ainda Bernard BERTHOD e Élisabeth HARDOUIN-FUGIER, *Diction. iconographique des Saints*, Paris, l'Amateur, 1999.

<sup>115</sup>Cf. *supra* n. 101 e tenha-se presente, por exemplo, o caso de St<sup>a</sup>. Teresa do Menino Jesus, inicialmente estilizado segundo os critérios da época, tanto na *Histoire d'une Âme* (1898) segundo as alterações da Ir<sup>m</sup>. Inês, quanto no seu mesmo retrato, ‘alindado’, retocado e longe da verdade fotográfica recolhida no Convento por sua irmã Celina. Foi preciso esperar uma nova hermenêutica crítica, ainda uma mudança de mentalidade, para em 1956 se publicarem os autênticos *Manuscrits autobiographiques* sem supressões ou modificações e, igualmente, as autênticas fotografias de St<sup>a</sup>. Teresa do Menino Jesus e não já aquelas ‘pirosas e piegas ilustrações’ da iconografia de moda anterior. (cf. P. François de Sainte-Marie, ed., *Visage de Thérèse de Lisieux*, Lisieux, 1961) No entanto, é a **lenda**, o próprio *tom menor* de muitas das manifestações da santidade (no caso de St<sup>a</sup>. Teresa do Menino Jesus era ela mesma que cultivava esse *rendilhado devoto*... - cf. Pierre DESCOUVEMONT, “Les petites images de sainte Thérèse de Lisieux”, in: G. HOLVY, (éd.), *La sainteté*, ed. cit., 175- 184) que acaba por mais interessar... cf. René AIGRAIN, *L'Hagiographie, Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, Bloud & Gay, 1953, pp. 8 e segs.; e *vide supra* n. 72.

numa leitura amplamente didáctica da santidade.<sup>116</sup> São as diferentes Ordens e Institutos religiosos a pretenderem ter nos seus Fundadores, Santos ou Bem-aventurados que possam melhor servir de modelo, são também os diversos países ou regiões do Cristianismo a ser premiadas por figuras de santos, apóstolos, missionários, mártires..., são ainda os diversos estados de vida e condições humanas, alargando-se o figurino do homem santo à mulher, religiosos, consagrados e leigos, jovens, até crianças, ou adultos, etc.<sup>117</sup>

Mas tudo isto que é conhecido, até bem atestado numa época pós-conciliar e recente, reflectindo também as sensibilidades da piedade e da cultura, mesmo da oportunidade política, para a santificação ou a beatificação, não elimina *um mais profundo sentido real de santidade* e da sua economia espiritual. De facto, o que está em causa não é a *tipologia eclesial* exterior da santidade, correspondendo mais ao modelo masculino, guerreiro ou intelectual, da heroicidade das virtudes, depois convertido à feminilidade da doce misericórdia, da pobreza e até da afectividade dum a mística esponsal ou mariana.<sup>118</sup> Outrossim, o que a

<sup>116</sup> O perfil destas muitas **canonizações recentes**, embora continui a atender aos *mártires* (das missões, das revoluções e guerras...) atende também à *exemplaridade* (suposta didáctica) de jovens santos (St<sup>a</sup>. Maria Goretti, S. Domingos Sávio, S. Giorgio Frassati... ; ou crianças, como os Beatos Francisco e Jacinta Marto de Fátima...), bem assim de pais de família (Ana Maria Taigi e Elisabeth Seton..., aberto o processo para os pais de St<sup>a</sup>. Teresa do Menino Jesus); ainda a figuras benfeitoras de diversas nações (padroeiros; mártires do México, até índios...), os fundadores de movimentos religiosos, em particular mulheres, etc. Segundo Bernard ARDURA, “Béatifications et canonisations au XXe siècle”, in: G. CHOLVY, (éd.), *La sainteté*, ed. cit., pp. 223-237, na actualidade impõem-se novos modelos para canonização: os cientistas, os artistas e os políticos !, já que poderiam constituir contra-exemplos num mundo por demais materialista ou laico... Cf. K. WOODWARD, *Comment l’Église fait les saints*, Paris, 1992 e também Michel de CERTEAU, “Politique et mystique”, in: *Rev. d’ascétique et de mystique*, t. 39 (1963), pp. 45-82; cf. Luce GIARD, “Mystique et politique, ou l’institution comme objet second”, in: L. GIARD, Hervé MARTIN e Jacques REVEL, *Histoire, mystique et politique - Michel de Certeau*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, pp. 9-45; B. PEYROUS, “La sainteté dans l’Église depuis Vatican II”, in: *Nouv. Rev. Théol.*, t. 107 (1985), pp. 641-657.

<sup>117</sup> Sobre a **tipologia dos santos**, cf. supra n. 114 e vide P. DELOOZ, *Sociologie et canonisations*, Liège, La Haye, 1969. A composição também litúrgica do *calendário dos Santos* é notória desse intuito catequético (patente ainda no *Breviário*...): cf. Séverin-Georges COUNESON, *Les saints nos frères, Calendrier pour chaque jour de l’année*, Paris, Beauchesne, várs. reeds., 4 ts.; José LEITE, S.J., *Santos de cada dia*, Braga, Ed. A.O., 19872 rev., 3 ts. Não deixaria de haver de se considerar o *martirologio* dos “santos” protestantes, mortos em nome de Cristo, mas na ambiguidade da perseguição inquisitorial... Para esse novo sentido de *mártir* cf. Jean CRÉSPIN, *Histoire des Martyrs*, cit. *apud* Gotfried HAMANN, “Sainteté et martyre selon la tradition protestante”, in: ed. cit., pp. 43 e segs.

<sup>118</sup> Sobre aquela **oportunidade “política”** de implementar certo modelo de santidade, cf. Jean ANSALDI, *Éthique et sanctification. Morales politiques et sainteté chrétienne*, Genève, Labor et fides, 1983. Quanto à polaridade “masculina” ou “feminina” (e mariana) desses modelos, cf.

despeito destas diferenças, é o essencial do modelo mesmo na óptica de uma *intelligentia fidei* e a contemplação intelectual do *santo* à luz da *Imago Dei*, perfeita em Jesus Cristo, bem assim na experiência mística de tal vivência de santidade, ainda que sempre única e incomparável.<sup>119</sup>

É, então, para tais níveis de compreensão e aproximação da *santidade* que apontaremos adiante, seguindo entretanto dois testemunhos concretos e de recente canonização (o da carmelita St<sup>a</sup>. Edith Stein ou St<sup>a</sup>. Teresa Bendita da Cruz: 12. Out<sup>o</sup>. 1891 - + 9. Ag. 1942; e o de St<sup>a</sup>. Faustina Kowalska: 25. Ag. 1905 - + 5 Out<sup>o</sup>. 1938).<sup>120</sup>

---

também nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «Da ambiguidade devota à Espiritualidade concepcional - O feminino em St<sup>a</sup>. Beatriz da Silva e St<sup>a</sup>. Joana de Valois», in: *Jornadas Culturais De Balsamão: «300º Aniversário da Aprovação dos Marianos - 245 anos da chegada a Portugal»*, org. Padres Marianos da Imaculada Conceição -Balsamão, Macedo de Cavaleiros, Vimioso, Algosó, Soutelo - 2/5 Outubro 1998, - Balsamão e Câmara Municipal de Macedo de Cavaleiros (a publicar).

<sup>119</sup> *Imago Dei* e participação em Cristo...cf. S. TOMÁS DE AQU., *Sum. Theol.*, III, q. 23, a. 3 resp.: "... assimilatur creatura Verbo aeterno secundum unitatem quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et caritatem: unde Dominus orat, *Io.* 17, 21-22: «Sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus.» Et talis assimilatio perficit rationem adptionis (...).” À razão desta *adopção divina*, junta-se a inspiração particular e a colaboração com a graça: Vide o texto de Thomas MERTON em *exergo* da segunda parte deste estudo e do mesmo autor, cf. *Life and Holiness*, trad. cit., pp. 150 e 151: “Il est vrai que la sainteté chrétienne est la sainteté du Christ en nous; mais ceci ne signifie pas que le Saint Esprit agira en nous pendant que nous demeurons inertes et passifs. Il n’existe pas de vie spirituelle sans lutte continue et ni conflit intérieur qui est d’autant plus difficile à mener qu’il est caché, mystérieux, et parfois impossible à comprendre. (...) Aussi, paradoxalement, bien que le Christ Lui-même accomplisse l’oeuvre de notre sanctification, plus Il le fait, plus cela nous coûte.” Cf. *infra* n. 210.

<sup>120</sup> Se justificação houvesse para esta nossa escolha dir-se-ia termos elegido as expressões mais contrastantes entre a *doutrina* (E. Stein) e a *vivência* (Faustina Kowalska), entre a justificação do *modelo* e a exemplaridade por demais... Mas ainda como *testemunhos europeus* advenientes de uma tradição catequética de heroicidade de virtudes e de confiança no infindo Dom de Deus, datados do começo do séc. XX e da cultura humanística e também da piedade popular: do timbre da razão alemã mas também da rusticidade devocional polaca... Enfim, mais da nota judaica e voluntarista que persiste mesmo na filósofa e carmelita, por contraste com a nota afectiva e de hagiografia popular que ecoa dos resíduos visionaristas clássicos e medievos da mística polonesa.

# A REGRA DO CARMELO

## INTERPRETADA POR SANTA TERESA DE JESUS E SÃO JOÃO DA CRUZ\*

MAXIMILIANO HERRÁIZ

Dizemos que a nossa Santa Madre, Teresa de Jesus, não teve uma «experiência mística específica» da Igreja, mas que esteve imbuída até às entranhas do «sentido de Igreja» quer celestial quer histórica. Algo semelhante podemos dizer em relação à Regra para «explicar» a sua «interpretação» da mesma: a afinidade espiritual que possa haver entre ela e a Regra não lhe vem da sua leitura, muita ou pouca, mas da sua profunda experiência espiritual de mulher vocacionada. Quer dizer, prevaleceu o espírito, a vida, não o desejo de viver a Regra. A sua vocação, vivida fielmente, cinge-a aos núcleos essenciais da mesma contidos na Regra do Carmelo. Chamar-lhe-íamos interpretação vivencial que chegou a plasmar numa nova maneira de ser carmelitas em fidelidade à Regra. Recorrerá a ela mais tarde, e pode-se dizer que com profunda e incontida alegria, como ao fundamento da nova forma de vida religiosa, «justificador» e garantia, raiz e horizonte da sua proposta.

Dividirei este estudo em duas partes: na primeira exporei alguns textos nos quais Teresa fala da Regra, indicando os núcleos a que se refere: investigação positiva. E na segunda, darei uma interpretação desses núcleos como os viveu e no-los deixou aos carmelitas reformados.

---

\* Traduzido por Jorge dos Santos Vaz, em *La Regla del Carmelo*, pp. 45-58.

## 1. A Regra nos escritos teresianos

As referências explícitas à Regra nos escritos da nossa Madre, com o intuito de descobrir e fundamentar a conexão do «espírito» teresiano e a Regra «primitiva» do Carmelo não são *significativamente* abundantes. Mas são sugestivas e de muito valor para nos abrir o seu espírito neste campo, e orientar-nos para uma recta compreensão do seu pensamento mais profundo, mas sempre a posteriori, da sua decisão de viver dessa maneira fora do mosteiro da Encarnação, onde tinha estado vinte e sete anos. Tão-pouco me vou deter, neste trabalho, em questões como: qual o papel que desempenhou a Regra na sua formação; se a leu e que tradução utilizou, sempre má e deficiente; nem sobre a que se refere quando fala da Regra «primitiva». Remeto para quanto sobre estas coisas se escreveu.<sup>1</sup>

Apresentarei, em duas alíneas, a convergência teresiana com o «passado» significado pela «Regra», o primitivo documento escrito do carisma carmelitano: alguns textos em que evoca os «nossos pais», e outros que contêm uma referência explícita a algumas passagens concretas (em São João da Cruz não há nenhum).

### 1.1. «Aqueles nossos santos padres do Monte Carmelo»

«Somos chamados à oração e contemplação porque este foi o nosso princípio, desta casta viemos, daqueles *nossos santos padres do Monte Carmelo*, que em tão grande solidão e com tanto desprezo do mundo buscavam este tesouro, esta preciosa margarida [a contemplação]» (5 M 1, 4). Minucioso apontamento histórico, destacando conteúdos e enquadramento de vida e significação para o grupo que acaba de nascer na Igreja: «nossos padres do Monte Carmelo». A nossa raiz e o nosso «princípio» são «aqueles santos *padres* do Monte Carmelo». «Padres», porque nos transmitem uns valores, porque geram em nós uma forma de vida. «Princípio», cronológico e, sobretudo, espiritual, inspirador do

---

<sup>1</sup> TOMÁS ÁLVAREZ, *Santa Teresa y la Regla del Carmelo. Textos de la Regla anteriores a la Santa*, in *El Monte Carmelo*, 93 (1985), 239-294; SECRETARIADO GENERAL PARA LAS MONJAS OCD, *Santa Teresa y la Regla del Carmen*, Roma 1994.

que agora acontece connosco, «filhos», não porque juridicamente pertencamos à mesma família, mas porque assumimos os valores, a forma de vida que os identificou. Esta forma de vida, define-a e plasma-a às portas das *Moradas* místicas, com o termo prenhe, englobante de *toda* a vida, «contemplação». E aponta também o âmbito de vida com duas palavras, também de amplo e profundo significado na linguagem teresiana: «grande *solidão* e tanto *desprezo* [desapego] do mundo».

Ao abrir o capítulo «das coisas necessárias para os que pretendem levar caminho de oração» (C 4, 3), a que hoje nós chamamos «pedagogia teresiana de oração», associa-as explicitamente «às que os nossos santos padres mandaram e observaram, pois por este caminho mereceram este nome» (*ib.* 4). Antes de terminar a descrição da caridade, desapego e humildade, fundamenta o seu pensamento com estas palavras: «São tão desventurados estes tempos e tanta a nossa fraqueza, que não basta tê-lo por mandado dos nossos antepassados» (C 14, 3). Intitula assim o capítulo: «Trata do muito que importa não dar a profissão a nenhuma cujo espírito vá contra as coisas que ficam ditas». A renovação, a recriação do «eu», do homem novo, graça de Deus e compromisso humano para *ser* amigos de Deus, orantes e membros construtores da nova comunidade de resgatados, é tradução teresiana da «armadura Christi» de que fala a Regra albertina. Quando evoca a projectada fundação «da primitiva Regra dos Descalços» (F 13, 1), e, uma vez realizada, nos oferece alguns apontamentos da sua vida, pobreza, contemplação, serviço apostólico, sobriedade de vida, termina exortando veementemente: «Tenhamos presentes os nossos *verdadeiros fundadores*, aqueles santos padres de quem procedemos. Bem sabemos como, por aquele caminho de pobreza e humildade, gozam de Deus» (F 14, 4).

Eles são o nosso *princípio*. Um princípio inspirador em que assenta o nosso presente e que nos abre ao futuro, princípio coextensivo a toda a história dos chamados por Deus a seguir a Jesus Cristo numa determinada forma de vida. É, portanto, uma graça que nos irmana e nos une, que nos caracteriza como grupo na Igreja; e compromisso que se assume, pessoal e comunitariamente, quando vivemos fielmente a vocação. Esta perspectiva é constante nos escritos teresianos, em especial nas *Fundações*. Bastará indicar apenas alguns textos para confirmar a identificação da Reforma com o «princípio» dos nossos antepassados, com o «princípio» fundador e inspirador, com «os nossos verdadeiros fundadores».



O «princípio da nossa Ordem» é paradigma daquilo que está a realizar Teresa e todos os que se lhe juntaram, chamados por Deus. O «princípio» das Ordens religiosas não é só para «louvar» (F 29, 32), mas também para vitalizar, inspirando o movimento da história vocacional. É o que Teresa pretendeu com a Reforma, e que o Superior Geral da Ordem, o P. Giovanni Battista Rossi, aprecia na sua visita a Ávila, em 1567: «Um retrato dos primeiros tempos da nossa Ordem..., da Regra primitiva» (F 2, 3). As primeiras jornadas da Reforma são, e como tal as apresenta Teresa de Jesus, «princípios para renovar a Ordem de Nossa Senhora» (F 14, 5), «princípio que a Virgem Maria... quis que começasse».<sup>2</sup> Quando as águas correm agitadas e turvas e se multiplicam as dificuldades, tanto desde dentro como desde fora, contra a jovem Família, Teresa escreve: «Dizem que é Ordem nova e invenções». Seja qual for o conteúdo dessa «novidade» na mente e nos lábios dos que assim falam, recheando, evidentemente, o termo de uma carga negativa, ela responde com clareza, em tom de desafio: «Leiam a nossa primeira Regra, que é a única que observamos sem mitigação».<sup>3</sup> Não é possível exprimir mais vigorosamente o sentido de pertença à Família, em que viveu *jurídica* e espiritualmente durante vinte e sete anos, e à qual quer servir, entregando-lhe o «espírito» que recebeu de Deus, mesmo depois da separação *jurídica*, na qual nunca pensou, como se fosse exigência de fidelidade à sua vocação de fundadora, reformadora ou «refundadora», mas na qual se viu envolvida, e que, uma vez consumada, não a impediu minimamente de continuar a viver na linha de fidelidade ao seu passado vocacional. Não há ruptura, mas amadurecimento vocacional. Apenas «princípios» daqueles que protagonizaram os nossos «santos padres», «os nossos verdadeiros fundadores».

Estes primeiros «princípios» devem-se tirar do momento histórico e do cenário cultural, berço de nascimento, e, «com o mesmo espírito», torná-los presentes em cada «hoje» pelo grupo que vê neles a sua identidade de *tais* seguidores de Jesus. Princípios que se expandem historicamente, que se tornam coextensivos à história pessoal e comunitária dos chamados. Assim ganha sentido a sua constante exortação: «Levar a cabo tão bons princípios» (F 20, 15); «importa continuar estes princípios (reforma) desta sagrada Ordem»;<sup>4</sup> «que não fracasse este bom princípio».<sup>5</sup> É uma

<sup>2</sup> Carta a Dom Teutónio de Bragança, 16.1.78; 217, 6.

<sup>3</sup> Carta ao P. Pablo Hernández, 4.10.78; 260, 9.

<sup>4</sup> *Ib.*, nº 8.

<sup>5</sup> Carta a Dom Teutónio de Bragança, 16.1.78; 217, 16.



incumbência de todos os diferentes tempos da história da Família: «Procurem imitar sempre estes bons princípios» (F 16,1); que «não se perca tão grande princípio», porque «em cada um torna a começar» (F 17, 11). O «regresso» à Regra do séc. XIII é, para Teresa, uma opção clara e explícita, uma condição essencial para viver a sua vocação no séc. XVI e, assim, forçar, realizar e adiantar o «futuro». O «regresso» é «sair para a frente».

Quando talvez pensava estar a concluir o relato das fundações, pelos fins de 1577, a Santa insta às suas irmãs, directa e principalmente a elas, «mulheres tão miseráveis», nas quais Deus iniciou o movimento de reforma, para que «não se perca por nossa fraqueza um tão grande princípio... Em seu nome vos suplico..., que sempre o supliqueis a nosso Senhor...». E enleia nisto todas as vindouras: «... E que cada uma das que vierem faça de conta que nela torna a começar esta primeira Regra da Ordem da Virgem Nossa Senhora, e de nenhuma maneira consinta relaxação, seja no que for» (F 27, 11).

Porquê? Encontramos a resposta no capítulo quarto das *Fundações*. Vai ao encontro daqueles leitores da esplêndida história da salvação que Deus está a escrever nos começos da Reforma, que se desculpam com os tempos para esquivar a sua responsabilidade e justificar a sua falta de dinamismo. Eis, na sua terminologia concisa, a fabulosa intuição e a vigorosa argumentação teresiana.

Nos primeiros compassos da história das fundações, embora confesse que «não é seu intento gabar as irmãs dos seus mosteiros» (F 1, 5), não pode esquivar-se à necessidade – e desejo bem consciente! – de proclamar as maravilhas de Deus nesses «começos», embora corra o risco de «espantar» a muitos (F 4, 3). «Deus começou a manifestar as suas grandezas...» (F 4, 5). E de aqui arranca a grave palavra de advertência «às que estão para vir» (*ib.* 5): «Se não virem o que agora há, não culpem os tempos, porque para Deus fazer grandes mercês a quem de veras O serve sempre é tempo» (*ib.* 6). Princípio que amplia e matiza no número seguinte: «Ouço algumas vezes dizer dos princípios das Ordens que, como eram os alicerces, o Senhor fazia maiores mercês àqueles santos nossos antepassados. E assim é; mas sempre deviam reparar que são alicerce dos que estão para vir» (*ib.*). Nenhum passado, por mais rico que seja, pode «cobrir» nenhum presente de decadência, nem, muito menos, apropriar-se dele pelo simples facto de

pertença *jurídica* à Família de que se trate: «De que me aproveita a mim que os santos passados tenham sido tais, se eu depois sou tão ruim... que deixo o edifício danificado?» (*ib.*). Todos somos «alicerces», princípios «dos que hão-de vir» (F 4, 6; 14, 11.12; 31, 29). O demónio «tramava... para que estes santos princípios não fossem avante»;<sup>6</sup> e, às vezes, a autoridade jurídica da Igreja, como o Vigário Geral da diocese de Toledo (F 15, 5), e tantos outros, como até da sua própria Ordem.

A razão porque Teresa se pronuncia tão claramente a este respeito é muito simples: dá mais valor pedagógico ao facto da história social das fundações do que ao relato das graças pessoais que ela recebeu tão copiosamente. Refiro apenas um pormenor, como prova disto: Intitula assim o último capítulo do *Livro da Vida*: «Prossegue na descrição das grandes mercês que o Senhor lhe fez. Dalgumas delas pode-se tirar muito boa doutrina, pois o seu principal intento ... tem sido de escrever coisas que possam servir para proveito das almas». E, no entanto, pede ao examinador do seu livro que, se decidir rasgá-lo ou queimá-lo, que conserve o relato da fundação de S. José de Ávila, «para depois da minha morte o entregar às irmãs que aqui estiverem. Animará muito às que vierem a servir a Deus e a procurar que não decaia o começado, mas sim vá sempre avante, ao verem o muito que Sua Majestade aqui fez» (V 36, 29). Eis outro apontamento breve, com evidente satisfação de mãe, com o qual apresenta a vida da primeira fundação: «Vejo agora vir para esta casa umas donzelas que são de pouca idade e, em tocando-as Deus e dando-lhes um pouco de luz e amor, não O fizeram esperar... Deixando tudo, não querem ter vontade, nem se lembram de que se podem desgostar em tanto encerramento e austeridade. Todas juntas se oferecem a Deus em sacrifício» (V 39, 10). Este texto conclui a reflexão teresiana sobre o «aproveitamento», que alguns medem «pelos anos» e não por Deus «que, sem medida alguma, dá os seus dons quando quer, e pode dar, em meio ano, mais a uma alma, do que a outra em muitos! E isto tenho eu muito comprovado» (*ib.* 9). Refere-se, sem dúvida, ao primeiro grupo de Descalças.

Fala também, com muita frequência, de «princípios», quando se refere a uma nova comunidade. Faremos algumas citações, para encerrar este ponto. «Esforçam-se por ser perfeitas, pois com elas *começa* o Senhor

---

<sup>6</sup> Carta às Madres Carmelitas Descalças de Sevilha, 13.1.80; 310, 6.

essa fundação»;<sup>7</sup> de uma monja, diz que é «boa para outro sítio», mas não para ali, «porque estão nos princípios».<sup>8</sup> Aconselha a não levar para as fundações «quem lhes apegue imperfeições».<sup>9</sup> Foi assim que ela fez na fundação de São José de Ávila: «São muito escolhidas».<sup>10</sup> E acerca da selecção vocacional desta fundação, escreve: Pretendeu-se «ao princípio que entrassem pessoas» que «fossem *fundamento*» (V 36, 6).

Por fim, «os princípios» exprime a atitude fundamental com que devemos viver todos nós: «Ponham sempre os olhos na casta de onde vimos, daqueles santos profetas... Tenhamos a santa presunção ... de ser como eles» (F 29, 33) «Agora começamos, e procurem ir começando sempre, de bem em melhor» (*ib.* 32). Ao ver como vivem os seus irmãos e irmãs, não duvida em afirmar que é «o retrato dos princípios da Ordem» (F 2, 3), «um retrato daquele florido tempo dos nossos santos padres» (F 28, 20; 17, 8).

## 1.2. «*Observamos a Regra de Nossa Senhora do Carmo*»

A primeira referência explícita à Regra encontra-se no *Livro da Vida*: «Observamos a Regra de Nossa Senhora do Carmo, sem mitigação» (V 36, 27). É com esta frase que Teresa apresenta a sua Reforma na Igreja. É o seu bilhete de identidade. Podemos dizer que é do ano 1565, pois encontra-se no final do relato da fundação de São José, primeiro mosteiro da Reforma. Parece-me também muito significativo o facto de, apenas um ano depois, ao escrever o título do *Caminho de Perfeição*, se refira explicitamente, por duas vezes, à «*Regra primitiva de Nossa Senhora*». Exprime, assim, o seu desejo de relacionar este livro de formação da carmelita com a Regra. Já antes, ao concluir a história do primeiro mosteiro da Reforma, escrevera: «Observamos a Regra de Nossa Senhora do Carmo, sem mitigação..., e, como ainda parece pouco às irmãs, guardam outras coisas que nos pareceram necessárias para cumprir a Regra com maior perfeição» (V 36, 27). Bem pouco depois, no *Caminho de Perfeição*, ao falar do «objectivo» da Reforma,

---

<sup>7</sup> Carta a Maria de S. José, 11.7.77; 199, 17.

<sup>8</sup> Carta a Maria de Mendoza, 7.3.72; 37, 17.

<sup>9</sup> Carta a Maria Bautista, 24.9.74; 71, 6.

<sup>10</sup> Carta a Lorenzo de Cepeda, 23.12.61; 2, 7.

escreve: «Onde também pretendi que se observasse esta Regra de Nossa Senhora e Imperatriz com a perfeição com que começou» (C 3, 5). Percorrendo os textos teresianos, farei um apanhado dos pontos concretos que evoca da Regra, evidenciando-os de alguma maneira.

Quando o projecto fundacional já estava muito adiantado, encontra-se com uma «beata da nossa Ordem», Maria de Jesus, e por ela vem a saber que a Regra, «antes da sua mitigação, mandava que se não tivesse nada de próprio» (V 35, 2), renda ou propriedade de que viver. E sublinha que «com tanto ter andado a ler as Constituições», ignorava este pormenor (*ib.*). É curioso que não diz, como seria lógico, se leu ou não a Regra. Mas como estava a viver uma fortíssima atracção pela pobreza absoluta e plena, a simples evocação da palavra da Regra produz nela uma profundíssima emoção. Daí a sua decisão: «Como eu já sabia a Regra ... não podia resolver-me a ter renda» (V 35, 3). As razões em contra do amigo teólogo, Pedro Ibáñez, carecem totalmente de valor: «Respondi-lhe que, para não seguir a minha vocação e o voto de pobreza que tinha feito e os conselhos de Cristo com toda a perfeição, não me queria aproveitar da teologia» (*ib.* 4). O espírito adianta-se à descoberta da Regra, mas esta oferece-lhe fundamento, segurança «objectiva», «justificação» e fortaleza inquebrantável para prosseguir o seu caminho e vê-lo avalizado pela palavra pontifícia com um novo «Breve» que permite «viver sem rendas» (V 39, 14). Este facto concreto, tão nitidamente documentado pela Santa, pode-nos dar a chave interpretativa da sua articulação e enraizamento na Regra por via de espírito, de experiência, antes que por conhecimento intelectual, por via da leitura directa da mesma ou do que lhe pôde chegar por outros meios.

À hora de iniciar a abordagem do que chamamos «pedagogia da oração», ou para lograr o «como devemos ser», escreve que, procurando «observar meticulosamente a Regra e as Constituições com muito cuidado», obteremos de Deus o que pretendemos (C 4, 1). No número seguinte, refere-se de novo à Regra com estas palavras: «A nossa Regra primitiva diz que *oremos sem cessar*». Mais adiante, em diálogo com os teólogos que se opõem à oração pessoal, coloca na boca das suas irmãs o argumento, encabeçado por estas palavras: «Dizei que tendes uma Regra que vos manda orar» (C 21, 10). E acrescenta que sendo «o mais importante», cumprindo isto se cumprirá tudo o que manda a Ordem (C 4, 2). A oração toca as entranhas mais profundas de Teresa de Jesus, logo desde a sua adolescência e primeira juventude. E já tinha

percorrido um longo caminho quando chegou ao seu conhecimento esta palavra da Regra, e se tinha entregado a um generoso magistério, ao apostolado da oração. Oração «em soledade». A Regra manda «não estar juntas» (C 4, 9), como também «viver do trabalho das suas mãos» (F 17, 9).

Em 1567, cinco anos após o início da Reforma, recebe a visita do P. Geral, Giovanni Battista Rossi, que constata «como a Regra primitiva se observava com todo o rigor», e vê «um retrato, embora imperfeito, do princípio da nossa Ordem» (F 2, 3). Mais tarde mostra a Regra a Ambrósio Mariano, fazendo-o notar que prescreve «viver do trabalho das suas mãos» (F 17, 9). Também recorda que a Regra manda «não estar juntas» (C 4, 9). São elementos que compilará, por fim, junto com outras coisas, nas Constituições, das quais diz que «quase tudo está ordenado em conformidade com a nossa Regra» (31).

Na verdade, a Regra, na opinião de Teresa, identifica-se muito bem com o movimento de reforma que nasce nela e por ela. Muitos textos o afirmam com extraordinária clareza e espantosa naturalidade. Diz que o P. Gracián «trabalhou muito pela renovação da Regra primitiva» (F 32, 12); cada membro da Reforma deve pensar que «nele começa a florescer esta Regra primitiva da Ordem» (F 27, 11); «as contestações que agora sofre esta Regra primitiva» (F 17, 10).

Terminemos esta epígrafe com algumas matizações teresianas em relação à Regra: «O *espírito*» da Regra (F 18, 8); as «coisas da Regra e Constituições mais *essenciais*» (F 18, 9); «o *importante* da Regra» (MV 21). Estes textos assinalam, antes de mais, que não há culto à letra, mas sim uma clara apreciação da hierarquia dos elementos que a compõem, do «espírito» que é preciso colher e levá-lo à prática sem hesitações nem acanhamentos, mas com liberdade.

Recordávamos acima a vibrante e vigorosa opção pela pobreza plena, por viver «sem rendas», «contemplando a Cristo na Cruz...» (V 35, 3). E, no entanto, na fundação de Malagón admite que se realize com uma «renda conveniente» (F 9, 3), embora continue a manifestar-se «absolutamente contrária» (*ib.* 2). Mais claramente consta nas actas da fundação que se comprometem a «observar a Regra mitigada..., tanto no que respeita a comer carne como em ter renda em comum». <sup>11</sup> Conta-nos

---

<sup>11</sup> Cf. BIC, t. 5, p. 377.

como, estando ainda em Malagón, o Senhor «confirma» a sua conduta dizendo-lhe que «seria muito bem servido naquela casa» (F 9, 5). Numa *Conta de Consciência*, escrita em princípios de 1570, refere-se a isto mesmo, alargando ainda mais o horizonte aberto nesta fundação «dispensando» [da proibição] da renda e de comer carne. Deus diz-lhe «que com as almas que nelas vivem [nestas casas] tinha Ele descanso ..., e que as casas que se fizessem em lugares pequenos fossem como esta, pois nelas podiam merecer o mesmo pelo desejo de fazer como nas outras» (6, 2).

Para a Madre fundadora é muito claro que a Regra e Constituições «*servem apenas* de meios para guardar isto [o amor a Deus e ao irmão] com mais perfeição» (1 M 2, 17). Não as absolutiza em bloco. São simplesmente meios para e através dos quais realizar o fim.

## 2. A «interpretação» teresiano-sanjoanista da Regra e Constituições

O estudo que fizemos da Regra nos escritos da Santa (no Santo não há nenhuma alusão) é útil e necessário. Mas com ele não podemos ir muito longe e iluminar de modo teresiano-sanjoanista a nossa atitude perante a Regra que se situa no «princípio» da nossa vocação. Sabedores da consciência que Teresa de Jesus tem da sua pertença à família do Carmelo, mesmo depois da sua separação jurídica, a nossa indagação deve completar-se desde a perspectiva mais original e incisiva.

Estando ela vocacionalmente bem definida, sabe que a Regra é uma palavra que não podemos deixar de ouvir. Ou pelo menos actua nesta direcção. Mas não é a *última*, por ser palavra humana, fechada a ulteriores compreensões e traduções de vida. O carisma, vivido numa determinada circunstância cultural e histórica, desencadeia a compreensão de virtualidades não vividas nem consciencializadas em etapas precedentes e também novas formas de encarná-las. Por se tratar de virtualidades inerentes ao carisma, dá-se um desenvolvimento homogéneo. É preciso contar com este desenvolvimento no futuro, porque passa a fazer parte da herança e património da Família. No nosso caso, não se pode fazer referência à Regra «primitiva», quer se pertença ou não «juridicamente» à instituição que nasce dessa «refundação», sem contar com a

«interpretação» teresiana. Este desenvolvimento, para aqueles que o aceitam como padrão vocacional do seu seguimento de Jesus, não lhes fechará o acesso à Regra, primeira e sempre válida tradução do carisma, mas antes se converterá em filtro e perspectiva da necessária referência à mesma, palavra necessária e essencial, inspiradora para discernir a validade das nossas aproximações à primeira fonte do nosso carisma. Foi o que nos quis dizer Teresa com as palavras-testamento que nos legou no *Livro das Fundações*: «Ponham sempre os olhos na casta de onde vimos» (F 29, 33).

Este «conhecimento» por sintonia interior, por vivência, fruto da acção do Espírito e da resposta da pessoa, não «precisa» de ser baseado ou alimentado por um estudo ou leitura do documento que traduziu originalmente o carisma. Sempre se «termina» numa palavra que *é*, ao mesmo tempo, fruto da reflexão intelectual. Recordemos o caso de Teresinha, de Isabel da Trindade, de Teresa dos Andes, e *também* de E. Stein. Estas nossas irmãs não levam a cabo a explicitação ou desenvolvimento do carisma que lhes reconhecemos pela «leitura» dos santos Padres, que é, sem dúvida, insuficiente. A vida que estavam a viver fez com que repercutisse profundamente nelas a experiência-palavra dos nossos santos Padres.

Dito isto, podemos mencionar, à guisa de exemplo, os núcleos ou elementos essencialmente constitutivos da Regra, que «passam» a conformar o carisma teresiano-sanjoanista, e revelam progressos, aprofundamentos e explicitações, e não só na formulação literária, e que são decisivos e muito significativos para o desenvolvimento e configuração do «novo» carisma.

Devemos começar por mencionar o primado absoluto de Deus na vida do Carmelita: amizade-vida teologal, segundo a tradução, respectivamente, de Teresa ou de João da Cruz, e exprimida por ambos com os termos «contemplação» e «recolhimento», com a dupla dimensão de concentração amorosa em Deus e despojamento radical de «tudo o que não é Ele», trilhando o caminho aberto por Jesus, ou vivendo «em obséquio de Jesus Cristo». O Pai deu-nos Tudo em Cristo «e não tem mais que falar» (2 S 22, 4), «basta o que nos deu ao dar-nos o seu Filho...» (5 M 3, 7), «penhor do amor que nos tem» (V 22, 14). Jesus é também a resposta definitiva da nova humanidade a Deus. Ele é Aquele que «nunca Se defendeu» (C 35, 3), Aquele que, sob condição «de fazer



perfeitamente a vossa vontade [do Pai] e de a fazer por nós, Se deixará fazer em pedaços cada dia!» (C 33, 4), Aquele que «tudo fez com perfeição» (C 3, 8). Ou, como escreve João da Cruz, Aquele que «nesta vida não teve outro gosto, nem o quis, a não ser fazer a vontade de seu Pai» (1 S 13, 4). Para ambos, Jesus *é o Crucificado*: aberto, por um lado ao Pai, recebendo-Se a Si mesmo d'Ele, e aberto, por outro lado, aos seus irmãos para partilhar com eles tudo o que recebeu do Pai, «escravo de Deus e de todos» (7 M 4, 9), desde a sua «semelhança» conosco, exigência do «amor perfeito», como diz João da Cruz em versos sóbrios e densos: «Pois nos amores perfeitos / esta lei se requeria: / que se faça semelhante / o amante a quem queria» (R 7). Por isso, a atitude primordial e radical de todos os que n'Ele cremos, como dom e resposta ao Pai, será «pôr os olhos somente n'Ele» (2 S 22, 5), sendo Ele «a luz dos nossos olhos» (C 10, verso 5); ou, no dizer de Teresa, «viver a sós com Ele só» (V 36, 30), «com os olhos postos no vosso Esposo» (C 2, 1), «o amigo verdadeiro», com quem «a sós» tratamos de amizade. Vigilantes contemplativos do mistério que nos inunda.

Jesus, dom e resposta, mistério sempre aberto à nossa vivência e compreensão, como diz João da Cruz no *Cântico*, 37, 4.

Esta dimensão contemplativa, de ouvintes ávidos da PALAVRA, define essencialmente *também* a vida comunitária, na sua dupla e convergente perspectiva da Palavra que se acolhe e se dá à luz, que se guarda no íntimo do espírito e se anuncia até aos confins da terra. Comunidade teologal, consciente de que «Ele nos juntou aqui» (C 8, 1), de que Ele «anda no meio de nós» (V 32, 11), de que somos «colégio de Cristo» (C 27, 6). A comunidade fica «próxima» da cidade, do habitat da maioria da gente, com intenção de «diminuir» a vivenda, casa pequena, com o número dos seus membros drasticamente reduzido, ficando-se a ganhar em «lar», estimula-se a prática das virtudes humanas, aliviam-se as estruturas e afasta-se do «hieratismo» monacal. A comunidade é «eremítica e monástica»: «o estilo que pretendemos levar não é só o de ser monjas, mas eremitas» (C 13 6). Nas *Constituições*, ordena que se construam ermidas «para se poderem retirar para fazer oração, como faziam os nossos santos Padres» (32).

Vida pessoal e comunitária marcada, «revestida das armas de Deus», não pelas «demasiadas penitências» (C15, 3), «indiscretas» (C 19, 9), «desmedidas» (C 39, 5), «penitência de animais» (1 N 6, 2), mas pelo compromisso assumido de recriar o nosso eu-nós na relação amigável ou

teologal, conforme a expressão teresiana e sãojoanina, respectivamente, com Deus e com os nossos irmãos. Teresa propõe-nos a tríade «amor-desprendimento-humildade», assumidos com «determinada determinação» para alicerçar e tornar possível, não só a nossa amizade com Deus, a oração, mas também a nossa relação mútua em comunidade. João da Cruz, baseia a sua ascética nas virtudes teologais, dom e acções de Deus, resposta comprometedora da pessoa. Nas virtudes teologais operam, ao mesmo tempo, «a nudez e a negação» de «tudo o que não é Deus» e a união com Ele (2 S 6; 2 N 21). Comunidade que caminha no deserto e em solidariedade, na «noite escura e luminosa», «saindo» sempre de qualquer presente, porque insuficiente e, portanto, insatisfatório, «entrando» com Jesus cada vez mais «na espessura» da paixão da morte, da ressurreição e da vida: «Entremos mais adentro na espessura» (C 36, 10-13).

Vida pessoal e comunitária, profundamente aberta, verdadeiro ícone de Deus e da Igreja e para a própria Igreja e para o mundo. Comunidades que combatem o combate de Cristo com os outros irmãos: «Estando encerradas, pelejemos por Ele» (C 3, 5). Fecunda intuição teresiana: a oração é apostólica, anúncio, presença-serviço. Comunidades proféticas: «As freiras iam ganhando crédito entre o povo, que tinha por elas muita devoção... Começou o Senhor a chamar algumas para tomar o hábito; e eram tantas as mercês que lhes fazia...» (F 3, 18; cf. V 36, 25). Faz-se eco do que dizem das suas comunidades: são «espelhos de Espanha»,<sup>12</sup> «pregadoras por obras» (C 15, 6). «O amor nunca está ocioso» (5 M 4, 10; 7 M 4, 10). João da Cruz descreve a realidade vital da alma que atingiu a plenitude de comunhão com o Amado, dizendo que se dedica totalmente às coisas «que são do serviço do seu Esposo» (C 28, 2), «dedicada e entregue ao seu serviço» (*ib.* 3), inundada de amor, «ora interiormente... ora exteriormente fazendo obras pertencentes ao serviço do Amado» (C 36, 4).

## Conclusão

Teresa de Jesus descobre a Regra quando está já avançada na sua caminhada espiritual e quando esboça o projecto de «iniciar» um novo

---

<sup>12</sup> Carta ao P. Ambrósio Mariano, 12.12.76; 156, 3. (Cf. Carta ao P. Gracián, 13.12.76; 158, 7).

estilo de viver a sua vocação. Nela encontra resposta e aprovação para o seu processo. Compreende também a sua exigência de garantir a sua pertença à Família nos moldes que está a elaborar, movida pelo Espírito. Tem como bilhete de identidade na Igreja a busca e a entrega aos seus irmãos e irmãs. Interessa-se sobretudo por mostrar a concomitância da Reforma com as «origens» fundacionais significadas pela Regra. Esta, perante a qual se situa «com certa liberdade» – embora a adopte «como lei básica da casa»<sup>13</sup> –, estabelece e afiança a continuidade com o Carmelo nas suas origens».<sup>14</sup>

Mas esta adopção e entrega da Regra, que manda imprimir com as *Constituições* da nova Família (1581), e que já levava consigo a todas as fundações, está recriada pela sua vivência vocacional. Por isso, temos que a ler a partir dos escritos de Teresa e João da Cruz, assumindo à partida os progressos e modificações que os nossos santos Padres oferecem, adoptando perante ela a mesma atitude de liberdade, sabendo que se requer um exercício intelectual sério, bem radicados na nossa circunstância histórica e no ambiente cultural aqui e agora. É mais certo e mais urgente, e mais seguro, que seja a nossa experiência vocacional a aproximar-nos à Regra e nos leve a influenciá-la para que continue na sua evolução espiritual, sempre aberta, e criando sinais e estruturas que melhor desvendem as suas riquezas às gerações presentes e futuras. Os escritos teresiano-sãojoaninos são, como a Regra, o ponto de partida e de chegada, lugar de encontro das diversas gerações que vivem o mesmo movimento numa renovada novidade. «Começando sempre de bem em melhor». Assim enriquecem a Regra e as formulações do carisma, a mesma vivência, realizada por Teresa e João da Cruz, pelo «grande exército de testemunhas» que enchem o nosso património espiritual, e nos acompanham e estimulam a nossa fidelidade.

---

<sup>13</sup> TOMÁS ÁLVAREZ, *Las Constituciones de Santa Teresa*, in *Estudios Teresianos*, II, El Monte Carmelo, Burgos 1996, p. 308.

<sup>14</sup> *Ib.*, 288.

