

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Ano XVI – Nº 62 – Abril / Junho 2008 – Preço – 5,00 € (IVA incluído)



62

AMOR QUE TRANSFORMA

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

Amor que transforma 83

JEREMIAS CARLOS VECHINA

S. João da Cruz.
Santo sem biografia 85

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

*Do «amor absoluto» ou da relatividade do Amor
como diferenciação do Infinito?*
Uma reflexão crítica 107

BERNARDO DOMINGUES

A vida é uma tarefa feliz 155
*Bem-aventuranças menores a viver
esclarecida e serenamente* 159

NÚMERO 62

Abril – Junho 2008

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Publicação trimestral

Propriedade

EDIÇÕES CARMELO

Ordem dos Padres Carmelitas Descalços em Portugal

Director

P. Alpoim Alves Portugal

Conselho da Direcção

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

Redacção e Administração

Edições Carmelo
Convento de Avesadas
Apartado 141
4634-909 MARCODECANAVESES
Tel. 255 531 354 – Fax 255 531 359
E-Mail: editorial@carmelo.pt

Imagem da Capa: www.sempregrafica.com

Assinatura Anual (2008)	€ 19,00
Europa	€ 26,50
Fora da Europa	€ 45,00
Número avulso	€ 4,50

Impresso na ARTIPOL - Mourisca do Vouga - 3750 ÁGUEDA

Depósito Legal: 56907/92

AMOR QUE TRANSFORMA

ALPOIM ALVES PORTUGAL

Depois de João ter sido preso, Jesus veio para a Galileia pregar a Boa Nova de Deus dizendo: «Completo-se o tempo e o reino de Deus está perto: Arrependei-vos e acreditai na Boa Nova» (Mc 1, 14-15).

No número anterior da nossa Revista começávamos por citar o Papa Bento XVI na sua primeira encíclica *Deus caritas est*. Os nnº 2 e 6 bastavam-nos para mostrar o objectivo que perseguíamos ao querer apresentar o artigo de base que então se publicava.

Foi interessante como esse mesmo artigo suscitou imediatamente uma reacção de um dos seus leitores e colaboradores da mesma Revista. Este número faz eco da reflexão sobre o tema estudado e aprofunda longamente a questão do amor que todos perseguimos e que vamos encontrando, certamente, através de um percurso que se vai trilhando, ultrapassando várias etapas, até chegar ao verdadeiro e definitivo amor pela transformação que o mesmo amor vai produzindo em nós.

Nas reflexões que vamos fazendo ao longo das páginas deste número da nossa Revista, continuamos a deitar mão da vida e obra de S. João da Cruz que nos oferecem, a nós que vivemos quatro séculos depois de ele ter vivido, experimentado e partilhado connosco tão incomensurável tesouro, uma autêntica *alternativa de amor* a partir das

mais variadas perspectivas da nossa existência, quer espirituais, eclesiais, morais e filosóficas, quer sociais, políticas, económicas, numa palavra, pessoais.

O nosso mundo tantas vezes desgovernado, sem um rumo certo à vista, sem um caminho seguro que abra para o futuro...; um mundo doente porque lhe falta amor, e que, por isso mesmo, parece caminhar para o abismo e para a própria morte...; só no amor poderá encontrar o remédio que o faça sair e recuperar do abismo em que está caído, a *cultura da morte* para a qual já o Papa João Paulo II tinha por diversas vezes alertado. O pior de tudo é que este modo de pensar afecta e corroi a maneira de estar, de viver e de ser, e a todos os níveis, das grandes instituições sociais e mesmo as religiosas.

O que temos que descobrir, para sair desta situação em que nos encontramos, é essa *alternativa de amor*, uma transformação do interior do homem que se encontra, tantas vezes, dominado por outros poderes, outras forças, que actuam desde vários níveis: biológico, racional, psicológico, político, económico, social e até mesmo, por incrível que pareça, religioso, isto é, variadíssimos factores quer interiores quer exteriores ao próprio homem.

Este número da Revista de Espiritualidade, mais uma vez, com a ajuda do testemunho da vida e da doutrina do grande mestre do nosso mundo interior, S. João da Cruz, tenta ajudar-nos a ir descobrindo esse interior que precisa de mudança, que só desde uma profunda transformação ao nível do coração, pode derivar num coração novo e, conseqüentemente, numa vida e num mundo novos. Com efeito, só quando os homens e mulheres forem capazes de renunciar ou de se abster de qualquer poder possessivo poderão verdadeiramente ser e viver para o amor. Porque o mal e todos os males dos homens só se curam realmente, e eficazmente, com o verdadeiro amor, e nunca com leis, por mais duras que elas sejam; com as guerras, por mais ferozes e destruidoras que se mostrem; com o dinheiro, por mais poder que ele tenha; ou pelo medo, por mais intimidatório que se apresente. Só o amor vence a morte, porque o próprio amor é que ressuscita. Um amor que nasce e se desenvolve na pura gratuidade. E a ressurreição é o próprio amor, infinito, apesar de frágil, gratuidade e vida entregue, tal e como é entendido e cantado por João da Cruz no termo do seu caminho teológico, espiritual e humano.

SÃO JOÃO DA CRUZ

SANTO SEM BIOGRAFIA

JEREMIAS CARLOS VECHINA

São João da Cruz, que pelo baptismo se chamava João de Yepes, nasceu em Fontiveros. Foram seus pais Gonzalo de Yepes e Catarina Álvarez, unidos em matrimónio por volta do ano de 1529. Desta união nasceram três filhos: o primogénito Francisco em 1530; o segundo filho, cuja data de nascimento ignoramos, mas deve ter acontecido entre 1531 e 1541, chamava se Luís; e o terceiro e último João, que nasceu no ano de 1542.

Uma vez que os livros paroquiais desapareceram, devido a um incêndio sofrido pela Igreja paroquial de Fontiveros onde foram baptizados, ignora se o mês e o dia do seu nascimento. Este incêndio teve lugar dois anos depois do nascimento de João de Yepes. Portanto, não dispomos de qualquer documento que indique a data exacta. Indicam se duas devido ao nome de João: 24 de Junho e 27 de Dezembro, mas sem qualquer outro fundamento. Deu-se-lhe este nome por ter nascido, ou no dia de S. João Baptista ou no do Evangelista S. João. Numa inscrição da pia baptismal da paróquia de Fontiveros, muito posterior à morte do Santo, aparece a primeira data, 24 de Junho, contudo, o Padre Alonso da Mãe de Deus, mais próximo aos acontecimentos, assinala a segunda.

Os olhos de João contemplaram um ambiente de pobreza e de trabalho. A casa era humilde, as mobílias muito simples e a comida escassa. As crianças nem sequer se podiam fartar com o pão de trigo,

uma vez que, sobre a mesa familiar, apenas se via pão de cevada e, mesmo este, em pouca quantidade.

Pouco tempo depois do nascimento de João, uma dolorosa doença que dura dois anos, acaba com as insignificantes economias do lar e com a vida de Gonzalo de Yepes que morre consumido por prolongadas e terríveis dores. A partir daqui, começa para a viúva e para os filhos, uma tragédia que perdurará longos anos.

Homem celestial e divino

As biografias de João da Cruz apresentam no com uma personalidade humana e espiritual muito rica, harmoniosamente integrada. São numerosos os testemunhos que o descrevem como homem afável, sereno, delicado, solícito, agradecido... e enamorado de Deus. “Homem celestial e divino”, como o retratou Santa Teresa de Jesus. Esta não chegou a conhecê-lo na plenitude da sua maturidade humana e espiritual, que foram os últimos dez anos da sua vida. Somente o tratou durante quinze anos (1567-1582), mas foram suficientes para o conhecer profundamente e deixar nos um precioso testemunho, que o define na sua personalidade mais profunda.

Segundo o P. Tomás Álvarez, Santa Teresa apresenta o como jovem decidido e empreendedor, como director espiritual cheio do “espírito de Nosso Senhor”, como escritor a desabrochar, homem fiel na provação, sem quebras na amizade, apto para o governo, resistente no sofrimento e “com queda para o martírio”; mas sobretudo como homem de experiência espiritual, “muito espiritual e de grandes experiências e letras”, “homem celestial e divino”, “muito santo”, “o santico de Frei João”, “é uma grande peça”, “poucos como ele”, etc.

Hagiografia ou biografia?

Com S. João da Cruz aconteceu o que é costume acontecer com as grandes personalidades do passado. É um santo que carece de biografia e a análise histórica começa agora a desprender se daquele

período de exaltação hagiográfica. Nem sequer isto acontece nas obras, relativamente recentes, mais lidas e influentes dos Padres Bruno de Jesus Maria, Silvério de Santa Teresa e Crisógono de Jesus Sacramentado. São obras valiosas, vistas desde a hagiografia, sobretudo a do Padre Crisógono que tem sido muitas vezes editada e traduzida a várias línguas.

Falar de carências biográficas não quer dizer que não se tenham estudado e explorado as fontes nem traçado o caminho trilhado pelo santo. Mas tanto uma coisa como outra, fez-se a partir da santidade e para a santidade, com os mesmos métodos do século XVII, misturando o sobrenatural e natural, compreensível no barroco mas anacrónico, hoje, aos olhos do historiador.

Os “sãojoanistas”, fascinados pela personalidade espiritual do herói, não se informaram suficientemente acerca da diferença existente entre o género hagiográfico e o histórico, nem despertaram para a necessidade de se aproximarem de S. João da Cruz com método, critérios e objectivos historiográficos, ou seja, sem ter presente o tempo, o ambiente, as circunstâncias sociais, económicas, mentais, religiosas em que viveu, que certamente o tornavam mais compreensível, mais humano e mais próximo do comum dos mortais.

Tal diferenciação dos géneros hagiográfico e histórico, pelos anos de 1571, era questão que não se colocava. Hoje é importante. A biografia dos santos não só é possível, mas necessária, porque o tratamento devocional, espiritual e doutrinal, não exclui outros tratamentos, inevitáveis para compreender certas personalidades que, embora vivendo em circunstâncias tão distintas das nossas, se converteram em objecto da história.

Há um acontecimento na vida do santo que esclarece muito bem aquilo que queremos dizer. Durante a sua estadia em Alcalá de Henares não satisfiz o pedido dos devotos da terra para que “escrevesse as vidas dos santos meninos Justo e Pastor, padroeiros daquela vila”. A resistência a fazê-lo pode ter outras causas, mas aquela que João de Yepes alegou foi a de que “tinha de fazer um livro de devoção sobre um tema que devia ser livro de história”.¹

¹ Cf. ALONSO DE LA MADRE DE DIOS, (1568 - 1635), Vida, virtudes y milagros del santo padre fray Juan de la Cruz, maestro e padre de la Reforma de la Orden de los Descakos de Nuestra Señora del Monte Carmelo (escrita h. 1630), editada em Madrid, por F. ANTOLIN, Editorial de Espiritualidad, 1989, p. 166.

Tendo isto presente, vemos que S. João da Cruz necessita de uma biografia que supere a fase puramente hagiográfica, coisa que não é fácil de realizar. Querer compreender o santo na sua existência temporal, a partir de exigências biográficas, supõe encontrar-se com dificuldades às vezes insuperáveis.

A primeira é aquela levantada pelos seus próprios escritos. Não é que a visão que ele tinha das realidades do mundo espiritual em que se movia, as suas rejeições de determinadas formas de religiosidade popular, da fascinação para com visões, revelações, não ajudem a reconstruir e a constatar o seu humanismo erasmista... Mas tudo isto carece de referências autobiográficas concretas, de posições perante a sociedade em que viveu.

Existe um contraste muito grande entre Santa Teresa e S. João da Cruz. Ela é biográfica, ele esconde-se por detrás da doutrina. Isto não quer dizer, que ele não tivesse o cuidado de assentar e comentar os acontecimentos. Talvez a lealdade e a caridade o leve a queimar, engolir e comer documentos pessoais comprometedores ao ser preso na casita da Encarnação de Ávila ou quando estava para morrer. As carências com que se encontra o historiador à hora de fazer a sua biografia têm a sua origem no modo de ser do próprio santo.

É bom ter em conta que os Carmelitas da primeira hora não estavam tão preocupados em recolher dados históricos, quanto na doutrina espiritual do primeiro carmelita reformado. Isto explica que os seus escritos se copiassem com abundância.

A juntar a isto temos outro caso. Devido ao rigorismo excessivo de que estavam imbuídos certos superiores, o santo era “persona non grata”. Para os primeiros Superiores Gerais da Congregação espanhola e algum Provincial de Castela, a figura de Frei João tinha sido incómoda e continuava a incomodar. Por este motivo, praticamente, não fizeram outra coisa senão controlar o culto e as demonstrações exageradas de fervor que tinham lugar diante do seu pobre sepulcro ou das suas relíquias. Até 1614 não se regista preocupação alguma oficial e sistemática por recolherem dados biográficos do santo.

Tudo isto justifica que não tenhamos materiais disponíveis para uma análise histórica de S. João da Cruz e os que possuímos são muito tardios. Desta maneira foi-nos transmitida uma visão transfigurada da sua pessoa e não tanto a realidade histórica da sua existência.

Santidade barroca, santidade social

Na Castela do século XVI e mais concretamente no início do século XVII, já era um dado adquirido a identificação de limpeza social com a possibilidade da santidade. Não era concebível um santo com sangue “impuro” ou com dedicação a certos ofícios ou obras, como por exemplo aqueles que exigiam mais habilidade manual que intelectual. Pertencer às elites divinas correspondia às elites sociais da terra. Quando a evidência ou os silêncios demonstravam o contrário, então o hagiógrafo encarregava-se de alterar a realidade como um dos ofícios elementar do género.

Esta era a tarefa habitual dos hagiógrafos dos santos e, não só dos santos, daqueles reinos de Castela que tinham passado por um longo e intenso processo de fusão dos judeus convertidos com os cristãos velhos. O que aconteceu com Santa Teresa de Jesus, S. João de Ávila e o Mestre frei Luís de Granada acontece agora S. João da Cruz, com a diferença que a sua história familiar é muito mais humilde e obscura que a daqueles que acabámos de mencionar. Foi precisamente esta sua condição que deu azo ao desejo e à necessidade de construir o seu modelo familiar conforme o único modelo preconcebido, que tinha tão pouco a ver com a realidade histórica, e tão longe estava da imaginada pela hagiografia.

Família pobre

Efectivamente, a realidade histórica da família de S. João da Cruz não pode ser mais vulgar. A respeito do pai, Gonzalo de Yepes, ao parecer toledano, apenas se conhece o nome e que morreu pouco tempo depois de ter nascido João, talvez devido à crise agrária e à fome que se alastrou em Castela pelos anos quarenta do século XVI e que também levou consigo o segundo dos irmãos, criança ainda, chamado Luís.

Ele era tecedor como sua mulher Catarina Álvarez, empregada num sector que absorvia abundante mão-de-obra feminina. Estes

trabalhadores eram os mais atingidos pela crise de subsistência juntamente com grandes grupos de camponeses inferiores. Morto o pai, “que tinha casado pobremente” com Catarina, esta, viúva e com dois filhos, na extrema pobreza, teve que se arranjar.

Em Medina del Campo encontramos dados suficientes para documentar a condição social da família, a sua pobreza. Catarina, assim era conhecida em Medina, aparece nos livros paroquiais de batismos como madrinha de crianças, alguma delas expostas. No livro de contas das filhas de Santa Teresa de Medina que se preocupam da mãe de frei João aparece uma conta: uns sapatos novos “para a Catarina”. A autêntica condição social da mãe de João de Yepes consta oficializada, no “recenseamento” da população realizado em 1561. João de Yepes não aparece, uma vez que já não vivia com a mãe, mas no hospital das “bubas”.²

Catarina Álvarez, “viúva pobre”, fazia parte dum sector numeroso e bem tratado por parte da caridade colectiva da cidade, que tinha obrigação de cuidar com mimo especial e com atenção. Outros grupos ou indivíduos, situados em limites de pobreza não reconhecida e em piores circunstâncias, não desfrutavam das mesmas regalias. João de Yepes, ainda criança, ao chegar ao casco urbano, foi considerado como órfão, e por órfão e pobre ingressou no “Colégio da Doutrina”,³ onde aprendeu a ler e a rezar, além da doutrina cristã. Fê-lo no meio de outros órfãos pobres, expostos à delinquência. Estes internatos foram fundados em Castela para recolher os meninos e jovens “sem abrigo e vagabundos” para que houvesse menos ladrões nos lugares que contavam com esta instituição.

Este colégio, além de contar com o financiamento municipal e de outros ingressos teve um mecenas importante, o comerciante banqueiro Rodrigo de Dueñas. Como este senhor foi o fundador das freiras Agostinhas da Madalena,⁴ o colégio compensava de alguma maneira a sua generosidade com a prestação de serviços à sua fundação. Por isso eram

² Era um hospital de doenças infecciosas, como por exemplo a sífilis.

³ Estes colégios não são instituições de carácter exclusivamente cultural, um género de escola gratuita frequentada pelas crianças para aprenderem as primeiras letras; têm, sim, carácter de orfanato. São para crianças pobres, normalmente órfãs. Acolhidos em autêntico internato, são alimentadas, vestidas e instruídas nas primeiras letras, principalmente, na doutrina cristã. Aprendem também algum trabalho e profissão.

⁴ Eram conhecidas também por freiras da Penitência.

destacadas certas crianças para ajudarem à missa e fazerem de recadistas das freiras. Uma destas crianças foi “o menino da doutrina” João de Yepes.

Além deste trabalho tinha que pedir esmola para o colégio. Estes colégios ofereciam duas possibilidades aos seus rapazes: trabalhos manuais ou o estudo, embora esta segunda modalidade não fosse muito frequente. João inclinou-se para as letras. Para isso, aos dezasseis ou dezassete anos, deixa o “Colégio da Doutrina”, para continuar a estudar no colégio dos Jesuítas que estes acabam de fundar em Medina.

Apesar de João ser aluno externo e “a tempo parcial” nos Jesuítas, esta foi uma época decisiva para a sua formação. A razão destas limitações está na sua pobreza. Por isso tinha que conciliar o estudo com o trabalho no hospital. Dada a escassez de mão-de-obra naquela instituição de caridade, é de supor que João convivesse e trabalhasse com os doentes. O responsável pelo hospital “deu-lhe o encargo de pedir para os pobres”, prolongando assim a sua actividade permanente: a mendicidade familiar no primeiro tempo da sua existência, a mendicidade de rua para os da “Doutrina” e a mendicidade para os pobres doentes do hospital. Este hospital era especial: tratava-se do hospital das “bubas”, muito activo e procurado naquela sociedade, tão sensível às doenças contagiosas de transmissão sexual.

Esta foi a realidade histórica, tão incómoda para os hagiógrafos do barroco, falseada então e transmitida depois permanentemente, já que esta condição social não enquadrava com o modelo da santidade. De nada valia, para os hagiógrafos, que em certa ocasião frei João proclamasse não ser filho de lavradores mas de “pobres tecedores de buratos”.⁵

“O homem sem atributos”

Esta expressão é do escritor de Valladolid, José Jiménez Lozano, usada na sua intervenção no Congresso Internacional Sãojoanista de 1991. O autor quer destacar um dado real da vida de João de Yepes, embora esteja pouco documentado, uma vez que o santo se encontra até

⁵ Tratava-se de antigos tecidos de lã ou de seda.

certo ponto sublimado nas suas biografias. Trata-se da sua condição real de pobre, de uma família que luta pela sobrevivência, em êxodo de Fontiveros a Arévalo, passando por terras toledanas, até se fixar em Medina del Campo. É o caminho de êxodo que traçará mais tarde na *Subida ao Monte Carmelo* e no poema da *Noite escura*.

O “status” social da família é o de “pobre”, “pobre por Deus”, “pobres sem história”, sem nome nem apelidos, que somente figuravam nos livros de baptismos, casamentos ou defuntos, mas cuja fé os revestia de uma dignidade especial. João de Yepes é pobre, um homem sem atributos e invisível. Isto é o profundo e o primordial da sua biografia e é isso que seguirá estando nela, na sua doutrina mística, na sua visão do mundo e na sua atitude ética e estética.

Coerente com esta atitude, quando estudava e trabalhava no hospital das “bubas” de Medina, não aceitará a proposta do administrador do hospital, que lhe oferecia atributos e visibilidade para a sua vida, isto é, “fazer carreira e conseguir a estabilidade económica e a respeitabilidade social: um confortável ‘status’ e um nome, e talvez, por fim, as honras... Mas deu um ‘não’ por resposta, e escolheu o caminho do anonimato numa ordem religiosa que, por outra parte estava longe de ter prestígio social ou religioso, no outro mundo da Igreja”.

O seu único atributo.

Dentro do Carmelo da Antiga Observância é lhe oferecida uma segunda oportunidade para alcançar os atributos do saber cursando estudos em Salamanca. Aqui se forjou a sua personalidade intelectual. E dali voltou convertido no “Senequita” de Santa Teresa, que não gostava precisamente de meios letrados. A Santa ficou fascinada com ele no seu primeiro encontro. Mas a época de Salamanca foi também a mais “mundana” na sua vida, sobretudo no âmbito cultural, que lhe tocava mais de perto.

Baruzi fala da experiência de Salamanca como de uma espécie de conversão ou descoberta do caminho que o conduziria mais directamente a “não querer ser algo em nada”.⁶

⁶ 1S 13, 6.11.

Foi precisamente de volta de Salamanca quando confessa à Madre Teresa o seu propósito de ir para a Cartuxa onde queria enterrar aí todo esse mundo que descobriu em Salamanca. Parecia-lhe mundanidade a mais, “atributos demais ou promessa deles”. Parecia-lhe também insuficiente o retiro e o desprendimento que tinha encontrado no Carmelo. É então quando Santa Teresa lhe apresenta o projecto de Reforma entre os Padres.

Neste desprendimento do mundo e dos seus atributos aquilo que guia o santo não é a rejeição do mundo enquanto tal, mas a procura do Único Absoluto, do Real, do Único Atributo da sua vida: *Deus*. Esta é a meta que orienta os seus passos e o objectivo a que se propõe em todos os seus escritos: *a união com Deus*.

Estimado leitor: ao iniciar este meu trabalho, não era minha intenção apresentar uma biografia, embora reduzida de S. João da Cruz; existem muitas, algumas ao alcance de todos. Chamo a atenção para duas do P. Crisógono de Jesus Crucificado, traduzidas para português: uma bem volumosa e outra reduzida. Eu simplesmente quis chamar a atenção do leitor e apresentar-lhe certos subsídios que o ajudem a ler com olhos críticos a vida deste santo do Carmelo. Por esta razão, terminamos aqui.

História e conteúdo dos seus escritos

João da Cruz aparece como um dos pensadores mais originais da humanidade. Os seus escritos estão a ser explorados palmo a palmo e sobre os mais diferentes aspectos. Dentro do campo religioso muitos continuam a interrogar se acerca das origens da sua mística e concretamente sobre o lugar que Cristo ocupa nela.

Não têm faltado autores que afirmam que a sua experiência se enraíza na mística universal na qual consciente ou inconscientemente teria introduzido o imprescindível dogma cristão no que diz respeito à pessoa de Jesus para tranquilizar as exigências da fé. Estaríamos então perante uma mística de Deus que posteriormente se harmonizaria com a mística trinitária e da humanidade de Jesus.

“Este hipotético suposto não resiste a uma leitura medianamente séria dos escritos sãojoanistas, transbordantes de Bíblia e nalguns casos concentrando a realidade religiosa quase exclusivamente na pessoa de Jesus”.⁷

Estamos perante uma experiência essencialmente cristã em que Cristo não é algo introduzido num sistema previamente architectado. Jesus não é simplesmente o *logos*. É este e a sua carne humana, o Encarnado, ou seja, o Jesus das confissões da fé. Vale o testemunho dum homem insuspeito, U. Von Balthasar:

“Está claro que a mística de João da Cruz é directamente cristocêntrica e só mediante Cristo é teocêntrica; não é uma mística filosófica, mas teológica, fundamentada na imitação de Cristo; nela todas as palavras do Antigo Testamento ordenam se concentricamente à volta do aniquilamento do Verbo de Deus na Cruz”.⁸

A vida do santo é reveladora. As manifestações de devoção e afecto para com Jesus e a sua humanidade são incontáveis e estendem se a todos os campos. Como diz Frederico Ruiz:

“Todas as suas faculdades despertam e alcançam o máximo desenvolvimento em contacto com a realidade absorvente que é Jesus Cristo”.⁹

Podíamos sintetizar a sua vida a este respeito com a fórmula do P. Efrén:

“O centro das suas alegrias e o gozo da sua esperança cá na terra era a santíssima humanidade de Cristo. A sua devoção era terníssima, e diríamos que a sua espiritualidade tem como eixo Cristo Caminho, Verdade e Vida”.¹⁰

⁷ SECUNDINO CASTRO, “Cristo vivo“ en Juan de la Cruz, em Revista de Espiritualidad, 196-197,1990,440.

⁸ Gloria, Una estética teológica 3, em Estilos laicales, Madrid, 1986, 171.

⁹ FREDERICO RUIZ, Introducción a San Juan de la Cruz, BAC, Madrid, 357.

¹⁰ EFRÉN DE LA M. D., San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual, Zaragoza, 1947, 277.

Espiritualidade trinitária

A espiritualidade de frei João da Cruz, uma vez que arranca da revelação cristã, é trini-tária (Cf. Romance 6, I). Assim dizia um dos seus contemporâneos:

“De entre os mistérios que me parece tinha grande amor era o da Santíssima Trindade e também do Filho de Deus humanado. Porque lhe vi dizer muitas vezes Missa da Santíssima Trindade e lhe disse: ‘Como diz tantas vezes missa da Santíssima Trindade?’ O qual me re-spondeu: ‘Tenho O por maior Santo do Céu’” (*Processos 121*).

“Dizia que a ordinária presença de Deus Nosso Senhor que trazia era trazer a sua alma dentro da Santíssima Trindade e que a com-panhia daquele mistério das três divinas pessoas faz muito bem à sua alma” (*Processos 196*).

Concluindo: frei João da Cruz penetra no mistério trinitário por meio do Verbo encarnado. É por Jesus, Verbo encarnado, que o mistério de Deus se nos revela e comunica.

Escritor ao ritmo da vida

Em frei João da Cruz, a sua tarefa de mestre e escritor, está subordinada ao ritmo da sua vocação contemplativa. Entre a experiência pessoal e os seus escritos está o seu magistério oral. A vivência levou-o a comunicar e a escrever. Viver, falar e escrever entrelaçaram-se na vida deste homem.

Quem conhece frei João somente pelos seus escritos com certeza ficará com uma ideia errada da sua pessoa e da sua espiritualidade. Imagina-o dedicado ao estudo e à redacção das suas obras. Pensa estar diante de um escritor profissional e a realidade é totalmente distinta. Dentro da sua tarefa quotidiana o papel de escritor ocupa o último lugar e um papel muito secundário.

A sua actividade efectiva desenvolve-se segundo esta hierarquia de valores:

1. Vida pessoal e comunitária de religiosos, com todas as implicações e exigências que isto comporta;
2. Funções de governo e formação directa dos religiosos, que teve encomendadas durante toda a sua vida;
3. Confissões e direcção espiritual das suas irmãs carmelitas, sacerdotes e também de leigos;
4. E por último, escrever coisas de espírito, quando lhe restava tempo e tinha disposição.

Chegou até nós o testemunho duma carmelita de Beas onde ele exerce o magistério da direcção espiritual, que manifesta claramente a sua vida realista:

“Tinha grande cuidado em fugir da ociosidade e, quando tinha algum momento desocupado, escrevia ou pedia a chave do quintal e ia limpá-lo das más ervas ou coisas semelhantes. E algumas vezes ocupava-se em fazer alguns tabiques e a arranjar o chão do nosso convento. E se tinha algum companheiro, entrava para o ajudar, se não, pedia que dessem recado a algumas irmãs. Também gostava de preparar e enfeitar os altares, coisa que fazia com grande asseio, silêncio e limpeza”.¹¹

Toda a sua vida no Carmelo teresiano foi de formador e mistagogo: mestre de noviços e de estudantes, superior, director espiritual e conselheiro de religiosas e leigos. É esta a sua actividade preferida na qual o colocaram Teresa de Jesus e os seus superiores. A actividade formativa é para ele uma verdadeira fonte de experiência espiritual, tanto por aquilo que recebe dos outros, como pelo que mana de dentro dele mesmo no contacto com os outros.

Tendo em conta a sua vida e a variedade das suas tarefas, escreve pouco, com interrupções, e, somente durante uns quantos anos. E fá-lo quase como contrariado, forçado pelos pedidos insistentes que lhe chegam dos seus irmãos e irmãs carmelitas. Pelo contrário, falar é algo espontâneo e contínuo. Fala com gosto e é incansável:

“Mostrando-lhe eu uma vez o grande contentamento que tinha ao ouvi-lo e não queria se cansá-lo, disse-me que, embora

¹¹ Cf. BMC 10, 326. Palavras que se encontram numa Relação de Madalena do Espírito Santo.

dias e noites falasse de Nosso Senhor, não se cansava nem cansaria, como aqueles que o ouvissem não se cansavam” (*Processos* 378).

Conhecemos os conteúdos preferenciais do seu magistério oral. Podemos resumir os testemunhos dados por aqueles que o conheceram. Começava sempre as suas reflexões ou conferências com a leitura da Sagrada Escritura; “lia os Evangelhos e declarava a letra e o espírito deles”. Entre os temas preferidos estão: a Trindade, os mistérios de Cristo, as virtudes teologais, a Eucaristia, os Salmos, Maria Santíssima, nudez de espírito, oração, etc.

O estilo com que expõe a doutrina reveste também modalidades peculiares consignadas pelas testemunhas. Não anda com rodeios. Vai directamente ao grão. É directo e dialogal. Aquilo que muitos recordam é a força da palavra:

“Via eu que as palavras que assim saíam da sua boca não eram frias como as que nascem do estudo, mas palavras que pegavam calor e desejos de melhorar de vida e buscar a Deus” (*Processos* 371).

Para fazermos uma ideia dos resultados da palavra sãojoanista, vale por todos o testemunho de Santa Teresa. Às suas freiras de Beas escreve:

“Asseguro-vos que gostaria de ter por aqui o meu padre frei João da Cruz, que de veras o é da minha alma, e um dos que mais proveito lhe fazia o comunicar... É muito espiritual e de grandes experiências e letras. Por aqui, as que estavam habituadas à sua doutrina, sofrem a sua ausência” (Cta 277).

“É um homem celestial e divino. Pois eu digo-lhe, minha filha, que, depois que se foi para lá, não encontrei em toda Castela outro como ele, nem que afervore no caminho do céu. Certamente não acreditará a solidão que me causa a sua falta” (*ib.*).

E Santa Teresa está a falar dele, quando frei João tinha a idade de 30 e 35 anos. Depois vai melhorando em tudo: letras, experiência, pedagogia e segurança.

Frei João da Cruz, quase sem ser consciente disso, de mestre converte-se em escritor. Ele escreve para reforçar a comunicação oral. É seu costume, já desde os primeiros anos, deixar bilhetes ou

papelinhos com algum pensamento adequado às necessidades da pessoa. São sentenças breves e densas de conteúdo, que resumem e evocam longas explicações. “Leia-o muitas vezes”, escreve num desses bilhetes.

Na prisão de Toledo, o silêncio esmagador enche-se de imagens e palavras. Com tantas horas de solidão e sofrimento está a nascer a experiência, que pouco a pouco assume formas concretas na mente e que, num segundo tempo, passa ao papel em poemas de estrutura refinada.

Desta maneira vão aparecendo o *Cântico*, a *Fonte*, e pouco depois a *Noite* e assim por diante. Os poemas pediam comentário. Começa a escrever, não por obediência como Santa Teresa de Jesus, nem por interesse literário. Perante os insistentes pedidos dos seus irmãos e amigos, ele cede e põe-se a comentar sistematicamente as suas poesias.

Os escritos do doutor místico são poucos e relativamente breves. Estamos perante uma obra de dimensões muito reduzidas. A fama que com as suas obras adquiriu não está na quantidade, mas na qualidade. Escreve pouco, e mesmo assim deixa sem concluir duas ou três das quatro obras mais extensas.

Escritos breves:

Poesias: 2 romances, 5 poemas, 5 glosas.

Ditos de luz e amor e outros avisos: uns 200.

Cautelas e Quatro avisos a um religioso.

Epistolário: à volta de 33 cartas.

Obras maiores:

Subida do Monte Carmelo: 3 livros.

Noite escura: 2 livros (8 estrofes).

Cântico espiritual: com 39-40 estrofes e comentário.

Chama de amor viva: com 4 estrofes e comentário.

É isto tudo o que se conserva do místico doutor e podemos encontrar numa edição normal dos seus escritos.

Temas

Ao pegarmos nos escritos do doutor místico, se é que estamos familiarizados com outros autores espirituais, contemporâneos seus ou nossos, imediatamente nos damos conta do grande contraste que existe entre ele e os outros. Imediatamente chama a atenção a temática tratada. Há presenças e ausências, omissões e insistências, que marcam a novidade e têm a sua intenção. Por isso mesmo, muitos leitores, ao não o analisarem devidamente, tomam imediatamente posições que na maioria dos casos são equivocadas.

Antes de tomar qualquer posição a respeito dos escritos do místico doutor convém verificar quais são os temas que trata ou omite e a continuação, saber o porquê desse procedimento.

Em primeiro lugar estão os temas originais, que o autor coloca em primeiro plano e desenvolve amplamente, como são:

- A vida teologal como base, em lugar da oração;
- A união com Deus, com a sua origem trinitária e destino de glória;
- Jesus Cristo, Palavra e Amado;
- A fé, como substância do mistério e fundamento da união;
- O amor, princípio de vivência e chave de interpretação;
- O processo, desenvolvimento activo e passivo da vida teologal;
- A mística, inserida na revelação e vida teologal;
- A ascese, opção de amor e transcendência;
- O apetite, dinamismo de pecado e destruição;
- A oração silenciosa, agir passivo e comunicação de Deus;
- Vida na Trindade, plenitude e glória.

E em segundo lugar estão as omissões que mais chamam a atenção:

- Mistérios da vida terrena de Cristo e Maria;
- Os sacramentos;
- A prática da caridade fraterna;

- Formas e graus de oração;
- Graus e aplicações das virtudes morais.

A estas listas poderíamos acrescentar mais temas, mas estes são suficientes. Chegados a este ponto podemos-nos interrogar: porque é que o santo escreve sobre determinados temas deixando no tinteiro outros tão essenciais? Será porque não lhes dá importância?

Nós não podemos considerar o seu magistério escrito separado do magistério oral. O facto de não escrever sobre determinados assuntos não quer dizer que não fosse sensível a esses temas e não lhes desse importância no seu magistério oral. Possuímos muitos e variados testemunhos que nos mostram a importância e a constância dos temas fortes na sua vida e magistério; muitos deles se estão ausentes nos seus escritos, são muito visíveis e constantes no exercício da sua vida e são temas frequentes no seu magistério oral.

Então como entender este paradoxo? Porque é que ele fala tanto sobre uma coisa e depois silencia-a ao escrever? Porque é que dá importância a certos temas na sua vida e magistério oral e depois não os desenvolve nos seus escritos? É precisamente isto que tentaremos explicar.

A história diz-nos que frei João da Cruz chegou ao fim de um século saturado de doutrinas e práticas espirituais, mas incapazes de transformar a vida. Há saturação de temas de oração, práticas de virtude, formas de religiosidade, exercícios de piedade sacramental e privada... Os espirituais lêem muitos livros, carregam-se de objectos de piedade e relíquias, fazem oração e muita penitência. E assim anos e anos e a vida não muda, as pessoas não amadurecem espiritualmente. Que interesse existe, nesta situação, acrescentar mais doutrinas? É agravar a doença, “comer sobre o indigesto” (Ep 8), “semear em terra não lavrada” (1S 8,4), como diz o santo.

Por sistema ele não gosta de repetir o que está dito e se pode encontrar em qualquer livro espiritual. Fiel a este princípio, apenas faz alusão a temas dos principiantes, a graus e formas de oração, à prática das virtudes e penitências, a temas de meditação... Por esta razão encontra-se dispensado de explicar certos fenómenos místicos porque Santa Teresa já o tinha feito (Cf. C 13,7).

Frei João da Cruz tem coisas novas para dar a conhecer. O doutor místico gosta de criar, mudar o enfoque do problema e centrar a atenção no mistério em vias de realização. Diante do Mistério ele exige: atitude teologal, acolhimento pessoal do mistério, assimilação do mesmo e transformação da pessoa.

Tendo isto presente, ele selecciona os seus temas preferidos e refaz as atitudes teologais, que correspondem à acção de Deus e à participação profunda da pessoa. Para isso, centra-se naquilo que é fundamental e desenvolve os temas decisivos.

O doutor místico deu, como escritor, um salto qualitativo dum ponto de vista espiritual e doutrinal. A sua opção não se torna difícil de entender, uma vez que hoje estamos a viver uma situação muito semelhante: estamos cheios de literatura, mas carentes do essencial.

Poeta do amor

Não é fácil determinar, com precisão, a primeira obra literária do escritor frei João da Cruz. Também não é isto que nos interessa. Importa sim, saber quando e como apareceram aquelas que possuímos.

Onde começa propriamente a sua obra literária-poética é na prisão de Toledo. Durante os nove meses que aqui passou, meditar, rezar, pensar e esperar eram as únicas ocupações de frei João. Noites e dias intermináveis sem ter outro afazer. Mais doloroso que as refinadas penitências impostas, era passar tantas horas na inércia, na monotonia e na incerteza do futuro. Para sobreviver, passava algum tempo a compor mentalmente versos e poesias. Não tinha outro registo para as guardar que o da memória.

Após quatro ou cinco meses de encarceramento houve mudança de guarda. O segundo carcereiro era mais sensível ao sofrimento e mais compreensivo. Bem depressa ficou prendado da paciência de frei João e da sua excessiva delicadeza e sensibilidade. Entre os dois criou-se uma corrente de confiança mútua, até que um dia frei João lhe pediu, “por caridade”, os instrumentos para escrever “coisas de devoção”, ou seja, pena e papel.

De alguma maneira desapareceu a terrível ociosidade. Os versos e estrofes que frei João retinha na memória, passaram ao papel onde ficaram imortalizados. Quando ao fim de alguns meses, frei João conseguiu fugir da prisão levou consigo um pequeno caderno onde se encontravam as poesias compostas durante este tempo de reclusão.

Ao passar por Beas, onde se encontravam as filhas de Teresa de Jesus, e a pedido delas deixa-lhes o caderno para que as irmãs tirem cópias. Por aqui se vem a saber as composições poéticas que o pequeno caderno continha: os *romances sobre a Trindade*, o *romance sobre o salmo “Super flumina Babylonis”*, o cantar “*Que bem sei eu a fonte que mana e corre*” e as primeiras 31 estrofes que mais tarde deram origem ao *Cântico espiritual*.

É na prisão de Toledo que se afina o seu mundo interior e a sua alma lírica vibra ao primeiro impacto da inspiração mística. Mas a sua veia poética não se esgotou na prisão de Toledo. Frei João continua a compor. Quando o primeiro Descalço inicia no Calvário a carreira de governo introduzirá nas suas comunidades o estilo aprendido nos mosteiros teresianos. As grandes solenidades litúrgicas suscitam entre os religiosos a emulação poética. É neste clima e neste mundo espiritual que nascem todas as poesias do Santo mencionadas no grupo de glosas e coplas. Frei João, num princípio, só escreveu poesia; depois, devido à insistência das irmãs e dos padres, acaba por comentar a poesia. Assim nasceram as suas obras.

Cântico espiritual

E passemos ao livro *Cântico espiritual* que é o tema desta semana. Não é fácil seguir o percurso deste livro que é a obra mais famosa e representativa de frei João. Com ela se abre e fecha a sua carreira de escritor. Por conseguinte, tem uma história longa e muito complexa. Este livro, tal como chegou às nossas mãos, tem duas redacções, que se deu por chamar: *Cântico A* e *Cântico B*. O primeiro está composto de 39 canções e o segundo de 40. Num princípio constava só de canções; mais tarde aparecem as declarações. Frei João e os seus contemporâneos distinguem entre *Canções espirituais* e *Declaração das canções*, conforme se referissem ao poema ou à sua

explicação em prosa. A primeira vez que o conjunto de ambas as coisas recebeu o rótulo de *Cântico espiritual* foi na edição das obras de frei João feita em Madrid em 1630 e preparada pelo seu biógrafo frei Jerónimo de S. José.

A distinção entre *Canções* e *Declaração* correspondia ao processo de composição, em que existiram por separado e durante bastante tempo: primeiro foi o poema e depois o comentário em prosa.

As 39 canções não aparecem ao mesmo tempo: 31 delas são do tempo que passou na prisão de Toledo (1578). Depois aparece um outro bloco, as canções 32-34, composto, provavelmente, em Baeza (1579-1581). E por fim um terceiro, as canções 35-39, que não se sabe exactamente onde e quando foi composto. Pelo testemunho de uma religiosa da comunidade de Beas, foi composto em Granada e depois do ano de 1582.

Também a explicação do poema em prosa teve um processo acidentado e descontínuo. Tudo devia ter começado por Beas. As religiosas desta comunidade copiaram o caderno de poesias que frei João lhes deixou quando fugiu da prisão. Elas estavam surpreendidas com o conteúdo daquelas expressões tão estranhas e desejavam aprofundá-las o mais possível. Por outra parte esta era a comunidade preferida de frei João, onde ele ia cada oito dias como confessor e director espiritual. As perguntas sucediam-se e ele comprazido ia respondendo. Desta maneira e dum modo muito espontâneo temos a declaração oral às canções. Tão depressa como surgem as dúvidas e as perguntas acerca do sentido dos poemas, aparecem as oportunas declarações. Primeiro são aclarações orais; mais tarde, à medida que se vai avançando no esquema, explicações escritas, até que por fim, “a pedido da sua filha em Cristo” Ana de Jesus,¹² redige um comentário orgânico e completo de todas as estrofes. Naquele

¹² Esta religiosa joga um papel importante na Reforma teresiana. A venerável Ana de Jesus (Lobera) nasceu em Medina del Campo a 25/11/1545. Tomou o hábito de carmelita descalça em São José de Ávila a 1/8/1570, vindo a professar em Salamanca a 22/10/1571. Em 1575 chegou, na companhia de Santa Teresa, à fundação de Beas de Segura, onde ficou como priora até 1581. No ano a seguir fundou, com S. João da Cruz, o convento de Granada, onde permaneceu como superiora até 1586 em que passou à fundação de Madrid. Reclusa, pela sua oposição às medidas do P. Nicolau Dória a respeito das Descalças, foi enviada em 1594 para Salamanca. Daqui saiu em 1604 para França, onde fundou vários mosteiros: Paris, Pontoise e Dijon. Em 1607 passou a Flandres, realizando as fundações de Bruxelas, Lovaina, Mons e Amberes. Morreu em Bruxelas a 4/3/1621, um ano antes que se publicasse em francês a obra escrita para ela por São João da Cruz.

momento nasce o *Cântico* como obra unitária integrada por poesia e declarações. Portanto, temos dois estádios fundamentais na criação do comentário: declarações soltas e comentário completo.

Cântico B

Quem se ponha em contacto directo com os manuscritos da obra que leva por título *Cântico espiritual* depara-se com bastantes divergências textuais. Encontra-se com um bom número de manuscritos que comentam 39 canções e outro não menos numeroso que comenta 40. As canções são as mesmas, mas diferem na ordem: nas 39 é intercalada uma outra entre a 10 e a 11. Além desta encontramos uma outra diferença: a partir da canção 14/15 altera-se a ordem das estrofes e os seus comentários.¹³ Como já dissemos, ao de 39 canções chamam *Cântico A* e ao de 40 *Cântico B*.

Além das diferenças já mencionadas encontramos alguns parágrafos bastante extensos sem correspondência no CA. Os mais característicos encontram-se ao fim das explicações do CA e apresentam-se como “anotações” para ligar com a canção que segue. Portanto, temos três elementos fundamentais que separam um texto do outro: introdução de uma estrofe nova, diferente distribuição das canções e incorporação de bastantes parágrafos.

A redacção deste CB arranca de uma cópia manuscrita muito esmerada do CA e que frei João conserva em seu poder. Esta cópia conserva-se actualmente nas Carmelitas Descalças de Sanlúcar de Barrameda (Cádiz). Depois de ter corrigido alguns erros materiais do amanuense e introduzido bastantes notas e alguns esclarecimentos feitos pela sua própria mão, frei João declarou-a um “borrador”. O “limpo” feito por ele mesmo não é outro que o CB. O que ele fez foi incorporar a maioria das correcções, acrescentos e notas postas à margem no de Sanlúcar. Portanto, introduziu textos novos que não figuravam no CA. A distância

¹³ A partir da estrofe 15-16 altera-se a disposição do poema. O grupo estrófico 15-24 (ambas incluídas) passa a ocupar os lugares 24-33. Por sua vez, os números 25-32 retrocedem em grupos de dois nesta forma: 25-26^a = 16-17B; 31-32 = 18-19; 29-30 = 20-21; 27-28 = 22-23. As restantes, desde a 33 em diante, mantêm a primitiva disposição, simplesmente aumentando uma.

que separa o “limpo” do “borrador” é tão grande que forçosamente levanta interrogação sobre a sua autenticidade.

A documentação textual e histórica é unanimemente favorável em atribuí-lo a frei João da Cruz. Todos os manuscritos que transmitem o texto atribuem-no ao santo explícita ou implicitamente. Nem um só aparece com outro nome. Além disso dá-se o caso de algumas dessas cópias manuscritas copiarem juntamente com o CB todos ou alguns escritos inconfundivelmente sãojoanistas como, por exemplo, a *Noite* e a *Chama*.

Também se torna relativamente fácil demonstrar como a segunda redacção do *Cântico* consiste, em grande parte, numa integração de elementos tipicamente sãojoanistas e ausentes na primeira composição. Estamos a referir-nos, principalmente, ao aspecto purificativo desenvolvido na *Subida* e na *Noite*.

Uma vez que frei João iniciou a segunda redacção do *Cântico* depois de ter composto os demais escritos e se encontrava no auge da sua vida mística e da sua maturidade teológica, o mais normal é que ele tivesse algo mais a comunicar. A decisão de rever o primeiro *Cântico* foi a de oferecer um programa espiritual melhor organizado, conjugando mais harmonicamente os dados da experiência acumulados durante muitos anos, com os postulados do itinerário amoroso da alma.

Podemos dizer que até certo ponto a perspectiva dominante do *Cântico* é contrária à da *Subida* e *Noite*. Nestes escritos o primeiro plano está dirigido às exigências, às provas, às condições e às renúncias impostas pelo verdadeiro amor. Este permanece como na penumbra, em posição inversa à do *Cântico*, onde tudo é apresentado desde o prisma do amor gozoso, desde a sua força vital e desde a sua capacidade de preencher de felicidade.

Compreende-se desta maneira que a vertente ascética e purificativa da vida espiritual apenas tenha ressonância nesta obra. Aqui frei João substitui a contemplação dolorosa da *Noite* pela iluminativa e unitiva. Não é que haja oposição entre as duas perspectivas: simplesmente, no *Cântico* prevalecem os aspectos relativos aos graus mais elevados da vida espiritual e, portanto, considera-se como continuação ou prolongamento da *Subida* e da *Noite*, em que destacam as etapas inferiores ou intermédias.

Este é o esquema do *Cântico espiritual*:

- Procura ansiosa do Amado-Esposo (1-12)
- Encontro gozoso (13-15).
- Obstáculos e demora na entrega total (16-21)
- União plena dos protagonistas (22-23)
- Canto triunfante da nova situação (24-30)
- Comparação do presente e do passado (31-35)
- Gozos da união e aspirações supremas (36-40).

DO ‘AMOR ABSOLUTO’
ou da *relatividade* do Amor como diferenciação
do Infinito ?
- Uma reflexão crítica*

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

‘eán tis eípe hótí agapô tôn theòn kai tôn adelphòn autoû misê, pseústes estín: ho gàr mè agapôn tôn adelphòn autoû hòn heóraken, tôn theòn hòn oukh heóraken ou dýnatai agapân; Kai taúten tèn entolèn ékhomen ap’autoû, hína ho agapôn tôn theòn agapâ kai tôn adelphòn autoû.’ [trad.: “Se alguém disser «eu

* Esta nossa meditação foi sugerida pela leitura do artigo do Prof. Doutor P. Armindo dos Santos VAZ, O.C.D., «O Canto do Amor Absoluto – Do Cântico dos Cânticos ao *Cântico espiritual*», in: *Revista de Espiritualidade*, XVI, nº 61, Jan./ Março (2008), pp. 5-49. [Em *sinopse* e justificação da nossa presente reflexão diremos:] Nesse longo e bem documentado estudo, o P. Armindo S. Vaz, aliás como em muitas outras suas investigações de notável qualidade de pesquisa e aprofundamento temático, surpreende-nos pela bela lição bíblica e de hermenêutica do tema do *Amor* na experiência mística sanjuanina do *Cântico Espiritual*. É neste contexto atento – não de menor valoração desse estudo – que (como noutras ocasiões de franco e fecundo diálogo com o P. Armindo), ousamos aqui esta reflexão crítica, *dando a pensar algo de diferente* que contesta aquele sentido de *Amor absoluto*. Claro que, mais do que mera expressão de uma divergência interpretativa, provavelmente o nosso pensamento discutirá tradição próxima de S. João da Cruz e da sua hermenêutica, ou até larga tradição da *Brautmystik* cristã, fazendo uma sua leitura *diferencial* a outro nível. Pelo que não podemos deixar de aqui agradecer ao P. Armindo, e muito estimado amigo, o involuntário pretexto para o que criticamente interrogamos, esperando possa este nosso questionamento constituir ressaltos de consciência, e de meditação também espiritual, na vivência verdadeira e humilde da experiência da *relatividade do Amor*... - qual “esmola” única, e sempre diferente, do Infinito dom de Deus.

amo Deus» e odiar o seu irmão, é falso, pois quem não ama a seu irmão, ao qual vê, como pode amar a Deus, que não vê? D'Ele temos este mandamento: Quem ama a Deus, ame também o seu irmão.»] (1Jo 4, 20-21)

§ 1. – O pretexto

“Em contraposição ao amor indeterminado e ainda em fase de procura, este vocábulo [hebr. «ahabà», gr. «ágape», no Cântico dos Cânticos] exprime a experiência do amor que agora se torna verdadeiramente descoberta do outro... Agora o amor torna-se cuidado do outro e pelo outro... torna-se renúncia, está disposto ao sacrifício, procura-o até.”

(SS. Papa BENTO XVI, *Carta Encíclica: «Deus caritas est», § 6; trad. port., Lisboa, Paulinas, 2006, p. 15)*

Num substancial artigo de síntese relacional entre o *Cântico dos Cânticos* e o extraordinário poema de S. João da Cruz, *Cântico espiritual*, Armindo dos Santos Vaz, O.C.D., enquadra com expressões tais como «O Canto ao Amor Absoluto» (na epígrafe), «Do *Cântico dos Cânticos* ao amor absoluto», «O imortal *Cântico* ao amor puro»... – a fina análise desse relacionamento.¹ É claro que o tema do *Amor de Deus*, assim perspectivado em paralelo e simbolizado pelo *amor humano*, aparece como *absoluto* e amor puro (que não confundível com o que se admitisse como *puro amor*), isto é, não relativo, efêmero ou circunstancial. Está assim suposto o valor *metafórico* da relação amorosa em si mesma, para indicar o amor unitivo e da própria *unio* divina, e é nessa base do *alegorismo*, atestado pela larga tradição da exegese do *Cântico dos Cânticos*, que se utiliza tal *metáfora* do Amor Absoluto.²

¹ Artigo já referido (n. anterior): Armindo dos Santos VAZ, O.C.D., «O Canto do Amor Absoluto – Do *Cântico dos Cânticos* ao *Cântico espiritual*», in: *Revista de Espiritualidade*, XVI, nº 61, Jan./Março (2008), pp. 5-49 (doravante cit.: Armindo S. VAZ, art. cit., *ibid.*).

² Cf. Armindo dos S. VAZ, art. cit., *ibid.*, p. 15: «O amor, símbolo nupcial profético»; e pp. 16 e segs.: «A visão do amor divino no amor humano». Mas tenham-se presentes as advertências de José Tolentino MENDONÇA, (trad. e intr.), *Cântico dos Cânticos*, Lisboa, Cotovia, 1997, «Introdução», p. 13: “A *dificuldade* [em relação ao *Cântico*...] *residiu no desequilíbrio instaurado por uma espécie de totalitarismo alegórico das interpretações. Sacrificava-se, com muita facilidade, o sentido primeiro, literal (ou natural (...)) em nome de um simbolismo moralizante.*“ (o *recto* é sublinhado nosso).

Estes enquadramentos, ainda que ali perfeitamente compreensíveis, suscitaram-nos uma interrogação de fundo quanto à legitimidade de propriamente se poder ou dever falar de *Amor Absoluto* (ou amor puro, neste sentido), até porque, se a economia metafórica se consente plenamente no âmbito gnosiológico e do conhecimento (como *alegoria*, literalmente tal um *allà+agoreúo*, “um conhecer por outro”...), já no campo da *acção* e do específico do *amor-vontade* parece realmente impossível.³

Como F. Nietzsche reconheceu criticamente a propósito do pretensão valor estético da música, defendido segundo A. Schopenhauer na sua etiologia como *vontade*, se ela é volitiva é *in-estética* e torna-se paradoxal pretendê-la como arte.⁴ Seria, pois, do âmbito do “ético” e do incomparável nesse absoluto de cada caso, sem se poder traduzir na dialéctica inteligível do sensível (ou vice-versa). O mesmo se poderia analogar ao amor-vontade ou ao *agápe* cristão, que não se deixaria encenar, reproduzir ou *metaforizar*, senão, quando muito, pelas *concretas imagens* duma “poesia” (uma *poiética*) que assinala a encarnação do Amor.⁵

³ Sobre a longeva história desta estratégia alegorista, cf. Jean PÉPIN, *Mythe et allégorie – Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier-Montaigne, 1958, pp. 85 e segs.; vide também H. de LUBAC, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1961, 4 ts.. Aquela destriça entre o que *procede*, ou não, diversamente no campo intelectual e volitivo, vide a propósito da realidade extremada na Santíssima Trindade: S. TOMÁS DE AQ., *Sum. Theol.*, I, q. 27, a. 4, resp.: “...processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem: voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam.” De notar o carácter não semelhante, não *analogável*... da *vontade de amor*, que procede “...*ut spiritus*”, *quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur...*” (*Ibid.*) Como dar expressão metafórica ao *Trieb* desta perspectiva “voluntarista” do amor?...

⁴ Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, 5, (in: Giorgio Colli e M. Montinari, (eds.) «*Sämtliche Werke*», *Kritische Studienausgabe*, München/ Berlin-N.Y., Taschenbuch V./ W. De Gruyter, 1980, t. I, pp. 50-51): «*als was erscheint die Musik im Spiegel der Bildlichkeit und der Begriffe?*» Sie erscheint als Wille, das Wort in Schopenhauerischen Sinne genommen, d.h. als Gegensatz der aesthetischen, rein beschaulichen willenlosen Stimmung. (...) denn die Musik kann, ihrem Wesen nach, unmöglich Wille sein, weil sie als solcher gänzlich aus dem Bereich der Kunst zu bannen wäre – denn der Wille ist das an sich Unaethetische –, aber sie erscheint als Wille.“ [trad.: “*Sob que forma surge a música no espelho da imagética e dos conceitos?*” Ela surge como vontade, palavra entendida no sentido de Schopenhauer, isto é, como o ontrário da disposição estética, puramente contemplativa e isenta de vontade. (...) Pois não é possível que a música de acordo com a sua essência, seja vontade, uma vez que como tal ela teria de ser totalmente banida do domínio da arte – porque a vontade é em si o elemento inestético; mas ela surge enquanto vontade.”]

⁵ Armando dos S. VAZ, art. cit., *ibid.*, p. 9: “*Só a poesia por meio de imagens se aproxima da essência do humano, onde homem e mulher se encontram como iguais e complementares.*” Mas, mais do que por via poética, pareceu-nos que o registo de tal contexto metafórico é, por um lado, o da *memória* (e já num *discernido amor*: cf. Carlos H. do C. SILVA, “Cântico da memória ou discernimento do amor

“Mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura.”

– como diz S. João da Cruz, salientando, aliás, aquela *discrepância* entre economia lógica duma “dupla negação” – “*porque en las demás enfermedades (para seguir buena filosofia) cúranse contrários con contrários, mas el amor no se cura sino con cosas conformes al amor*” – e, por conseguinte, este sentido *in-alienável* (não expressivo fora de si, nem por outrem) do tratamento de *assimilação* volitiva num *sempre por demais amor*.⁶

Mas, mesmo que tal estratégia simbólica se dissesse do *conhecimento* da vontade, da ‘consciência’ do amor,⁷ nem isso permite, em nosso entender, poder falar-se de um *Amor Absoluto* sem o desvio do que, justamente por via *relativa e diferencial*, parece ser a mística lição dos *cânticos do Amor*.⁸

– A propósito do Cântico Espiritual (B, 31; 32)”, (Comun. ao Encontro de Espirit.: «A União com Deus nos Santos do Carmelo», orgº. Padres Carmelitas Descalços, S. Domingos de Rana, 31. Jan. 2003), in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, nº 44, Outº./ Dezº.,(2003), pp. 263-290); por outro lado, o da *retórica tenebrista*, que permite *por via de certa sombra* do sentir-pensar, cantar o Encontro *pele escondimento*: Carlos H. do C. SILVA, “«Esconde-Te, ó Amado» (C(B)19, 3) – Do Conhecimento Místico pela Sombra, em S. João da Cruz”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XV, nº 60, Out./ Dez. (2007), pp. 245-316.

⁶ Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Cánt.* (=Cântico Espiritual), (B), c. 11, 11 (in: ed. Lucinio RUANO DE LA IGLESIA, *San J. de la C., Obras Completas*, ed. crítica, Madrid, B.A.C., 1989¹²; doravante cit. por esta ed.; p. 611). A lógica dos contrários ou de uma negação da negação (como novo estado afirmativo) não colhe no âmbito da *doença de amor*, ou seja, numa ordem *activa* em que a vontade não segue a dialéctica de *alienatio* para se reencontrar. Só o *inebriamento* com o mesmo amor, só a mor intensidade da *presença* e em tal transfiguração “identitária” realiza o *perfeito amor*: “...que el amor nunca llega a estar perfecto hasta que emparejan tan en uno los amantes que se transfiguran el uno en el outro (...)” (*Ibid.*, c. 11, 12, ed. cit., p. 611). Lembramos também o ‘*por demais amor*’ de *Ef* 2, 4, já que S. João da Cruz se refere a este amor divino que vai aumentando cada vez mais nesta conformação mística da alma: cf. *Ibid.*, c. 11, 11. E *vide infra* ns. 63 e segs.

⁷ Armindo dos S. VAZ, art. cit., *ibid.*, p. 21: “*Só porque o amor humano na sua profundidade e plenitude transcende o amante e o amado é que ele pode revelar e revela o imenso amor de Deus*. Não se pode prescindir da realidade simbólica, amor humano, sob pena de se perder a realidade simbolizada, amor de Deus.” (sublinhámos a *recto*).

⁸ Veja-se a profunda observação de J. RUMI, *Masnavi*, III, 6: “*Certa vez, um amante foi admitido à presença de sua amada, mas, em vez de abraça-la, tirou um papel com poemas e leu-os para ela, descrevendo longamente as suas perfeições e encantos e o seu amor por ela. A sua amada disse-lhe então: «Estás agora na minha presença, e esses suspiros e invocações de amante são uma perda de tempo. Não é papel de um verdadeiro amante perder o seu tempo dessa maneira. Isso mostra que não sou o verdadeiro objecto da tua afeição, mas que aquilo que realmente amas são as tuas próprias efusões e êxtases».*” Será historicamente exagerado tomar-se o *Sfir ha-sirîm* como o «Cântico» por excelência, ainda que em aceção *espiritual* assim se possa reconhecer a sua “economia” absoluta; haverá de se ter mundialmente em conta outros grandes ciclos da poesia do Amor místico, por exemplo, de Ibn ‘Arabi, de Rabi’â, de Rûmi, de Mirâbâi, de Kabir...

De facto, o *amor* de Deus, como d'Ele e a Ele, mesmo por Ele se revelar como *amor*, não deve deixar de ser um *amor* à Vida (que não um *viver* para «amar», sem *O Amor*).⁹ Donde o sentido de *culto* do Santo, até da compreensão da infinda distância entre a mercê do *adorar* (*em Deus*) em bem-aventurança e a *pedagogia do amor* à oração,¹⁰ à prática do bem, num *amor* que sofre as mediações da *caridade* até às expressões aparentemente pobres e denegadoras desse dom.¹¹ Afinal, a lição clássica do ensinamento escolástico de S. Tomás de Aquino, quando bem distingue entre a *bondade* divina (ou o Bem, como *amor em Deus*)¹² e o carácter prático da ética (actos humanos) da correspondência proporcionada à caridade de Deus,¹³ desde o *amor concupiscente* (ou de desejo) e sobretudo o de *benevolentia*, até à *beatitude* e fim último gozoso da criatura humana.¹⁴ Há aqui, no geral, um *conhecimento* orientador da *vontade amorosa*, desde esta sua natureza de desejo até à economia

⁹ Nas atitudes de sincera relação com Deus poderá estar a Sua descoberta como Sabedoria, como Poder, como Infinitude... e a caracterização como Bem (a *Beatitudo*) implica-se na “definição” do próprio *amor*, pois este é a *vontade do Bem* e não imediatamente o bem do próprio *Amor* (como também se verá nos místicos...). Cf. S. FRANCISCO DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu*, V, c. 1: «*L'amour n'est autre chose, ainsi que nous avons dit, sinon le mouvement et écoulement du cœur, qui se fait envers le bien par le moyen de la complaisance que l'on a icelui; de sorte que la complaisance est le grand motif de l'amour, comme l'amour est le grand mouvement de la complaisance.*» (ed. A. Ravier, *S. Fr. de S., Œuvres*, Paris, Gallimard, 1969, p. 565; doravante cit. por esta ed.; o *recto* é sublinhado nosso.)

¹⁰ A *oração*, em sentido estrito, não *formula* o amor, porque o implica ou se Lhe refere como tal ‘*culto*’, prece e louvor... No *Pater noster*, que muito serviu de modelo para o *caminho de perfeição* dos Contemplativos, não se introduz a *fórmula do amor*: há a *santificação* invocada no mais alto do Reino, a obediência à Vontade e súplica do advento do Reino... Há o sentido da *justiça* e o pedido de *perdão*, um pedido ainda de *protecção*... Não se *diz* que se *ama Deus*, claro está, não porque não esteja isso implícito e na exigência de tal geral *santificação*, mas porque a oração elenca o que “*objectiva*” tal linguagem e não garante desde logo a auto-referenciação desse amor-efeito “*subjectivo*”. O que importa é cumprir tal *obediência* (ainda que não *sentindo* o “efeito”), já que todo o outro amor presumido, mais não seria do que *projecção psicológica* a colidir com a *realidade espiritual* da pura prece.

¹¹ Vale a pena ter presente a *relatividade* dos graus e situações de *amor* segundo a observação de S. FRANCISCO DE SALES, *Entretiens spirituels*, V, in: ed. cit., p. 1039: “*Il y a certains amours qui semblent extrêmement grands et parfaits aux yeux des créatures, qui devant Dieu se trouveront petits et de nulle valeur. La raison est que ces amitiés ne sont point fondées en la vraie charité, qui est Dieu, (...). Au contraire il y en a d'autres qui semblent extrêmement minces et vides aux yeux du monde, qui devant Dieu se trouveront pleines et fort excellentes, parce qu'elles se font seulement pour Dieu et en Dieu (...).*” Cf. *infra* ns. 85 e segs.

¹² Cf. S. TOMÁS, *Sum. Theol.*, I, q. 5, a. 2... e q. 6, a. 2: «*Utrum Deus sit summum bonum*»... Vide também *Ibid.*, I, q. 20, a. 1: «*Utrum amor sit in Deo*»...

¹³ *Ibid.*, I-2, q. 2 e q. 3 sobre a *beatitude* para o homem, como *fim* último do seu *bem*, entre o *desejo* da mesma e a possibilidade do seu *deleite*.

¹⁴ *Ibid.*, I-2, q. 27, a. 2, sobre o duplo amor, de *concupiscência* (ou desejo) e de *benevolência* (ou de bem-querer).

sobrenatural das virtudes teológicas infusas e, em especial, da perfeição da *caridade*.¹⁵

A temática do *Amor absoluto*, seja como amor perfeito ou puro, não deixa de perturbar esta sua inteligência pelo facto de admitir *actos sem determinação* concreta de desejo, sem base natural de inclinação da criatura,¹⁶ e ainda que o efeito gozoso, beatífico, não resulte da contemplação do Bem de Deus, do Seu Amor, mas se antecipe na experiência do *acto bondoso*, em si mesmo *participante por inteiro dessa extraordinária graça* de união da caridade divina.¹⁷ No primeiro aspecto deste excesso na consideração do *amor* assim absoluto advém a objecção do *amor indeterminado*, do *puro amor* de indiferença...;¹⁸ no segundo, um

¹⁵ Sempre no eco da interpelação evangélica ao *dinamismo do amor*, nesse convite: ‘*ésethe oûn hymeîs téleioi hos ho patêr hymôn ho ouránios téleíós estin.*’ [(Mt 5, 48): «Sede perfeitos, como o vosso Pai celeste é perfeito».]

¹⁶ Justificação do *desejo*... e da sua tendência (pensada desde ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, I, 1, 1...) como *finalizada* e para o bem. Cf. S. TOMÁS, *Sum. Theol.*, I -2, q. 8, a. 1, resp.: “*quod voluntas est appetitus quidam rationalis; omnis autem appetitus non est nisi boni.*”

¹⁷ Cf. ainda S. TOMÁS, *Sum. Theol.*, II -2, q. 24, a. 8, resp.: “*Ex parte vero diligentis caritas dicitur perfecta quando aliquis secundum totum suum posse diligit.*” Este amor tanto quanto *lhe seja possível* é, entretanto, incomensurável com a infinitude da bondade ou do amor divino: “*Deus autem tantum diligibilis est quantum bonus est. Bonitas autem eius est infinita. Unde infinite diligibilis est.*” (*Ibid.*)

¹⁸ Além das célebres fórmulas (aliás de um semi-quietismo) de FÉNELON, «Sur le pur amour», in: *Lettres et opusculs spirituels*, XXIII: “*Pour entrer dans cette fin essentielle de notre création, il faut préférer Dieu à nous; et ne vouloir plus notre béatitude que pour sa gloire; (...) Ce n’est pas l’intérêt propre de notre béatitude qui doit nous faire désirer sa gloire, c’est au contraire le désir de sa gloire qui doit nous faire désirer notre béatitude, comme une chose qu’il lui a plu de rapporter à sa gloire.*” (in: «*Œuvres*», Paris, Gallimard, 1983, p. 656); *Id.*, *Explications des maximes des saints*, «*Exposition des divers amours*»: “*On peut aimer Dieu d’un amour qui est une charité pure, et sans aucun mélange du motif de l’intérêt propre. Alors on aime Dieu au milieu des peines, de manière qu’on ne l’aimerait pas davantage, quand même il comblerait l’âme de consolation.*” (in: «*Œuvres*», ed. cit., p. 1011); - pode antecipar-se este *paradoxo* do máximo amor em maior indiferença (denegando todos os desejos, como já S. João da Cruz também recomendava), nas Beguinás e na *Minnemystik*. Ainda em FÉNELON, *Explication des maximes des saints*, art. VIII: “*La sainte indifférence, qui n’est jamais que le désintéressement de l’amour, devient dans les plus extrêmes épreuves ce que les saints mystiques ont nommé abandon (...)*» (in: «*Œuvres*», ed. cit., p. 1030). Porém há que distinguir entre a santa indiferença e outro sentido negativo de abandono (até por desinteresse): cf. P. POURRAT, art. «*Abandon*», [2e partie: «*Le faux abandon*»], in: *DS*, I, cols. 25-49. A propósito da *Minnemystik*, cf., por exemplo: ANGELA DE FOLIGNO, *Le livre des visions et instructions*, c. xxv, trad. E. Hello, Paris, Seuil, 1991 reed. p. 80: “*...Je ne sais pas si au-dessus de cet amour il y en a un autre, à moins de parvenir à l’amour mortel; car il y en a un qui donne la mort. (...) Je suis délectée d’une si infinie jouissance, que je suis crucifiée de langueur et d’amour. (...) Et quand je reviens de cet amour, je suis dans une joie immense; je suis angélique et j’aime jusqu’aux démons.*” *Puro amor* que se despreza a si mesmo, *imolação perfeita* desinteressada de méritos, *prazer místico* na própria dor... estas “antinomias” da “razão mística”, assim levada ao *excesso do amor*, suscitam a perspectiva crítica e encarnacional de um *discernimento*: cf. Jacques Le BRUN, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, 2002, sobretudo pp. 65 e segs.

excesso do estado sobrenatural tal que em cada fusão de divino amor se perde de vista o limite da condição mortal e de que a definitiva visão beatífica não se dá em tal *ocasionalismo iluminista*.¹⁹

Muito importaria, aliás, desde já antecipar a distinção entre: um *amor* que possa crescer ou aperfeiçoar-se indefinidamente, segundo a correspondência à *virtus infinitiva* da *caridade*,²⁰ e outra consideração estática ou *absolutista* do perfeito amor.²¹ Não se fala de um *Amor*

¹⁹ Cf. n. seguinte. Vide ainda Michel TERESTCHENKO, *Amour et désespoir de François de Sales à Fénelon*, Paris, Seuil, 2000, pp. 204 e segs. Sem uma *encarnação* de tal Amor, a reputada vida « espiritual » corresponderá a um puro *idealismo* e conduz no extremo do seu ciclo dialéctico ao *nilismo* e ao sentido de *indiferença* negativa, já mencionada. Pode exemplificar-se num seguidor anarquista de Schopenhauer, Ladislav KLÍMA, (1878-1928), *Le monde comme conscience et comme rien*, trad. do checo, Paris, La Différence, 1995, p. 173: “*Vision fondamentale du monde: glacialement indifférente, - ni gaie, ni résignée!...*”

²⁰ Ainda S. TOMÁS, *Sum. Theol.*, II -2, q. 24, a. 7, resp.: “*Nullus autem istorum modorum imponitur terminus augmento caritatis in statu viae. Ipsa enim caritas secundum rationem propriae speciei terminum augmenti non habet: est enim participatio quaedam infinitae caritatis, quae est Spiritus Sanctus. Similiter etiam causa augens caritatem est infinitae virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subiecti terminus huic augmento praefigi non potest: quia semper, caritate excrescente, superexcrescit habitus ad ulterius augmentum. Unde relinquitur quod caritatis augmento nullus terminus praefigi possit in hac vita.*” Trata-se de um *acrécimo ilimitado* pela *virtude espiritual* da caridade, mas não de uma sua *infinitude* ou perfeição absoluta, como também o Doutor Angélico esclarece: *Sum Theol.*, II -2, q. 24, a. 8: “*Utrum caritas in hac vita possit esse perfecta*», sol. 3: “*... dicendum quod perfectio viae non est perfectio simpliciter. Et ideo semper habet quod crescat.*”, ou seja, *o amor não é absoluto*, mas nesta vida sempre *perfectível*.

²¹ O que suscita ainda interrogação a Charles André BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, t. III: *Mystique et action*, Paris, Cerf, 2000, pp. 162 (e 161): “*Notons que son sens – [du texte de Cantique B 22, 3, où est question d’ «une transformation totale en l’aimé en tant que les deux parties s’engagent mutuellement par une totale possession de l’une et de l’autre»] – est d’autant plus difficile à saisir, que saint Jean de la Croix ne conçoit pas la confirmation en grâce comme une transformation ontologique, mais comme un échange interpersonnel dans l’ordre du don et de la confiance réciproque (...)*” (o *recto* foi sublinhado por nós). Seria de dar aqui *em esquema provisório* a clássica *métrica* do Amor:

Níveis/faculdades humanas	Graus do «Amor»	«Métrica» respectiva
Contemplação de Deus: fim supremo, o Absoluto	<i>Summum Bonum</i> , a Beatitude divina	Infinita e perfeita, Transcendência adorável como tal
Gozo “celestial”, transformação ontológica	Bem-aventurança eterna, beatitude humana	Perfeição absoluta da <i>caridade</i> post-mortem
Dom místico e participação da <i>virtude sobrenatural infusa</i> , Relação inter-pessoal	Deleite e gozo místico excepcional: <i>unio amoris</i>	Indefinida progressão em <i>caridade</i>
Deleites da vontade	<i>Benevolentia</i> , o puro amor, de bem-querer, dom de si...	Dilatação moral
Desejo	<i>Concupiscentia</i> , ou amor-desejo	Finitude natural

infinito (divino assim), mas de um *infinito* amor (como *vida espiritual*) e no seu sempre novo e místico dom.²²

Porém, não serve este *entendimento*, no conjunto das notas que se seguem, para limitar o que haja de, outrossim, se *compreender* no âmbito da experiência espiritual, quer da poética absolutizante do *Sîr ha-sîrîm*, como precisamente o *Cântico por excelência*, *O Cântico*, ou *em absoluto* de tal Amor,²³ quer do reflexo ainda poético, mas já místico, no *Cântico Espiritual* de S. João da Cruz, onde o que se acaba por sublinhar é todo o excesso do Amor de Deus na *união amorosa*.



CHAGALL, Ilustr. do *Cântico dos Cânticos*

E salienta Armindo dos Santos Vaz: “*Realmente, se procuramos o Amado, é para O ver. Mas só O poderemos ver com os olhos com que Ele nos vê: no amor.*”²⁴ – o que ecoa não apenas desta recursividade de uma tal experiência *em Deus*, como em Ibn ‘Arabi, em Eckhart..., neste

²² Como ecoa em RUUSBROEC, o Admirável, no *Ornam. Spir. Nupt.*: “É um incessante nascimento, um ensinamento sem desfalecimento. Cristo vem com os seus tesouros, mas é tal o mistério da rapidez divina que Ele chega continuamente, sempre pela primeira vez, como se nunca tivesse vindo; porque a sua chegada, independente do tempo, consiste num eterno «agora», e um eterno desejo renova eternamente as alegrias da sua vinda. Infinitas são as delícias que traz, visto que são Ele mesmo.” (trad. E. Hello, p. 64-65; também in: ISABEL DA TRINDADE, «Céu na Terra», § 17, trad. nossa); sempre a lembrar Jo 4, 10: ‘*ei édeis tèn doreân toû theoù...*’

²³ Como salienta Armindo dos S. VAZ, art. cit., *ibid.*, p. 17: “...esse superlativo absoluto simples na língua hebraica, *Sîr ha-sîrîm*, o «Cântico mais belo», o «Cântico sublime», veio a tornar-se o mais célebre canto de amor da literatura universal.” Mas vide também nossa nota, *infra* n. 7.

²⁴ Cf. Armindo dos S. VAZ, art. cit., *ibid.*, p. 45.

vê-l'O com o Seu olhar,²⁵ amá-l'O com o Seu Amor, mas ainda de uma unio em que há um mesmo respiro de vida.²⁶

É que aí se concretiza o modelo desta *unio mystica* – do divino Amor – como claramente caracteriza S. João da Cruz no comentário ao verso inicial desta canção: «*El aspirar de el aire...*»:

“*Este aspirar da brisa [do ar] é uma capacidade que a alma diz que Deus ali lhe dará na comunicação do Espírito Santo. É Ele que, à maneira de aspirar, naquela sua aspiração divina, ergue a alma com grande sublimidade, esclarece-a e capacita-a para que ela aspire em Deus a mesma aspiração de amor que o Pai aspira no Filho e o Filho no Pai. Nesta transformação, é o próprio Espírito Santo que a aspira no Pai e no Filho a fim de a unir consigo. Na verdade, a transformação não seria verdadeira e total se a alma não se transformasse nas três Pessoas da Santíssima Trindade de forma tão visível e clara.*”²⁷

Uma vez assim situada a problemática de ‘O canto ao Amor Absoluto’, como tal itinerário “*para a possibilidade do encontro da alma com Deus. [Sendo] nele, a esperança ...o constante alimento do amor; e o amor ...a satisfação da esperança*”²⁸ –, resta esclarecer que a nossa reflexão não visa directamente as formulações desses andamentos do *Cântico dos Cânticos* ou do *Cântico Espiritual* de S. João da Cruz, mas de

²⁵ Como mencionado *supra* n. 7 e vide Ibn ‘ARABI, *Le chant de l’ardent désir*, trad. do ár. por Sami-Ali, Paris, Sindbad, 1989, p. 29: “*Quando se mostra o meu Bem-Amado,/ Com que olho O vêes?/ Com o Seu olhar, não com o meu,/ Pois ninguém O vê senão Ele.*”

²⁶ Já não comentado por Armindo dos S. VAZ, meramente aludida a estrofe-canção 39 do *Cântico* (B), em art. cit., *ibid.*, p. 45.

²⁷ Cf. San JUAN DE LA CRUZ, *Cântico* (B), c. 39 [A 38], 3: “*Este aspirar de el aire es una habilidad que el alma dice que le dará Dios allí en la comunicación de el Espíritu Santo, el cual, a manera de aspirar, con aquella su aspiración divina muy subidamente levanta el alma y la informa y habilita para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella la aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación para unirle consigo. Porque no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres Personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado.*” (in: Lucinio RUANO DE LA IGLESIA, O.C.D., (ed.), *S. J. de la C., Obras Completas*, ed. crítica, Madrid, B.A.C., 1989¹², p. 723) Compare-se este exercício “*respiratório*”, em tal *inspiração do Espírito*, – que a ser caracterizado como *amor*, o remete para uma acepção *energética* (em paralelo ao *hesychasmo* oriental, ainda ao *pranayama* do yoga...), aliás *muito concreta*, – com o que também o Santo Doutor refere no final de *Llama de amor viva*, c. 4, 16: “*... siente el alma un extraño deleite en la espiración del Espíritu Santo en Dios...*”, (in: ed. cit., p. 868).

²⁸ Cf. Armindo dos Santos VAZ, art. cit., *ibid.*, p. 45; tendo em fundo F. BRÄNDLE, “*Memoria purificada y dimensión última de la historia*”, in: *Revista de espiritualidad*, 60, n° 240 (2001), pp. 399-411 e a que se poderia ainda acrescentar André BORD, *Mémoire et Esperance chez Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1971, pp. 199 e segs.

uma *dimensão meditativa* do que pode estar a montante, e sobretudo nos aparece, outrossim, como crucial, no *cristianíssimo* sentido de um *amor relativo e infindamente diferenciante*. Ou não será essa a extraordinária manifestação de Deus *dives in misericordia*?...²⁹

§ 2. – Amor absoluto ou absolvido Amor?

“...*actus amoris semper tendit in duo: scilicet in bonum quod quis vult alicui; et in eum cui vult bonum. (...) Et pro tanto dicitur amor vis unitiva, etiam in Deo, sed absque compositione: quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus (...).*”

(S. TOMAS DE AQ., *Sum. Theol.*, 1, q. 20, a. 1, sol. 3)

Talvez nunca se possa falar de *Amor Absoluto*, salvo como *relação em Deus*, intra-trinitária ou de natureza emanante do Pai em relação ao Filho, e vice-versa, nessa terceira Pessoa que é o Espírito de Amor, ou Santo Espírito de união viva.³⁰ Por outro lado, como acontece com o limite da linguagem humana, mesmo neste caso *absoluto* não deixa de ser paradoxal *entificar*, como tal, o que na *relação intra-trinitária* não pode ser um quarto ‘tópico’, ou sequer um quadro relacional das Três Pessoas.³¹

²⁹ Cf. *Ef 2, 4*: ‘*ho dè theòs plousios òn en eléi...*’ – *essa caridade* também “por demais” com que Deus ama cada um e de modo sempre *único*... Cf. P. JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica*: «*Dives in misericordia*», V, § 8: «Amor mais forte do que a morte, mais forte que o pecado»... e *vide* reflexo da experiência “profética” e mística de St^a. FAUSTINA KOWALSKA, *Diário – A Misericórdia de Deus na minha Alma*, I, §§ 83..., trad. do polaco, Fátima, MIC, 2003, pp. 33 et *passim*; Dr. H. W., *Sor Faustina, Apostol de la Misericórdia Divina*, Fuerza Ed., 1981...; cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Experiência trinitária em Isabel da Trindade e Faustina Kowalska”, in: Várs. Auts., *Jubileu: Abundância de Misericórdia* (“3^a Semana da Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus”, Balsamão, 25-30 de Abril de 2000), Fátima, Ed. Marianos da Imaculada Conceição, 2001, pp. 63-119.

³⁰ Cf. Eduard SCHWEIZER, art. “Heiliger Geist”, in: G. KITTEL–G. FRIEDRICH, (eds.), *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, cols. 387-410. Espírito Santo, o Consolador (*Paráclito*: *Jo 14, 26...*), também Espírito de Sabedoria, Luz, Vida, Unidade ou Comunhão..., doador de todos os *dons* (espirituais). Revelador do *Amor* de Deus e Ele próprio *Espírito* desse Amor... na liberalidade ou plena Liberdade. Cf. Karl RAHNER, „Der dreifaltige Gott als transzendeter Urgrund der Heilsgeschichte”, em: *Die Heilsgeschichte vor Christus*, (in: vol. 2 de *Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*), Einsiedeln, Benziger V., 1967); também E. SCHWEIZER, *Heiliger Geist*, Stuttgart, Kreuz V., 1978, pp. 60 e segs.

³¹ Não faz sentido *enumerar* mais “em Deus”, ou seja, considerar a Unidade divina como se a

Com efeito, já que Elas se bastam *em absoluto*, e “são” a Unidade que ‘define’ Deus, não tem qualquer sentido pensar a relação inter-pessoal como “adjectiva”, porque em Deus a essência e a existência se confundem, ou também neste caso as Pessoas e as *Energias* ou correspondentes actos (perfeitos).³²

Um tal Amor *Absoluto* é um Amor *absolvido*, infundamente *anulado pelo excesso relacional* desse mesmo Amor, ou, dito de outro modo, uma *singularização* (*ab-solus*) que culmina essa *infinda transcendência* do Princípio divino, ou desse Uno, como de outra maneira o *pensa* Plotino.³³

Se a dimensão, que por *amor* se diz, não exprime apenas a “tradução” do Infinito de Deus, Uno e Trino, como *Deus charitas est*, «Deus é amor», mas envolve neste mesmo Nome divino o Princípio ou o Fim de uma *relação* com todas as criaturas por essa bondade até ontológica de doação de ser por amor, então menos terá sentido falar-se de *amor absoluto*.³⁴ Seja neste “acto” Criador, seja na Redenção e

“síntese” das Três Pessoas, já que não se distingue de Elas... Não há lugar para a *quaternitas*, pois como se lê no cânone: «*Unum est sancta Trinitas, non multiplicatum numero.*» cf. H. DENZINGER e A. SCHÖNMETZER, (eds.), *Enchiridion Symbolorum*, § 367. Comentando S. MÁXIMO, o CONFESSOR, (a propósito de *De ambiguis*, in: PG, t. 91, cols. 1261-1264), afirma Vladimir LOSSKY, em *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, (1944), Paris, Cerf, 1990, p. 78: «*Saint Maxime refusait d'admettre dans la Trinité des qualifications d'ordre psychologique ayant trait à la volonté; il voyait en elles ce qui est postérieur à la nature de Dieu (...). En disant: «Dieu est amour», «les personnes divines sont unies par l'amour mutuel», on a en vue une manifestation commune, l'amour-énergie possédé par les trois hypostases*, car l'union des Trois est supérieure même à l'amour.” (sublinhámos *a recto*). Seria aqui de equacionar esta leitura *energetista* das Hipóstases divinas de acordo ainda com S. Gregório Palamas e a tradição ortodoxa em geral.

³² Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I, q. 40, a. 1, resp.: “...*dicendum quod persona et proprietates sunt idem re, differunt tamen secundum rationem. Unde non oportet quod, multiplicato uno, multipliciter reliquum.*” e *ibid.*, q. 40, a. 2, resp.: “... *Unde, cum tres personae convenient secundum essentiae unitatem, necesse est quaerere aliquid quo distinguantur, ad hoc quod plures sint.*” E vai enumerar tais diferenças apenas na ordem da razão, que não do ser: *origo et relatio*... Vide também Boris BOBRINSKOY, *Le Mystère de la Trinité – Cours de théologie orthodoxe*, Paris, Cerf, 1986, pp. 108 e segs.

³³ De algum modo se pode dizer que na Unidade de Deus se consuma e se consome todo o Amor, seja na *absoluta singularização* de cada Pessoa (distinta), seja na *unidade infinda* da mesma Vida divina assim relacional, embora, como já referido, S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I, q. 40, a. 2, resp., se acabe por concluir que as *Pessoas* são as próprias *relações subsistentes* que só se distinguem pelo relacionarem-se. Cf. Jean-Marc NARBONNE, *Hénologie, ontologie et Ereignis* (*Plotin- Proclus- Heidegger*), Paris, Belles Lettres, 2001, pp. 71 e segs. Em PLOTINO, *En. VI*, 6, 34...

³⁴ É desde logo um *amor participado* ou indispensavelmente *mediado* por Cristo, como se lê em *Jo 17, 26*: ‘*καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνώρισό, ἡίνα ἡ ἐγάπη ἡν ἐγάπεςάς με ἐν αὐτοῖς εἴ καγὼ ἐν αὐτοῖς.*’ Aliás a “métrica” desse *amor mediado* está nos Mandamentos ou

economia do amor salvífico, ainda aqui o *amor* não é absoluto por provir do Absoluto Ser, da Perfeição do Bem, mas como *justamente* um tal amor dado (criado em *criatura*) ou expectado (segundo a esperança redentora e o plano de bem-aventurança eterna).³⁵

A destriça que, *em linguagem* e limites do entendimento humano, se possa estabelecer entre um *Amor* como essência dizível ou revelada da vida emanante *em Deus*, e o *amor* como revelação na Criação e como *mediação salvífica* já no âmbito das criaturas, impõe que se distinga entre o próprio Espírito Santo–Amor e o que é o *amor proporcionado* a cada expressão finita da sua relação.³⁶



W. BLAKE, «Creation of Eve»; Gn 2, 21-22.

na expressão diferenciada da Vontade de Deus, como ainda se pode rever em Jo 14, 21: '*ho ékhon tās entolás mou kai terôn autàs ekêînos estin ho agapôn me: ho dè agapôn me agapethésetai hypò toû patrós mou, kagò agapéso autòn kai emphaníso auto emautón.*'; e ainda em Jo 13, 34...

³⁵ A própria *pré-eleição* da criatura (*imago Dei*) no amor de Deus – cf. Ef 1, 4: '*kathòs exeléxato hemàs en auto pró katabolês kósmou eînai hemàs hagíous kai amómous katenópion autoû en agápe...*' – refere-se ao “plano” desse Verbo Criador, remetido, segundo S. Paulo, à *criação de todas as coisas em Cristo*. É ainda n'Ele a *predestinação*, cf. Ef 1, 5...

³⁶ O Espírito Santo, em si mesmo a Pessoa do Amor... – “*Spiritus vero Sanctus... qui divina bonitas est a c Patris ipsa Filiique inter se caritas...*” H. DENZINGER e A. SCHÖNMETZER, (eds.), *Enchiridion Symbolorum*, § 3326 – , Vida e Verdade assim, é *dado* como Paráclito de acordo com o coração humano, este vaso do Seu acolhimento: “*A esperança não nos deixa confundidos, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações, pelo Espírito Santo, que nos foi*

§ 3. – Amor criador e proporcionado

“...*Ce qui est visé par l’amour, c’est l’être en régime de transformation, c’est finalement l’être achevé, renouvelé. C’est une erreur de présenter la doctrine chrétienne de l’amour comme s’il s’agissait de, comme s’il fallait, s’aimer tels que nous sommes dans notre état d’inachèvement (...). L’amour authentiquement chrétien vise une transformation, autrement dit il est essentiellement créateur. Il est participation à l’amour créateur de Dieu.*”

(Claude TRESMONTANT, *La mystique chrétienne et l’avenir de l’homme*, Paris, Seuil, 1977, pp. 186-187)

O domínio da criação é o da *relação* entre Criador–criatura de tal modo que, apesar da incomensurabilidade de um dos termos, para que haja relação possível, é necessário supor-se a analogia que transpõe das relações finitas entre criaturas para esta *relação fundante* ou primordial. Mas, qualquer que seja o quadro ontológico desta compreensão, certo é que o *amor* surge como relação voluntária e de bem-fazer, traduzindo esse *constitutivo amor* em que tudo se crê ter sido criado.³⁷ Relação que, por estar assim na *causa* de cada ser, de cada esperança até de perfeição em que cada criatura persevere até ao atingimento da *imago Dei*, não se pode considerar absoluta, nem no genérico sentido de *a mesma para todos*, nem sequer na acepção de *infinita em cada caso*.³⁸ O amor concede, pelo contrário, a mercê de uma

concedido.“ (Rom 5, 5: ‘*he dè elpìs ou kataiskhýnei, hótì he agápe toú theoú ekkékhytai en taís kardíais hemôn dia pneúmatos hágiou toú dothéntos hemîn.*’).

³⁷ A expressão não é da *afectividade* em relação a um “ser”, mas do *ser mesmo* do “amor”, aqui como *agápe* (de *agapáo*, a traduzir o hebr. *ahábá*, mais do que na acepção de *phileîn*), por conseguinte tal como depois traduzido nessa vontade de bem (*benevolere > benevolentia...*) e dito pela *diligentia* mais do que como *amor*. Em todo o caso sempre de salientar esse sentido *ontológico* e de *expressão volitiva*, segundo a espontaneidade ou gratuidade do Espírito na liberdade criativa de *ser*, e não como apreciação, gosto ou afecto, reacção emotiva (erótica < *eros*, “amor-desejo”).

³⁸ Conhecida reflexão, que já provém da filosofia grega, a relação de *causalidade* supõe esta *diferenciação causal* e não a pretensa redução das várias causas (como se chegou a pôr em hipótese em relação às quatro causas segundo Aristóteles, *Metaph A*, 3, 983 a segs.). Na tradição ainda mais abrangente da gramática indo-europeia e nomeadamente no pensamento hindu o *déictico* para o “agente causal”, ou o *caso* respectivo (de “acusativo”) levam a problematizar depois em termos especulativos como é a relação do efeito com a causa: se já inerente ou implícito na causa; se concomitante com o efeito; ou até se numa anterioridade da causa cuja “distância”

delimitação possível ao que, não sendo Deus, nem se confundindo com o que em Deus é infindo, ganha esse seu bem, essa sua *graça* suficiente.³⁹

É claro que no *amor* o que está implícito não é só a doação da *graça*, qualquer que seja a teoria da mesma e a sua especificação como necessária ou suficiente, habitual ou actual..., pois tem de se responder ao *amor com o amor*, ou seja, voluntariamente.⁴⁰ Mas esta relação entre a Vontade de Deus a propósito da criatura e a vontade desta *em amor* correspondente ou em crescente correspondência, mostra como no *amor* o que mais importa é o *dinamismo relacional* desta tensão ontológica e ética, teológica e antropológica, neste dar-se ‘um’ ao ‘outro’. Esclarece-se este sentido no carácter *relativo* do amor, que assim supõe uma estrutura *dia-lógica*, ainda quando seja no plano do ser ou já ao nível do “conhecimento”, isto é, alguém que ama alguém e não um *puro amor* sem ninguém a amar.⁴¹

levantando a questão de uma *acção a distância* (tal como hoje se interroga, contra a aceitação de tal causalidade, no âmbito da física quântica e do *instantâneo e descontínuo*). Ora, mesmo que se admita uma *continuidade* (também temporal) entre a “causa” e o “efeito”, não é a *causalidade* indefinida ou infinita, outrossim, estando ligada com um princípio de conhecimento ou de ser diferenciado, um *ser tal* e apontando para a sua *individuação* possível.

³⁹ Mais do que uma tal *causa segunda*, de acordo com a terminologia escolástica, tratar-se-á de uma *ocasião* tal de tal *graça*, se se quiser formular segundo o *ocasionalismo* de Malebranche, ou mesmo de remeter à conseqüente leitura da *economia da graça* no pensamento “determinista” de Leibniz e da sua concepção *monadológica*. Cada ente (*mónada* ou “substância individual”) contendo em si essa sua mesma *diferenciada virtualidade*, mesmo como vis ou “força” assim “amável”... Cf. Michel SERRES, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, PUF, 1968, t. I, pp. 288 et *passim*; André ROBINET, *Le Sera – Existentialia – Leibniz*, Paris, Vrin, 2004, pp. 110 e segs. «L’appréhension conceptuelle du possible: le vivant»; também Donald RUTHERFORD, “Leibniz and Mysticism”, in: Allison P. COUDERT, Richard H. POPKIN e Gordon M. WEINER, (eds.), *Leibniz, Mysticism and Religion*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publ., 1998, pp. 22-46.

⁴⁰ Sobre o tema da *graça* que aqui não se desenvolverá, cf., entre outros, R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *La prédestination des saints et la grâce*, Paris, Desclée, 1935. O *amor* sujeita-se a esta “lei” de *proporção simétrica* e está, antes do mais, *pensado como reciprocidade* em paralelo com a “lógica” da amizade, ou de outras virtudes. ARISTÓTELES, (*Eth. Nic.*, VIII, 3, 1156 b e segs.), já deixa indicação neste sentido; mas o próprio Evangelho refere essa *métrica relacional* do Mandamento novo: «*Que vos ameis uns aos outros, como Eu vos amei.*» (Jo 15, 12: *‘hina agapâte allélous kathòs egápasa hymás.’*; sublinhámos o como (*kai outòs*), pois é aí que se levanta toda a dificuldade de *delimitar a vontade de amar*.) Cf. *infra* n. 64...

⁴¹ Importa todavia destringir entre *puro amor*, já não no sentido absolutizante e quieto, que a sua doutrina veio a possuir, do *amor absoluto*, já que se poderá falar, outrossim, de um *amor puro* (*kátharos* ou sem mistura) e que não seja *absoluto*. O que ali está em causa é o tomar-se o próprio *amor* como objecto de amor, perdendo-se a conjugação finita de alguém *amável* ou *amante*... e fazendo do “transitivo” *amar* um sentido “intransitivo” ou assim completo, absolutizado. Cf., entre outros, Melquíades ANDRÈS, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 1977, vol. II, pp. 163 e segs.: «El amor puro» (S. Tomás de Villanueva, Juan de Cazalla, Francisco de

De facto, na lição proporcionada do próprio dom da vida e na dialéctica do conhecer para amar a delimitação do objecto, ou do fim (*bem*), como referência para a mediação amorosa, contém este meio sem o hipertrofiar, sequer o reflectir como se bem deste mesmo meio: Não um amar o Bem, Deus..., mas a divindade do Amar, e nem sequer a relação gradual entre o humano desejo de Deus e Deus-Amor já como perfeito dom...⁴² Na mística há um tal excesso que, para se libertar do resíduo conhecido, pode levar tal Amor a uma “tautologia”, menos perfeita do que perfeitamente vazia, embora muitas vezes dito de *puro amor*.⁴³ É este o resultado *indiferente* do máximo Amor, também dito de *santa indiferença* ou de *abandono*, mas que pode ser outrossim o quieto *indiferentismo* já nem santo, nem propriamente amoroso...⁴⁴

Osuna, Alonso de Madrid, S. Juan de Ávila, Diego de Estella...) Há como que uma “contemplação” estética do *amor assim sofrido* sem desejo, mas tal *desidentificação* irá conduzir ainda à espiritualidade “abstracta” desde Hugo de Balma a Bento de Canfeld... cf. Daniel VIDAL, *Critique de la Raison Mystique, Benoît de Canfeld: possession et dépossession au XVIIe siècle*, Grenoble, J. Millon, 1990.

⁴² Trata-se – em tal *absolutização do amor* – de apenas mudar de objecto, que não da mesma atitude: “*un amour ... désintéressé, oublieux de soi*”, segundo expressão da época do séc. XVI: cf. Henri BREMOND, «*L'humanisme dévot*», in: Id., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Tournai, Bloud & Gay, 1916, t. I, pp. 378 e segs.; reed. Grenoble, J. Millon, 2006, vol. I, p. 325 e segs.

⁴³ Retoma-se o lema agostiniano “*Non amatur nisi quod propter se amatur*.” – embora já no sentido especial que sobretudo desde a escola renana e os desenvolvimentos do quietismo de Madame Guyon e de Fénelon, apontam para um tal *indiferentismo amoroso*. Neste passo, muitas das ressonâncias mesmo dos peninsulares do séc. XVI (inclusive S. João da Cruz), ainda repercutem esse *agostinianismo* tinto do averroísmo no sublinhado do oceano e da *universalidade* do Amor divino... Cf. Émilienne NAERT, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris, Vrin, 1959, pp. 95 e segs.: “L’Océan de la Divinité, l’Intellect agent, l’Esprit universel sont des expressions à resonance averroïste...” e *vide* também pp. 73 quando se refere S. João da Cruz e a influência em França no séc. XVII no tema do «puro Amor»: cf. Jean BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l’expérience mystique*, Paris, Alcan, 1931; reed. Paris, Salvator, 1999, pp. 776 e segs.; também SANSON, *Saint Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon*, Paris, PUF, 1953, pp. 31 et *passim*; e, ainda, A. BORD, *Jean de la Croix en France*, Paris, Beauchesne, 1993, pp. 28 e segs.

⁴⁴ Num registo *doentio* poderia comparar-se esta “absolutização” afectiva no paradoxo da *paixão* (sem objecto) ou pelo *nada*... Cf. Pascal GUINGAND, *Anorexie et inédie: une même passion du rien ?*, Strasbourg, Éd. Érès, 2004, pp. 219 e segs. Ter também presente Rudolph M. BELL, *Holy Anorexia*, Chicago, Univ. Chicago Pr., 1985. Noutro sentido S. JOÃO DA CRUZ, *Noche oscura*, II, 19, 1 (in: ed. cit., p. 403) refere-se a este sintoma amoroso, enquanto primeiro degrau da escala de (dez graus de) amor, que retoma de S. Bernardo e de S. Tomás, como “*hace enfermar al alma provechosamente*”, a que segue o (2º grau) de: “*buscar sin cesar*”..., por conseguinte já em registo *activo*. O problema do *quietismo* põe-se, outrossim, na vida espiritual a propósito dos graus mais elevados, quer do *sofrer passivo* (4º grau), quer sobretudo da *assimilação total* a Deus (o 10º e último grau desta escala). (cf. *Noche oscura*, II, 20, 5; in: ed. cit., p. 407). Sobre a *santa indiferença* cf., por exemplo, S. FRANCISCO DE SALES, *Traité de l’Amour de Dieu*, IX, c. iv- v..., in: ed. cit., pp. 768 e segs. e pp. 771 e segs.

É a determinação diferenciada de cada ser e situação amorosa que dá *sentido único* à realização espiritual, mostrando ainda como os obstáculos do mundo e, sobretudo, a economia salvífica envolvendo até a mediação do *sofrimento*, tipificado na Paixão de Cristo, não se diluem numa espécie de gozo beatífico “além” (ou afinal “aquém”) da realista provação da vida.⁴⁵ O sofrimento ou até as consolações que advêm no caminho do amor não devem ser *anestesiados* por uma indiferença resultante do absoluto amor, que assim absolva tais determinações e, enfim, o próprio amor.⁴⁶

§ 4. – Amor unitivo ou dia-lógico

“Mentis Amor intellectualis erga Deum est ipse Dei Amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae Mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest, hoc est, Mentis erga Deum Amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.”

[trad.: “O amor intelectual da Alma relativamente a Deus é o mesmo amor de Deus, com que Ele se ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode explicar-se pela essência da Alma humana, considerada do ponto de vista da eternidade; isto é, o amor intelectual da Alma relativamente a Deus é parte do amor

⁴⁵ Cf., entre outros: S. PAULO DA CRUZ, «La muerte mística, holocausto del espíritu», in: Id., Vivência de Cristo Paciente, ed. Antonio Maria ARTOLA, CP, Madrid, B.A.C., 2000, pp. 32 e segs.; Santa VERÓNICA GIULIANI, *Experiência y Doctrina Mística, - Relatos autobiográficos*, ed. Lazaro IRIARTE, OFM Cap, Madrid, B.A.C., 1991, pp. 180 segs., § 84: «La cruz: camino, medio y fin»... Sublinhámos este sentido *mediativo* pelo sofrimento em: Carlos H. do C. SILVA, “Tudo sofrer por Amor – O tempo da *mortificatio* segundo S. João da Cruz”, in: *Carmelo Lusitano*, n° 8-9 (1990-91), pp. 135-157; e também Id., “Mística da Cruz – Transfiguração do sofrimento” in: *Didaskalia*, XXXIV, (2004), pp. 57-88.

⁴⁶ Nesta linha poder-se-iam retomar Fénelon, Mme. Guyon..., mas também St^a. MARIA MAGDALENA DE PAZZI, *Revel.* VI, quando fala do trânsito do *amor ansioso* (ainda de desejo contínuo) para o *amor saciativo* (já de inteiro deleite em Deus) – todavia ainda não perfeito ou absoluto, porque acompanhado de *desejo* – até ao *amor morto*: “O último amor é morto, e este amor não deseja, não quer, não anseia e não procura coisa alguma, desde o momento em que a alma possui este amor, pelo abandono total morto que fez de si em Deus, não deseja conhecê-lo, nem entendê-lo, nem gostá-lo. Nada quer, nada sabe e nada deseja possuir. Humilha-se tanto se lhe diga que é Deus, como se se lhe dissesse que é um demônio. “ Sobre esta “consequência” tão gozosa, quanto indiferente e desesperantemente apática, cf. Michel TERESTCHENKO, *Amour et désespoir de François de Sales à Fénelon*, ed. cit., pp. 149 e segs.

infinito com que Deus se ama a si mesmo.” (os *recto* são sublinhados nossos)]

(B. de ESPINOZA, *Ethica*, V, prop. xxxvi)

Ao longo da semântica *fenomenológica* do amor poder-se-iam afirmar dois modelos fundamentais: o da tendência para a *unidade de dois num só* (ou de absolutização por identidade),⁴⁷ e o da tendência para a *reciprocidade* em que o *outro* acaba por me enriquecer, nesta abertura que me provoca (e vice-versa).⁴⁸ O primeiro modelo, mais de teor neoplatónico e que está presente ainda em S. João da Cruz, aponta para o drama do amor, perca e recuperação, escondimento e revelação... até à fusão na mesma *caridade*, nessa única medida conforme com Deus amor, o amor.⁴⁹ Difícil será a partir desta união de

⁴⁷ Costuma-se bíblicamente visitar este tema a partir de Gn 2, 24: “...o homem deixará o pai e a mãe para se unir à sua mulher; e os dois serão uma só carne (hebr. *lebasher ahad*)”; mas este *erant duo in carne una*, que até poderia assinalar o carácter “androgínico” (Gn 1, 27: *masculum et feminam creavit eos...*) complementar ao ‘nascimento’ adâmico de Eva (Ischah: Gn 2, 23), é segundo alguns exegetas suspeito de interpolação tardia. O contexto não é sequer o de “uma só carne”, mas de uma acção comum na expressão de movimento vital (*Adam*) e de acolhimento da vida (*Ischah*). Vide Gerhard Von RAD, *Das Erste Buch Mose. Génesis*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1972; Armindo dos Santos VAZ, *A Visão das Origens em Génesis 2, 4b-3, 24 – Coerência temática e Unidade literária*, Lisboa, Ed. Didaskalia/ Carmelo, 1996, pp. 99 e segs.: «O ser humano completo: homem e mulher» e pp. 123 e segs.: «Eva, a «mãe» da humanidade». Porém, apesar da simbólica interpretação em termos de “amor”, o que ali se refere, em termos *carnais*, respeita à sexualidade como expressão dessa completude ontológica e de fecundidade num indicativo que poderia apontar para a *estrutura energética* antropológica e não para paradigma de relação amorosa.

⁴⁸ Poderia sintetizar-se com as palavras de Armindo dos S. VAZ, art. cit., *ibid.*, p. 28 (tendo por fundo a hermenêutica *dialéctica* de G. MOREL, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix...*): “O ser humano só encontra a sua identidade quando, estando bem centrado em si próprio, parte para o outro e se encontra com ele. Saindo de mim e dando-me ao outro, renasço para uma vida nova que o outro me oferece por eu me ter dado a ele. Dessa maneira, a minha existência transborda. Sou mais do que aquilo que sou, existo para além da minha existência. (...)” Trata-se da glosa do *mit-sein* tanto de Heidegger, quanto da Fenomenologia em geral, mas também da “circularidade” da *dialéctica* de tipo hegeliana em que se supõe necessária a *Entfremdung* (ou *alienatio*) para me reencontrar, no caso enriquecido pela dupla estrutura dialógica deste amar e ser amado. Há, porém, esta “batota” de *esperar no envio amoroso esse reenvio de mim*, não tanto *perdendo-me* mas re-ganhando-me à custa do *amado-convertido em amor de reciprocidade*. É neste sentido que os defensores do *puro amor* contestam tal *relação de “substituição”* em que, no fundo, passo a invadir ou a viver a vida do outro, ou ponho esse outro a dar-me mais vida assim... A interpretação psicanalítica desta (pseudo-) *alteridade* pode rever-se, por exemplo, em Jacques LACAN, *Le séminaire, livre XVI: D'un Autre à l'autre*, (1968-1969), Paris, Seuil, 2006, pp. 45 e segs.: «Topologie de l'autre».

⁴⁹ Apesar da linguagem *dialógica* dos belíssimos Poemas de amor místico, em S. João da Cruz encontra-se muito marcada a tradição *nocturna*, das pausas ou intervalos..., que já vem do *apofatismo* de Dionísio, o Pseudo-Areopagita (cf. Andrew LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition – From Plato to Denys*, Oxford, Clarendon Pr., 1981, sobretudo pp. 159 e segs.), também de S. Gregório de Nissa e outros, numa busca de *união* que se chega a configurar muito de perto pela linguagem paradigmática de Plotino, cujo vocabulário se pode dizer ter feito escola ao

dom e de vontade, assim fundidas, garantir ainda a diferença ontológica radical entre a criatura e o Criador...⁵⁰

O segundo modelo, por vezes utilizado anacronicamente a propósito do *espírito* do próprio *Cântico dos Cânticos* ou outras suas glosas,⁵¹ provém da moderna hermenêutica da subjectividade, do aprofundamento cartesiano de uma «egologia» e das questões da psicologia da individualidade na filosofia moderna:⁵² supõe-se como

longo da mística cristã. Cf. André BORD, *Plotin et saint Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1996, sobretudo pp. 211 e segs., e *vide* ainda A. LOUTH, *op. cit.*, pp. 179 e segs.: «Patristic Mysticism of St. John of the Cross».

⁵⁰ Apesar de se estimar muito feliz a metáfora das ‘duas velas, numa luz comum’ (de St^a. TERESA DE JESUS, *Moradas del Castillo Interior*, VII, 2, 6: “Digamos que sea la unión, como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda la luz fuese una, u que el pabilo y la luz y la cera es todo uno; más después bien se puede apartar la una vela de la otra y quedan en dos velas, u el pabilo de la cera.” (in: EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D. e Otger STEGGINK, O. Carm., (eds.), *Sr^a. T. de J., Obras Completas*, ed. manual, Madrid, B.A.C., 1986⁸, p. 571), - no indiscernível da fusão amorosa, todavia ontologicamente diferentes, não é por se afirmar ortodoxamente assim, que não há *experiencialmente* o risco de uma tal “confusão”... O olhar diferencial não advém concomitante com o êxtase unitivo, donde a dificuldade ainda de discernir o espírito deste mesmo. Mas *vide supra* n. 20.

⁵¹ Permita-se-nos ainda discordar de Armindo dos S. VAZ, art. cit., *ibid.*, p. 12, quando se refere ao *Cântico dos Cânticos* como “um sim ao mistério da vida, a declamação da vitória do amor sobre a sua deturpação e o seu aviltamento. Fala da maior maravilha da criação: o amor cândido, belo, emocionado, permanente, entre um homem e uma mulher enamorados, que contemplam a beleza um do outro, se olham e se descobrem, se dizem e se valorizam mutuamente, se procuram e se encontram com gozo imperturbado, na dádiva desinteressada de um ao outro, dentro de uma história de revelação progressiva.” Não, porque não subscrevamos algumas destas expressões, mas tendo em conta o *anacrónico* de tal recente fenomenologia do amor, não transponível para o âmbito até, outrossim, *erótico*, *interessado*... de um amor que, quiçá não permanente, nem tão contemplativo assim, não se deixa *psicologizar* a partir deste registo antropológico, afinal muito mediterrânico ou semita e do médio-orientes antigo, que tem implícito um quadro *moral* que ali é saliente *como se* na óbvia “história simples de revelação progressiva”. Cf. ainda Armindo dos S. VAZ, *ibid.*, pp. 14 e 28-29, onde a análise em termos de tal *fenomenologia de subjectividade* ainda que correcta, nos parece desajustada a outro contexto *ritual, orgiaco* ou até *deliberadamente profano* do *Sir ha-sirâm*. Aliás, a generalidade não só das traduções, mas das glosas e hermenêuticas do *Cântico* reflectem as respectivas épocas dos seus intérpretes, cf. Frank LALOU e Patrick CALAME, *Le Grand Livre du Cantique des cantiques, - Le texte hébreu, les traductions historiques et les commentaires selon les traditions juive et chrétienne*, Paris, Albin Michel., 1999.

⁵² O equacionamento da relação do *amor humano* em termos *peçoais* é uma invenção “romântica” que tem na base uma cultura da individualidade. Ainda que com antecedentes deste a *encenação cavaleiresca* desde o século XII e do trovadorismo (aliás num paradigma adúltero, ou do eros extra-matrimonial, como salientou Denis de ROUGEMONT, *L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon, 1972, pp. 120 et *passim*), foi só a partir da tradução psicológica da individualidade (política, social, até religiosa) que desde o Renascimento se vem afirmando, que se pode falar de uma *cultura do amor*, como afecto e desejo, ternura e compreensão do outro, etc. Isso deu-se, de facto, com o Romantismo e o cultivo dos valores de *interioridade e intimidade*, de valorização da mulher e até do *amor independente* a instituição matrimonial. *Vide* entre outros: G. DUBY e Michelle PERROT, (dir.), *Storia delle Donne*, Roma/ Bari, atenza & Figli Spa, 1991, pp. 171 e segs. A história da família e da sexualidade mostra claramente que o sentido essencial da relação familiar não se centrava no *amor*, sequer no *erotismo* da relação, tendo um sentido contratual e uma forte

exemplarmente em Husserl que o “eu” só é na relação com um *alter*, seja ele um “tu” (M. Buber), seja até um “nós” (da inter-subjectividade...), ou seja ainda a experiência de *moi-même comme un autre* (de P. Ricoeur, no eco de Rimbaud...).⁵³ Porém, nesta fenomenologia da *persona* em termos de *mit-sein* e de abertura ao outro, etc., fica ignorada a natureza específica do *amor*, pois tanto se pode alargar tal aperiência a outras formas de *simpatia* (Max Scheler), como inclusive *denegar-se o mesmo amor* por essa mesma *alienação* (J.-P. Sartre).⁵⁴

dominante de *interesse* ou também de *destino (social)*... Cf. André BURGUIÈRE, Christiane KLAPISCH-ZUBER, Martine SEGALÉN... (dirs.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, 1986, vol. 1, pp. 95 e segs., etc. Pelo que a análise *inter-subjectiva* da relação afectiva e a própria consideração do amor como *livre encontro*, dom até sobretudo na expressão heterossexual (que colide com o modelo *pederástico* dominante na Cultura clássica... cf. Félix BUFFIÈRE, *Eros adolescent – La pédérastie dans la Grèce antique*, Paris, Belles Lettres, 1980), supõe uma personalização do amor onde tradicionalmente nem era requerido. *Vide* várias das nossas reflexões sobre a *família*: Carlos H. do C. SILVA, *vide infra* n. 77, etc.

⁵³ Poder-se-iam multiplicar exemplos das formas estruturais do pensar da *subjectividade* (seja como o *ego-res cogitans* cartesiano, seja como o sujeito de *apercepção* transcendental, o “Ich denke” de Kant, que “deve poder acompanhar todas as (minhas) representações mentais”...), seja ainda como o *sujeito transcendental* da *épokhé* husserliana e recondução do “eu empírico” a esta sua *idealidade essencial*...) até sublinhando a sua *abertura ao outro* (tal no *mit-Sein* heideggeriano, no *Ich und Du* de Martin Buber, ou mesmo na perspectiva acima referida de Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 167 et *passim*. Cf. vários estudos em: Kenneth F. BARBER e Jorge J. E. GARCÍA, (eds.), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy, Descartes to Kant*, N.Y., State of Univ. of N.Y. Pr., 1994... Em todo o caso o que a moderna ciência problematiza, aquém ou além deste discurso em “primeira pessoa”, é a suposta “unidade” deste *sujeito* (caso da *multi-personalidade*: cf., entre outros: Jacqueline CARROY, *Les personnalités doubles et multiples – Entre science et fiction*, Paris, PUF, 1993; Stephen E. BRAUDE, *First Person Plural – Multiple Personality and the Philosophy of Mind*, Boston/ London, Rowman & Littlefield Publ., 1995...), bem assim a natureza da *comunicação em relação a outrem* (perspectiva da neuro-biologia, da psico-fisiologia cerebral, ainda da sócio-biologia, etc.) o que põe em causa a própria subjectividade literária daquela *fenomenologia*. Na ciência recente cf. síntese do paradigma *mind-machine* em Roger PENROSE, *The Emperor’s New Mind – Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics*, London, Vintage, 1990; Tim CRANE, *The Mechanical Mind, A Philosophical Introduction to Mind, Machines and Mental Representations*, London/ N.Y., Routledge, 2007 reed.

⁵⁴ Ao limite a revalorização *emocional* da *persona humana* como modelo de uma sua compreensão abrangente pode levar a uma *diferenciação* dessas mesmas emoções e valores, cf. Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in: «Gesammelte Werke», vol. 2, Bern/ München, Francke V., 1913-23 e reed. *Vide* a propósito: Manfred S. FRINGS, *Life Time – Max Scheler’s Philosophy of Time – A First Inquiry and Presentation*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publ., 2003. No extremo poder-se-ia deparar com uma tese existencial de *situação vazia ou absurda* como a desse *néant* de uma consciência sem “ego” (*je e moi*) exposta ao *inferno que são os “outros”*: relação bloqueada, medusianamente petrificada, em que o *amor* exprime esse olhar letal, essa *alienação* última de quem só é à custa de não-ser, ou seja, da *néantisation*. Cf. Jean-Paul SARTRE, *Vérité et existence*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 124 e segs.; mas já Id., *L’être et le néant, Essai d’ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 431 e segs.: «L’amour, le langage, le masochisme».

Ao contrário da pretensa lição certa de um amor assim *dia-lógico* e consistentemente orientado para uma sua absolvição ou unificação final, o que se atesta nessa moderna fenomenologia é a expressão, sem dúvida, vital mas *dramática* de um amor que, tanto pode significar a generosidade de uma *transcendência* de estado, como a *expectativa interesseira* desse mesmo resultado, por uma reciprocidade primeira de atitude. Donde o paradigma vitalista, intermutável e não garantidamente unitivo, desta caracterização do amor.⁵⁵

Há, porém, um ideal (até de acordo com a *ratio* de Espinoza, bem assim Escolástica) de *equilíbrio* ou até de perfeita simetria no que pudesse ser a absoluta correspondência ao amor. A fórmula é repetida por S. João da Cruz: *amor com amor se paga*, não no que pudesse entender-se como um “negócio”, uma retribuição no que a tradição mística designaria por *amor mercenário, servil...*, outrossim como o *dom inteiro* a essa única ocupação do contemplativo: o *ofício de amar*.⁵⁶ No limite é um tal amor em relação ao amor que se diz *fusão* dos amantes num mesmo amor, numa perfeita igualdade (já não entre amores de “um” sujeito), mas de dois sujeitos num só amor.⁵⁷ Este trânsito da *correspondência* para uma *intimidade confundida* (e, afinal,

⁵⁵ Não foi ocasional o uso que Hans Urs Von BALTHASAR, em *Theodramatik* (sobretudo II: *Die Personen des Spiels, 1. Der Mensch in Gott*, Einsiedeln, Johannes V., 1976...; vide ainda Id., *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik, II: Färscher der Stille, 2: Laikale Stile*, Einsiedeln, Johannes V., 1962 e reed. 1969...), faz deste sentido de *drama*, como “acção”, já que é na tensão entre o crente e a revelação que se estabelece a identidade cristã neste seu diálogo histórico assim perspectivado. (Mas, note-se que, ao contrário da tese de Nietzsche acima lembrada, passa-se do plano *ético* do “drama cristão” para a sua “teatralização” pelo enquadramento *estético* da *Theodramatik...*). Aqui o amor cristão reveste a economia da *Civitas Dei*, naquela exemplar definição agostiniana: “*Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.*” (Civ. Dei, XIV, 28), e aponta mesmo para uma abertura cósmica do amor, franciscana ou que também se poderia rever em Teilhard de Chardin..., num *Ich* que descobre assim a infinitude como *Du* (ainda segundo Martin Buber). Cf. Jean MOUROUX, *L'expérience chrétienne – Introduction à une théologie*, Paris, Aubier, 1952, pp. 241 e segs.: «Affectivité et expérience chrétienne».

⁵⁶ Ainda no eco do *Unum necessarium...* de Lc 10, 42 (episódio de Marta e Maria) e do maior valor da *vita contemplativa*. A fórmula do *exercício de amar* como única tarefa, ofício de plena atenção, repete-se muito em S. JOÃO da CRUZ, *Cánt. (B)*, c. 28: “*Mi alma se há empleado, / y todo mi caudal, en su servicio; / ya no guardo ganado, / ni ya tengo otro oficio, / que ya sólo en amar es mi ejercicio.*”; cf. *Ibid.*, c. 28, 8...

⁵⁷ A intimidade do *amor em Deus* não elimina a “*satisfacción beatífica de ambas partes*” (*Cánt. (B)*, c. 39, 14), mas é no próprio *mistério de Amor* em Deus que se estabelece tal *unio*: “*el cual [Espíritu Santo]... levanta el alma y la informa y habilita para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella aspira...*” (*Cánt. (B)*, c. 39, 3).

sem relatividade) traz consigo o problema da *consciência de si* nesse estado místico, ou de saber se a *união dos esposais* ou mesmo do *matrimónio espiritual* absolve assim o sujeito.⁵⁸

Se se tomar como exemplar a fórmula de S. João da Cruz: “*Amado com amada, / amada en el Amado transformada!*”,⁵⁹ não se pode deixar de interrogar quem é o “observador”, o narrador dessa união que enquanto o é, não se deixa consciencializar deste outro modo.⁶⁰ Donde o “lugar” místico *a latere* da própria *experiência* num “desvio” que justamente permite tanto dizer o que transcende a linguagem, como o que ao ser assim dito se torna a narrativa da paradoxal distância adentro da maior intimidade divina.⁶¹

Será esta subtil consciência da *diferenciação* do Amor enquanto experiência passiva e activa, de Deus em mim e de mim n’Ele, que leva a

⁵⁸ O problema também é psicológico, na medida em que a referência ou a descrição do estado de *fusão amorosa* não é feito enquanto tal estado se mantém. Levanta-se a questão da redução daquela experiência espiritual a esta condição psíquica de lembrança e caracterização em termos de unio, quando em tal *fusão de amor* porventura se poderia haver diversa consciência, inclusive transfigurante da identidade psicológica individual; consciência até de uma *radical alteridade* na recriação da vida própria a partir desse “dom” de Deus. S. Paulo formula-o exemplarmente: “Vivo, já não sou eu, mas Cristo em mim.” (*Gal* 2, 20), o que reflecte a subtil e essencial lição evangélica da *Transfiguração*, que não propriamente de uma *fusão mística* de quem ao identificar-se com tal visão, aspirasse a conservar essa imagem, “fazendo tendas”, como se lê neste passo: cf. *Mt* 17, 4: ‘... *kýrie, kalón estín hemàs hôte eĩnai: ei théleis poiéso hôte três skenás...*’ Mas vem a Revelação maior *pela nuvem...* cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O simbolismo da «Nuvem» e a doutrina mística antoniana: o tempo diferencial do «assombramento»”, (Com. ao «Colóquio Antoniano», Comem. 750º da morte de S. António de Lisboa, U.C.P., 8-11/6/1982), in: *Colóquio Antoniano*, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1982, pp.155-194 e vide Id., “«Esconde-Te, ó Amado» (C(B)19, 3) – Do Conhecimento Místico pela Sombra, em S. João da Cruz”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XV, nº 60, Out./ Dez. (2007), pp. 245-316.

⁵⁹ Já da *Subida del Monte Carmelo*, c. 5, in: ed. cit., p. 88, comparável com *Cânt.* (B), c. 38, 3; c. 39, 14...

⁶⁰ S. João da Cruz parece aludir a tal *incomensurabilidade*, quando situa mesmo a experiência de união ainda na *restritiva* medida em relação ao que será a mesma na *vide beatífica*, ou seja, *ad infinitum*: “*Lo cual acaece en el alma que en esta vida está transformada con perfección de amor, que, aunque hay conformidad, todavia padece alguna manera de pena y detrimento...*” (*Cânt.* (B), c. 39, 14).

⁶¹ O próprio discurso – a *fábula mística*, como lhe chama M. de Certeau – constitui a principal razão de tal *afastamento*, encenado assim por uma linguagem que cria um principal obstáculo à directa visão *absolvente...* Comentando tais visões “*puramente espirituales, que solamente se dan al alma sin servicio y ayuda de los sentidos...*”, outrossim, simbolizáveis pelo “*divino silbo que entra por el oído del alma*”, S. João da Cruz, chama a atenção para o paradoxo desta *revelação* (pela linguagem, pela imagem...) já que: “*contemplación, la cual en esta vida , como dice Dionísio, es rayo de tiniebla.*” (*Cânt.* (B), cs. 14-15, 15; ed. cit., pp. 628-629). Donde na sequência do *Cântico Espiritual* as referências a um caminho, um saber, pela “sombra” e “silêncio” desse mesmo *revelado amor*: «La noche sosegada»; «La música callada»; e, até «la soledad sonora.»

ter muito em aprofundamento orante a afirmação do Santo Doutor místico sobre “a transformação total no Amado”, aquando mais do que desposório espiritual do matrimónio místico da alma e do Filho de Deus:

“*El cual [matrimonio espiritual entre la dicha alma y el Hijo de Dios] es mucho más sin comparación que el desposorio espiritual, porque es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación cuanto puede en esta vida.*”⁶²

Nota-se que, mesmo nesta declarada intimidade de *consumação unitiva* num *mesmo Amor*, S. João da Cruz salienta, segundo o ensino escolástico e de S. Tomás de Aquino, o limite – *nesta vida* – de tal união.⁶³ E mais do que isso tem em atenção que para se confirmar a graça desse estado isso implica um *acordo de fé*, a confiança de ambas as partes: “*Y así pienso que este estado nunca acaece sin que esté el alma en él confirmada en gracia, porque se confirma la fe de ambas partes, confirmándose aquí la de Dios en el alma.*”⁶⁴ Eis o passo da consciência diferencial desse espaço aberto pela inspiração divina e sobretudo na correspondência que permite a *união pela diferença*: um *mesmo Amor*, não um *igual* ou sequer *semelhante*.⁶⁵

A experiência aprofunda-se por este rasgão de *infinitude* e de abertura ao totalmente Outro, amado assim, sobretudo assim recebido

⁶² Cf. *Cánt* (B), c. 22, 3; in: ed. cit., p. 659. Trata-se, porém, de uma *consciência* derivada ou como diz Florent TAZZOLIO, em *Du lien de l'Un et de l'être chez Plotin*, Paris/ Budapest/ Torino, L'Harmattan, 2002, p. 111: “*La mystique permet la mémoire de l'Un en l'être et réactive sans cesse cette «sur-image» refléctée fragmentairement dans l'intelligible... La mystique rappelle la présence inaliénable de l'Origine (...).*” Vide análoga análise nossa a propósito da *História de uma Alma*: cf. Carlos H. do C. SILVA, “A questão autobiográfica ou do tempo absoluto – A propósito da «*Histoire d'une Âme*» e da sua Autora” [2ª parte: «Tempo almejado»; e 3ª parte: «Tempo absolvido»], in: *Rev. de Espiritualidade*, XIV, nº 53, Janeiro/ Março (2006), pp. 11-80.

⁶³ Cf. *supra* n. 60 e anterior. Vide também: *Cánt*. (B), 39, 14: “*...en aquella vida beatífica ningún detrimento ni pena sentirá, ... porque para lo uno le dará Dios habilidad y para lo otro fortaleza, consumando Dios su entendimiento con su sabiduría y su voluntad con su amor.*” (in: ed. cit., pp. 728-729).

⁶⁴ Cf. *Cánt* (B), c. 22, 3; in: ed. cit., p. 659. Compare-se *supra* com a n. 21 e n. 62.

⁶⁵ Na união mais ressalta essa restrição ou radical pobreza da criatura face a Deus: “*... aunque era muy perfecta y consumadora en amor, todavía le era algo consumidora y detractiva, a manera del fuego en el ascua, que aunque está transformada y conforme com ella sin aquel humear que hacía antes que en sí la transformase, todavía, aunque la consumaba en fuego, la consumía y resolvía en ceniza; (...).*” (*Cánt*. (B), c. 39, 14; ed. cit., p. 728).

em Amor. Donde a ‘conclusão’ indizível até à saciedade de tal comunicação espiritual nesse mais alto grau:

*“Y lo que Dios comunica al alma en esta estrecha junta totalmente es indecible y no se puede decir nada, así como del mismo Dios no se puede decir algo que sea como El, porque el mismo Dios es el que se le comunica con admirable gloria [de] transformación de ella en El, estando ambos en uno; (...).”*⁶⁶

Trata-se da compreensão ainda inspirada de que não há um absoluto “teológico”, não uma metafísica do perfeito e ideal, mas do incomparável de cada nova experiência, da impossibilidade de um Deus idêntico, quando Ele é tal as *ínsulas estrañas* e deixa-Se metamorfosear no amor e dom universal por cada parte mínima e diverso momento desta *unio amoris*.⁶⁷ Possibilidade de uma *infinda* mercê de Deus na própria ontologia diferente de cada instância real, ou assim discernida como tal: “*En Cristo moran todos los tesoros y sabiduría escondidos. (Col 2, 3)*”.⁶⁸

§ 5. – Amor místico e encarnacional

“Pour être plus «spirituel» et universel, cet amour n’en est moins réel. Ce n’est pas un amour abstrait, mais un amour terriblement exigeant et concret. Ce n’est pas non plus un

⁶⁶ Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Cánt.* (B), c. 26, 4; in: ed. cit., p. 675. Não quer dizer que nesta caracterização de *transfusão* num mesmo Amor, não haja a preferência deste dom *volitivo do Amor*, mesmo sem entendimento correspondente do mesmo, em relação ao que houvesse de ser o primado de um *conhecimento* para que tal vontade fosse desperta, discernida da *diferenciação* que lhe está a operar a transformação espiritual. cf. *Cánt.* (B), c. 26, 8-9; ed. cit., p. 676.

⁶⁷ Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Cánt.* (B), c. 14, 8: “*Las ínsulas estrañas... Y así, por las grandes y admirables novedades y noticias estrañas alejadas del conocimiento común que el alma ve en Dios, le llama ínsulas estrañas.*” (in: ed. cit., p. 624; vide também *Cánt.* (B), c. 19, 7; *ibid.*, p. 649). Será mesmo a partir desta profunda intuição de um Deus *sempre diferente*, ou de um Amor assim sempre novo e *diferenciado* que mais se reitera a tese desta nossa reflexão – sobre essa plena relatividade e *infinda* encarnação de tal Amor *divino*, – no que ainda abona o estudo de André BORD, *Les Amours chez Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1998, p. 17: “*En étudiant les amours en Jean de la Croix, nous pensons dégager l’essentiel de son œuvre.*”

⁶⁸ Cf. *Col 2, 2-3*: ‘...*epígnosin toû mysteriôu toû theoû Khristoû, en hô eisin pántes hoi thesauroi tês sophías kai gnóseos apókryphoi.*’ S. João da Cruz cita este passo para centrar o aprofundamento místico da alma em Cristo: “...*las santas almas en este estado de vida, les quedo todo lo más por decir y aun por entender, y así hay mucho que ahondar en Cristo; porque es como una abundante mina con muchos senos de tesoros, que, por más que ahonden, nunca les hallan fin ni término...*” (*Cánt* (B), c. 37, 4; in: ed. cit., p. 716).

amour uniforme et passe-partout, car, tout en aimant d'un amour universel, il sait aimer d'un amour personnel et unique ceux que Dieu a liés à lui d'un lien plus particulier. “

(Yves RAGUIN, S.J., *Chemins de la contemplation – Éléments de vie spirituelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969 reed. 1980, p. 135)

Foi isto que levou já o pensamento neoplatónico a impedir transpor a vida, o conhecimento, o próprio amor, do plano *diádico* para o âmbito absoluto da Mônada, ou da Perfeição Una e Única.⁶⁹ Ora, apesar da tradição hebraico-cristã trazer consigo uma concepção de *Deus rico de Vida interior*, nem por isso a *relação vital* de Deus com o Mundo, com a História, com os Homens se pode dizer de *absoluta Amor*, outrossim de um *Amor* diversificado e justamente *relativo*.⁷⁰

Se essa luz do Amor fosse puramente *transcendente*, não só seria ignorada, como, se conhecida, seria fulminante de quem assim pudesse ‘ver Deus’, pois não pode a natureza finita conter em si a infinitude divina.⁷¹ Por outro lado, se só se pudesse corresponder a uma métrica finita

⁶⁹ A Vida, como a Alma, implicam um grau hipostático inferior ao da Unidade (*tò Hén*), e mesmo *intermediante* da segunda hipótese, ou do Intelecto (*Noús*). No *vivo* encontra-se o que, por um lado, é *entidade viva* (*tò zôon*, como *biós*) e, por outro lado, o que é a *vida* no seu puro dinamismo formal ou *inteligível* (*zoè*). Cf. PLOTINO, *En I*, 1 (53), 1 e segs. e sobretudo 8 e segs. Vide Werner BEIERWALTES, *Das wahre Selbst, Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 2001, pp. 16 e segs. É nesta aceção que se reconhece o quadro do *eros*, como do *amor vital*, ainda de estrutura dialógica ou segundo o que *não pode absolutizar-se*. cf. John N. DECK, *Nature, Contemplation, and the One, A Study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto, Paul Brunton/ Larson Publ., reed. 1991, pp. 114 e segs. ; Louis UCCIANI, *Sur Plotin, La gnose et l'amour*, Paris, Kimé, 1998, pp. 131 e segs.

⁷⁰ Aliás, seria de distinguir entre *chesed*, como *dom do amor*, caridade, e *rahamin*, “misericórdia” divina, que transcende a métrica “finita” do *amor* (e *justiça*). Cf. JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica: «Dives in Misericordia»*, §§ 3 e seg. O *des-medido* ou a infinita Misericórdia (também referida como *Amor misericordioso*) está dado nesse “duplo abismo” de *miséria* do “nada” da criatura e do *excesso* de “perdão” desse *divino Amor*. O tema está atestado desde os Salmos: *Sl* 41, 8 [Vulg.]: *Abysus abyssum invocat...* - é retomado ao longo da tradição, está presente em Ângela de Foligno, Ruusbroec... e ainda se repete em Isabel da Trindade, OCD e, com particular veemência, em Santa Faustina Kowalska. Cf. referências em nossa síntese: Carlos H. do C. SILVA, “A Misericórdia de Deus na Tradição da Igreja”, in: Várs. Auts., *Fonte de Misericórdia*, («1ª Semana da Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus – Conferências- Semana da Pascoela- 1998» [em Balsamão]), Fátima, Ed. Marianos da Imaculada Conceição, 1999, pp. 19-79. Ora o *Deus rico em misericórdia* (cf. *Ef* 2, 4) não ‘esmaga’ o homem com esse absoluto excesso, mas *cava abismos* para que o Seu dom possa ser “finitamente” aceite... cf. Carlos H. do C. SILVA, “Infinita Misericórdia – Convergência entre o *Diário* da Irmã Faustina e a *Breve Vita* de Benigna Consolata Ferrero”, in: Várs. Auts., *Deus Pai da Misericórdia*, («2ª Semana da Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus – Conferências- Semana da Pascoela- 1999 [em Balsamão]), Fátima, Ed. Marianos da Imaculada Conceição, 1999, pp. 51-97; e *vide supra* ns. 18 e 29.

⁷¹ Eis todo o sentido para o *ver a Deus é morrer...* no eco de *Gn* 32, 31 e de *Ex* 3, 6... Sobre a noção de *transcendência* cf. Michel PICLIN, *La notion de transcendance*, Paris, A. Colin, 1969; *vide* também

e do “amor” como expressão humanamente conhecida, também não se poderia descobrir o sentido incoativo que no amor manifesta a perfeição possível. Tal como se patenteia na experiência mística a transformação das faculdades ou potências humanas opera-se pelas virtudes teologais e muito especialmente pelo dinamismo da caridade, pelos actos de amor que se aceitam e correspondem nessa mesma assunção relacional.⁷² Ora, nessa metamorfose interior há uma estrutura dialogal, não, pois, de ‘morte de si’ num *quietismo* face à iniciativa do dom espiritual, nem de um mero ‘activismo’ da personalidade psíquica que faz «sua» essa graça de amor transcendente.⁷³ Por isso, os grandes espirituais na tradição cristã referem-se a um diálogo de amor, uma ‘transfusão’ nesse *plano sobrenaturalizado* em que se acolhe o Outro, como realmente Outro.⁷⁴

Mesmo no âmbito desta experiência espiritual, propriamente dita, não se *absolutiza* a estrutura numa singularidade (um Uno...) diluente, na definição apofática (até de um Não-Ser absoluto...) e também predominantemente oriental do que habitualmente se designa por *sentimento oceânico* no êxtase místico.⁷⁵ Se nestas dimensões de *transcendência*, ou

Claude TRESMONTANT, *Introduction à la théologie chrétienne*, Paris, Seuil, 1974, pp. 483 e segs. : «Le sens et le but de la Création», sobretudo p. 483 : “*Il n’est pas possible que l’Absolu crée d’une manière immédiate d’autres êtres à son image et à sa ressemblance. Prendre part à la vie de l’Absolu ne peut être que l’œuvre de Dieu et de la liberté humaine conjointes. (...)*” – onde assim se salienta o papel relacional mesmo nesta «transcendência». Vide ainda n. 104.

⁷² É toda a *transformação espiritual*, não do *acto* ou perfeição do amor, mas justamente da sua *potência*, dos *dinamismos das virtudes teologais*. Cf., por exemplo, A. GARDEIL, O.P., *La Structure de l’Âme et l’Expérience Mystique*, Paris, J. Gabalda Ed., 1927, 2 vols.; e vide Antonio ROYO MARÍN, O.P., *Teología de la Perfección Cristiana*, Madrid, B.A.C., 1994⁷, pp. 112 e segs.

⁷³ Em ambos os casos uma “absolutização” do amor, seja pela *morte em Deus*, seja pela “morte de Deus” em si. Cf. P. MARIE-EUGÈNE DE L’ENFANT-JÉSUS, O.C.D., *Je veux voir Dieu*, Tarascon, Éd. du Carmel, 1956 e pp. 1006 e segs. ; Noëlle HAUSMAN, *Frédéric Nietzsche – Thérèse de Lisieux – [Deux poétiques de la modernité]*, Paris, Beauchesne, 1984, pp. 87 e segs. : «L’Esprit sans parole»... e vide *supra* n. 70.

⁷⁴ Santa TERESA DE JESUS, V (*Libro de la Vida*), 8, 5: “...*que no es outra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama.*” (in: ed. cit., p. 61) – percebeu assim, muito bem, esta lição do *amor* como *diálogo* de amizade, particularmente, entre as Irmãs e como cerne da *espiritualidade encarnacional* face a Deus. Cf. Maximiliano HERRAIZ GARCÍA, *La Oración, Historia de Amistad*, Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1981 e trad. port. do Carmelo de St^a. Teresa de Coimbra, Paço de Arcos, Ed. Carmelo, 1983; e vide *infra* n. 101.

⁷⁵ Nem a posição *essencialista* de PLOTINO, *En.* VI, 7, 34, l. 25 e segs. sobre o imenso júbilo do *encontro*, que ultrapassa todas as riquezas... agora desprezíveis à luz dessa *união* com Ele (o Bem ou o Uno): ‘*hána prós toúto hê mónon: eis tóson hêkei eupatheias.*’ [trad.: “para estar junto dele só: tal é o excesso da sua beatitude”]; vide *supra* ns. 62, 69... e cf. Jean TROUILLARD, “Raison et mystique chez Plotin”, in: *Rev. des Études Augustiniennes*, XX, 1-2 (1974), pp 3-14; John BUSSANICH, *The One and its Relation to Intellect in Plotinus, A commentary on selected texts*,

até de *transcendência negativa* (no sentido de uma teologia negativa), já não tem sentido falar-se de um Deus Amor, um Deus Bondade, Beleza...,⁷⁶ o horizonte da própria linguagem de tal experiência mística supõe um limiar de *alteridade*, de – isso sim – absoluta diferença *em relação* a Isso, ou melhor, a Esse que já não pode ser *relacionalmente conhecido, amado, obedecido...*⁷⁷ Donde, que o âmbito espiritual recue sobre o próprio sujeito de tal experiência e permita a linguagem da *relação com Deus*, como *relação de Amor* com Alguém que assim ganha Rosto e presença, não tanto como o puro Outro, mas como Outrem (“para mim”).⁷⁸

Leiden / N.Y. / Kobenhaven..., E. J. Brill, 1988, pp. 172 e segs.; Florent TAZZOLIO, *Du lien de l'Un et de l'Être chez Plotin*, Paris/ Budapest/ Torino, 2002, pp. 111 e segs.: «La différence de l'Un et du lien» – nem sequer a sua tradução “emocional” em *sentimento oceânico* (panteísta ou que roça esta temática até nas fórmulas de St^a. TERESA DO MENINO JESUS, *Ms A 35r^o*, l. 15: “comme la goutte d'eau qui se perd au sein de l'océan”; *Ms C 35r^o*, 5: “L'amour attire l'amour, aussi, mon Jésus, le mien s'élançait vers vous, il voudrait combler l'abîme qui l'attire, mais hélas ! ce n'est pas même une goutte de rosée perdue dans l'océan !... Pour vous aimer comme vous m'aimez, il me faut emprunter votre propre amour...”, etc.); – nada disto convém, de facto, à *experiência pessoal* do Amor. Sobre a expressão *sentimento oceânico*: Michel HULIN, *La mystique sauvage – Aux antipodes de l'esprit*, Paris, PUF, 1993, pp. 19 e segs.: «Freud, Romain Rolland et le sentiment océanique».

⁷⁶ Sobre o *apofatismo* também assim “denegador” do *Deus Amor*, ou do *Amor divino...*, cf., entre outros, J. P. WILLIAMS, *Denying Divinity. - Apophasis in the Patristic Christian and Soto Zen Buddhist Traditions*, Oxford, Univ. Pr., 2004, pp. 64 e segs.

⁷⁷ É a experiência paradoxal do *totalmente Outro*, por isso não identificável forçosamente como *Amor...* Cf. Jacques LACAN, *Encore (1972-1973)*, (*Le Séminaire, XX*), Paris, Seuil, 1975, p. 59: “L'Autre, l'Autre comme lieu de la vérité, est la seule place, quoiqu'irréductible, que nous pouvons donner au terme de l'être divin, de Dieu pour l'appeler par son nom. Dieu est proprement le lieu où, si vous m'en permettez le jeu, se produit le dieu – le dieur – le dire. Pour un rien, le dire ça fait Dieu. Et aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là. C'est ce qui fait qu'en somme il ne peut y avoir de vraiment athées que les théologiens, c'est à savoir ceux qui, de Dieu, en parlent.[...] il est impossible de dire quoi que ce soit sans aussitôt Le faire subsister sous la forme de l'Autre.”

⁷⁸ Cf. Jaques LACAN, “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique” (1949), in: Id., *Écrits, I*, Paris, Seuil, 1966, pp. 89-97; e Id., *Le séminaire, livre XVI: D'un Autre à l'autre, (1968-1969)*, ed. cit., pp. 59 e segs.



BERNINI, «Transverberação de Stª. Teresa de Jesus»

Mas, ao dar-se este reenvio da *experiência do diferente* sobre o referencial assim diferenciado, não se está já a utilizar a linguagem ou o conhecimento dos limites, apenas da relação e de tal *mediação* (mesmo quando assim *amorosa* e reveladora do Amor de Deus, ou de Deus-Amor). Por isso, o “lugar” típico em que se situa esta experiência espiritual do encontro com Deus, dispensa na prática a linguagem do Absoluto (divino) e antepõe o *Alguém* que revela tal Absoluto de modo *proporcionado* àquela relação ainda humana e construtiva do mesmo, ou seja, capaz de levar à *perfeição* essa “alma”.⁷⁹

O ciclo relacional do Amor encontra assim o paradigma relacional no Mediador, n’Aquele que transmite do Pai celeste esse dom de perfeição, ou seja é em Jesus Cristo como Mestre amantíssimo que se pode rever o sentido absoluto de Deus Amor justamente na

⁷⁹ É o amor do *Mediador*, do Mestre de Sabedoria, do Amado... Cf. Stº. AGOSTINHO, *De Magistro*, II, § 38: «Veritatis Magister solus est Christus»; Goulven MADEC, *S. BONAVENTURE, Le Christ Maître*, «Unus est magister noster Christus», Paris, Vrin, 1990; S. TOMÁS DE AQUINO, *Quaest. Disputatae de Veritate*, XI: «De Magistro»...; vide também Karlfried Graf DÜRCKHEIM, *Der Ruf nach dem Meister*, Bern/ München/ Wien, Otto Wilhelm Barth V., 1975.

economia da Sua ‘inhabitação’ proporcionada ou nesse *diferencial e relativo Amor* que a cada um e em cada momento é dado ou suscita correspondência.⁸⁰

§ 6. – Amor-desejo e amor-dom de si

“*On partage l’amour en deux espèces, dont l’une est appelée amour de bienveillance, et l’autre, amour de convoitise. L’amour de convoitise est celui par lequel nous aimons quelque chose pour le profit que nous en prétendons ; l’amour de bienveillance est celui par lequel nous aimons quelque chose pour le bien d’icelle (...).*”

(S. FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l’Amour de Dieu*, I, c. 13, 1, in : ed- cit., p. 392)

A relação puramente *religiosa*, do crente com Deus, não exigiria esta nota amorosa e poderia ficar apenas caracterizada pelo *dever de justiça*, como o ‘dar a Deus o que Lhe é devido’, ou seja, um *culto*, inclusive uma retribuição em termos de holocaustos segundo a primitiva mentalidade sacrificial, ou, então, suscitar um sentimento de reverência, de acordo com o dom de *timor Dei*, ou da *eusebeía* e *pietade* típica face ao Sagrado.⁸¹ A sua tradução em termos de *amor*, seja mais na acepção de *amizade*, ainda pensada num código ético helénico, seja antes como *agápe* traduzindo a comunhão essencial, a própria *koinonía* derivada de Deus assim *comunhão*, supõe, pois, um âmbito *dialogal* que advém sobretudo com a novidade evangélica.⁸²

⁸⁰ Mesmo num pensador racionalista (e monista) como Espinoza encontra-se esta atenção aos *diversos modos* de realização de tal substância: “*Le sens de la joie apparaît comme le sens proprement éthique; il est à la pratique ce que l’affirmation elle-même est à la spéculation. Le naturalisme de Spinoza se définit par l’affirmation spéculative dans la théorie de la substance, par la joie pratique dans la conception des modes.*”, como sintetiza Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l’expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 251. Vide outras referências em nosso estudo : Carlos H. do C. SILVA, “A Gnose espinoziana – Destino racionalista de uma tradição sábia”, in: *Didaskalia*, VII (1977), pp.259-308.

⁸¹ Cf. Rudolf OTTO, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha, Klotz, 1929 e reed.; Georges GUSDORF, *Mythe et métaphysique – Introduction à la philosophie*, Paris, Flammarion, 1953, pp. 68 *et passim*; Mircea ÉLIADE, «Das Heilige und das Profane», in: *Rowohlts Deutsche Enzyklopädie*, Hamburg, Taschenbuch V., 1957 e reed. Tenha-se sobretudo presente: Geo WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, trad. do sueco, Berlin, Walter de Gruyter, 1969, pp. 37 e segs.

⁸² Cf. *infra* n. 78, 81... Vide Anders NYGREN, *Érôs et Agapè, La notion chrétienne de l’Amour et ses*

No Judaísmo, como por outro lado no Islão, o amor subordina-se à *Lei* ou à *submissão a uma Vontade absoluta* (cuja correspondência exigiria, sim, um Amor infindo... como se chega a formular na tradição mística sufi),⁸³ mas é no Cristianismo que a Revelação do Amor, do Verbo de Deus Encarnado *por amor*, acentua o carácter *relacional* deste horizonte ontológico não determinado pela necessidade, mas dócil à *liberdade mútua*, ao diálogo inter-pessoal e daí ao sentido da *relação de amor*.⁸⁴ O Deus-humanado traz à dimensão *finita* da criatura o dom desmedido, de uma forma *proporcionada* (pedagógica também) num dinamismo que não é, desde logo, absoluto, mas em ordem a ele.

Poderia aplicar-se a este tema do *amor* o que analogamente se regista em relação ao *desejo* (ou mesmo ao amor como *eros*, isto é, tal “amor-desejo”): se o desejo for satisfeito morre, ou terá de ser substituído por outro maior, já que a atitude desiderativa é sinal de uma carência e ainda uma imperfeição de ser.⁸⁵ Era por isso que Platão a propósito do *eros* o dizia não divino, mas apenas um semi-deus, não uma ideia ou arquétipo perfeito, mas tão só o desejo de tal perfeição, isto é, o *eros* como *filósofo*, ou seja, como “amigo da sabedoria”.⁸⁶ Se Deus, por perfeito, não pode ter desejos, não está sujeito a relações, também neste helénico sentido, não pode amar, sendo sempre tal amor-*eros* sintoma de imperfeição.

transformations, Paris, Aubier, 1962, 3 ts., e sempre ter presente: *IJo* 4, 11: ‘*Agapetoí, ei hoútos ho theòs egápesen hemás, kai hemeís ophelíomen alléλους agapán.*’

⁸³ Vide, entre outros: M. BUBER, *Ich und Du*, Leipzig, Insel, 1923 e reed., pp. 120 e segs.; e Ibn ‘ARABI, *Traité de l’amour*, trad. do árabe, Paris, Albin Michel, 1986, pp. 69 e segs., sobretudo quando distingue o *amor natural*, o *espiritual* em relação ao *divino*. Sem aqui se poder desenvolver estas determinações da experiência espiritual, deixe-se indicação de outro tópico desta *mística do amor absoluto*, recordada em Layla e Majnun... Vide ainda Háfes SHIRÁZI, *L’amour, l’amant, l’aimé*, Paris, Sindbad, 1989... No entanto, tenham-se presentes as reflexões de Sudhir KAKAR e John Munder ROSS, *Tales of Love, Sex and Danger*, Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1986, pp. 189 e segs.

⁸⁴ O esquema *intelectual* exigiria a necessidade lógica, enquanto a *espontaneidade* do bem-querer ou do amor se caracteriza pela *liberdade* do seu dom. Como muito bem salienta Armindo dos S. VAZ, art. cit., *ibid.*, p. 14: “...o amor é no Cântico dos Cânticos uma realidade viva, desinteressada e gratuita: não procura justificação fora de si próprio. Vale por aquilo que é. Só ama, sem se preocupar para que ama. Nem precisa, porque o amar sustenta-se e justifica-se a si próprio, sem mais.” – citando de seguida a Angelus Silesius e a S. Bernardo nesse ser do amor “sem porquê” ou nesse “*Amo quia amo; amo, ut amem.*” (S. BERNARDO, *Serm. in Cant.*, 83, 4). Quão longe nos encontramos da análise *fenomenológica e inter-relacional* (também *inter-subjectiva*) referida e criticada acima (cf. *supra* n. 17)!

⁸⁵ Vide n. seguinte; e cf. Jean BRUN, *Les masques du désir*, Paris, Buchet/ Chastel, 1981, pp. Hubert DEBBASCH, *L’homme de désir, icône de Dieu*, Paris, Beauchesne, 2001.

⁸⁶ Cf. PLATÃO, *Symp.*, 204 b: ‘...óste anagkaíon Érota philósophon éinai, philósophon dè ónta, metax’ y éinai sophoû kai amathoûs.’ [‘...como é necessário que o Eros-Amor seja filósofo, enquanto filósofo, intermediário do saber e da ignorância.’] Vide Léon ROBIN, *La théorie platonicienne de l’amour*, Paris, PUF, 1964, pp. 118 e segs.

Na perspectiva evangélica e da tradição bíblica a riqueza e transcendência de Deus não fica posta em causa pela acção e intervenção divina na história e no homem, sendo Deus Amor, não como carência e desejo, mas como plenitude expressiva do Bem, *Bonum diffusivum sui*, e *agápe* na acepção acima lembrada.⁸⁷ No entanto, o plano em que se dá esta *relação* não é do Absoluto, mas de um Deus paradoxal que se faz Ele mesmo essa *finitude*, essa Encarnação e até a *fragilidade mesma* (no limite da infância ou da própria morte na cruz...)⁸⁸

Aliás, certa ambiguidade entre a *continuidade psicológica* da expectativa *erótica*, isto é, do amor afectivo (ético assim) e o ‘descontínuo’ de um dom espiritual do reconhecimento do amor-dom, graça ou *kháris*, como *agápe* (num “para lá do bem e do mal”, primordialmente ontológico), vai fazer com que o casamento das culturas helénica e judaica promovam, por exemplo nos Padres da Igreja, um discurso dúplice e hierárquico onde se pretende situar genericamente a relação de amor com Deus em ordem a uma absolutização.⁸⁹ Ora, isso vai dar-se quer por uma *mor imanentização* do espiritual, ora por uma ruptura mais marcante da vida espiritual em denegação do imanente.⁹⁰

⁸⁷ Cf. S. BOAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 6: “*Summum igitur bonum, summe diffusivum est sui...*”; S. TOMÁS DE AQ., *In 2 Sent., prologus*; a comparar com PLATÃO, *Tim.* 29 c... Claro que, em última análise, nem sequer como *Bonum*, mas *Bonus*, naquele Rosto não-neutral de um Amor amante e não apenas amado, ou amável. Inclinação, pois, do Amor nesse *bem-fazer* de tal modo que: «*Illa refulgentia, per quem videtur Deus facie ad faciem, non est naturae, sed condescensionis et gratiae.*» (in: S. BOAVENTURA, *In 2 Sent.*, dist. 3, p. 2, art. 3).

⁸⁸ Como é sabida o Deus-humanado, fragilizado até à paradoxal expressão de se fazer *servo* do homem, contrasta com a noção do Onnipotente, do Altíssimo, de acordo com concepção também proveniente do helenismo. Cf. *1Cor* 1, 23 segs. O Amor não é, pois, essencialmente um *poder* máximo, mas a *mercê* descida à *miséria* (Misericórdia assim infinda, até por tal *inclinação*... cf. St. THÉRÈSE DE L’ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Manuscrits autobiographiques*, A 2vº, 23: “*le propre de l’amour étant de s’abaiser*”) e exprime-se mais pela *aceitação que a tudo transfigura* do que por uma *acção positiva* que não tivesse renascido da morte, ou que não houvesse passado pela *noite*, como se salienta em S. João da Cruz: *Cant.* 1, 8...

⁸⁹ É ponto saliente na primeira parte da Carta Encíclica do Papa BENTO XVI, *Deus caritas est*, §§ 3 e segs., trad. port., Lisboa, Paulinas, 2006, pp. 10 e segs. Sobre essas formulações questionámo-nos em: Carlos H. do C. SILVA, “Diferenciações do Amor -Da forma biológica e afectiva à moral e espiritualidade do *dom de si* e o que transcende tal *caritas*” (2006; estudo ainda inédito).

⁹⁰ Ambiguidade a que se deverá atender (sem a circularidade (dialéctica) patente ainda no andamento do estudo de Armindo S. VAZ, art. cit., *ibid.*, pp. 29, 38: «O investimento de saber perder para ganhar...» (sobre S. João da Cruz), 45...), cf. Yves RAGUIN, S.J., *Maître et disciple, La direction spirituelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1985, pp. 31 e segs. ; Denis BIJU-DUVAL, *Le Psychique et le Spirituel*, Paris, L’Emmanuel, 2001.



RODIN, «Le baiser»

§ 7. – Amor familiar e esponsal

“También para J. Baruzi el estado teopático es la expresión para designar el último estadio de la vida mística, ese que el propio san Juan de la Cruz comienza por designar primero con una metáfora que el crítico considera «mediocre», «desposorios espirituales», y que después llamará, sin que la metáfora gane en calidad, «matrimonio espiritual».”

(Juan MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico, Estudio comparado*, Madrid, Trotta, 1999, p. 410; o *recto* é sublinhado nosso.)

Independentemente desta ambiguidade observa-se um progressivo uso do paradigma relacional de tipo erótico para caracterizar a relação de amor com Deus, partindo ainda da *linguagem afectiva* e até dos modelos familiares, aliás no que já está implícito na abordagem da revelação trinitária.⁹¹ A relação privilegiada de Filho e Pai, bem assim

⁹¹ Além do *amor* dos amantes (esponsal), refere-se “o amor paterno e materno, filial, fraterno, de amizade e de entreajuda” (Armando S. VAZ, art. cit., *ibid.*, p. 14), porém esta classificação está dependente da evolução das estruturas de parentesco e do que, como tal, e prévio a uma caracterização em termos de amor, é idiossincrásico de dada cultura. Mesmo a moderna psicanálise mostra que até o amor de mãe não é tão certo e universal como se supõe... Cf. Elisabeth BADINTER, *L’amour en plus -Histoire de l’amour maternel (XVII^e-XX^e siècle)*, Paris, Flammarion,

o próprio valor feminino na etimologia semita do Espírito,⁹² vem valorizar o modelo *familiar* no trato do divino, *personalizando* deste modo “analogico” o que mais parece profundo nos laços humanos e na radicalidade da experiência de relação inter-pessoal. Não é, por isso, de espantar que complementarmente ao esquema vertical da *família* “geracional” na relação “pai” – “filho” (ou também “pai”, “mãe” e “filho”...), advenha ainda a relevância do horizontal ritmo *esposal* ou “matrimonial” (de *amante* e *amada*, esposo e esposa...) para significar essa relação intrínseca inter-pessoal.⁹³

1980, reed. 1995. Além disso, independentemente de outras estruturas de parentesco (cf., por exemplo, Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 e 1974, pp. 119 e segs.) e de alternativas culturais no gregarismo humano não exigem a sua caracterização em termos semelhançadamente afectivos, havendo outras relações (de submissão e poder, de interesse, de prole...) que poderiam diversamente definir outra simbólica do divino. A fórmula de Jesus, *Abba*, “Paizinho”, dirigida a Deus, como outras expressões dessa *comunhão* do Pai e do Filho, podem complementar-se, na analogia da linguagem humana, com o paradigma familiar, até da Sagrada Família revista a essa luz. No entanto, a sua transposição para outras culturas muito diversas na estrutura da família ou na sua valorização afectiva põem obstáculos à *fórmula da nomenclatura* do dogma cristão. Cf. também outras referências em Carlos H. do C. SILVA, “A matriz configuradora dos valores e a urgência de uma nova ética para a família”, (Comun. ao Congresso do 1º Centenário do nascimento de Mons. Alves Brás, em 11-16-18 Julho de 1999), in: Várs. Auts., *Celebrar uma vida, projectar uma obra, 1º Centenário do Nascimento de Mons. Joaquim Alves Brás, 1899-1999*, Lisboa, Instit. Secular das Cooperadoras da Família, 2000, pp. 237-250; Id., “Vida em Deus e *inhabitação* trinitária em família”, (Conf. na sede das Cooperadoras 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; e Id., “Mudança de Escala e Convivialidade – Globalização e Família”, in: *Itinerarium*, XLIX (2003), pp. 481-497.

⁹² Para, de algum modo, se encontrar a tríade: Pai, Mãe e Filho, ou Pai, Filho e Esposa..., se não já para recuperar ao nível da Santíssima Trindade o carácter, de facto, feminino do Espírito Santo (*Pneûma Hágios*), dito pelo hebraico *Ruah*, em árabe *ruh*. Segundo Harriett Augusta CURTISS, *Truth About Evolution and the Bible*, Washington D.C., Curtiss Phil. Publ. B., 1928, p. 146: “*The expression of Mother-love is woman’s nearest approach to the divine state; therefore, the more a woman loves, the more the element of mothering, even her husband, enters into it. (...)*” O tema da caracterização teológica masculina do Deus bíblico ou da sua pretensa leitura *no feminino* (cf. Cristina KAUFMANN, *El rostro femenino de Dios*, Bilbao, Desclée, 1997) vem, aliás, fazer sentir aquela falha “linguística” e da sensibilidade religiosa... dando o protagonismo ao amor do Amado sobre a amada (cf. ainda Armindo S. VAZ, art. cit, *ibid.*, pp. 40 (“o Amado a tomar a iniciativa”), p. 43 (“...a amada sabe que o seu Amado é Deus...”)), etc. Não há uma simetria, nem um mútuo equilíbrio nesta relação; o paradigma do *Cântico dos Cânticos* impõe-se.

⁹³ É conhecida a estratégia disciplinadora da *mística afectiva*, sobretudo das Beguinhas, e a conversão (até por clausura e translação da *Brautmystik* para a devoção *mariana*) forçada desta corrente desde o séc. XV. Vide referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Da ambiguidade devota à espiritualidade concepcional – O feminino em Santa Beatriz da Silva e Santa Joana de Valois”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XIII, nº 49, Jan./ Março (2005), pp. 43-72. Sobre a perversão da autêntica sensibilidade espiritual estudada por Charles André BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, t. II – *La conformation au Christ*, Paris, Cerf, 1998, pp. 217 e segs.: «La perception mystique sensible»; vide ainda *sócio-psicanálise* em Jacques MAÏTRE, *Mystique et Féminité – Essai de psychanalyse*

E já agora, por inopinado que pareça, não se pode omitir o carácter consuetudinário, o ancestral dado da estrutura de parentesco ou as estruturas de significação da ‘relação amorosa’ em torno destes *pólos* relacionais, justamente como sendo *dois*, dando que ponderar, porque não *três, quatro ou mais...* num outro modelo “grupal” que não remetesse para nenhuma primitiva “promiscuidade” da condição gregária humana, mas, por exemplo, para a consciência da multiplicidade de “personalidades” que investem cada *mónada* humana de tal valência (numérica) *universal*.⁹⁴ Porém, a questão não é apenas do *número* também nesta “gramática” moralizada do amor (monogâmico, porque simetricamente *monoteísta...*), envolve ainda e por excelência o problema do *género*, ou seja, da centralidade qualitativa diferenciada do *amor feminino* e do *amor masculino* (o que podem não ser duas expressões do *mesmo amor*, mas duas formas diferentes de amar ainda que *a mesma pessoa* – isto é, *o andrógino*).⁹⁵

Além disso, não deixa de ser discutível a legitimidade simbólica, quando apenas poética ou derivada de uma sensibilidade cultural aos *sponsais* e à natureza do *amor sexual* matrimonial,⁹⁶ mesmo no quadro

sociohistorique, Paris, Cerf, 1997 ; Jean-Pierre ALBERT, *Le sang et le Ciel, Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997.

⁹⁴ Chame-se a atenção para o dado antropológico grupal, seja como *kamo, bao*, etc. Cf. Maurice LEENHARDT, *Do Kamo – La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1971 ; *vide também* : Mary DOUGLAS, *Purity and Danger – An analysis of the concepts of pollution and taboo*, London/ N.Y., 1996 reed, pp. 74 e segs., e seja na estrutura do parentesco cf. Marcel MAUSS, *Oeuvres, I. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Minuit, 1968, pp. 103 e segs.; Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958; seja mesmo no *imaginário* de uma tal estrutura “monádica” inclusiva de todas as personalidades. Longe do paradigma, afinal consuetudinário mas recente e moralista de referir os pólos da relação amorosa como homem e mulher, ainda numa leitura biológica do macho-fêmea, poder-se-ia considerar uma variação e diversificação na pluralização dos mesmos, como teoricamente ainda considera PLATÃO, em *Symp.* 190 b, macho-macho, macho-fêmea e fêmea-fêmea, segundo a mítica *antropogonia* contada pelo personagem Aristófanes.

⁹⁵ Trata-se ainda do que já alternativamente reflectido no âmbito do *eros* platónico (cf. *Symp* 189...) e da tradição helénica. Sobre a tendência *hermafrodita* na consideração até pederástica deste *eros adolescente* grego, cf. Félix BUFFIÈRE, *L'Eros adolescent*, ed. cit. *supra* n. 51; *vide também* Jacques MAZEL, *les métamorphoses d'Eros – L'amour dans la Grèce antique*, Paris, Pr. de la Renaissance, 1984. A questão do andrógino, até nesta semântica simbólica tardia, ganha uma importância integradora a partir da literatura moderna e da psicologia de profundidade, sobretudo em C. G. JUNG, *Mysterium Coniunctionis: Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, 2 ts., Zurich, Rascher V., 1955-1956.

⁹⁶ Muitas têm sido as ambiguidades desta *simbólica* erótica da mística... Cf., entre outros: Jacques MAÎTRE, *Mystique et Féminité – Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Cerf, 1997 ; também Xavier YVANOFF, *La chair des anges, Les phénomènes corporels du mysticisme*, Paris, Seuil, 2002 e *vide* Philippe CAMBY, *L'érotisme et le sacré*, Paris, Albin Michel, 1989 ; e Jean-

modelar do *Sir ha-sirim*, já que o que aí poderá estar presente será um sentido, outrossim *objetivo*, do que se poderá *realizar com a energia* genesíaca numa espécie de transformação alquímica capaz de despertar um estado de consciência de ligação com Deus.⁹⁷ Mas, se esta leitura *operativa* e de efeitos especiais no plano psico-fisiológico da prática sexual como *iniciação* a estados *teopáticos*, se terá perdido ou tornado críptica, a própria interpretação fraca e simbólica do *amor humano* e carnal como *símile* da intensidade e intimidade do “amor divino” constitui mais um registo *humano do divino* do que um modo que garanta uma leitura *espiritual através das fórmulas humanas*.⁹⁸

Isto é ainda revelador do carácter central e que, em grande parte, resta por pensar da instância *sexual* e tópica de determinado “corpo” ou “presença carnal” onde se realiza a base, ou a raiz da própria experiência de tal amor. E esta dimensão não deixa de se revelar paradoxal no caso cristão, já que normalmente não se usam manifestações deste teor na economia da realização espiritual por contraste com o que acontece na tradição judaica e até nos ensinamentos cabalísticos do *Zohar*, como também na mística sufi e ainda nas formas eróticas hindus, sobretudo da tradição *bhakti* e da sua expressão poética muito no tom e na atenção às energias, também *tántricas*, de correntes do yoga que faz recurso a tais métodos.⁹⁹

François SIX, *Le Chant de l'Amour – Éros dans la Bible*, Paris, Desclée de Brouwer/Flammarion, 1995...

⁹⁷ Cf. ainda C. G. JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, ed. cit., pp. 544 e segs. O simbolismo da gnose cabalística valoriza a *cópula* entre as duas “energias” do Universo: de *zakhar*, ou “masculina” (pleno ou lembrado, cf. *zékher*) e de *nequéva*, ou “feminina” (vazia, oca...), como amorosa realização da própria *existência*. Há uma verdadeira *demiurgia* “sexual” do mundo e da vida... Cf. Charles MOPSIK, “La controverse d’amour dans le *Zohar* – Moment critique de l’émanation et modèle idéal” (1995) reed. in: Id., *Chemins de la cabale*, Paris/ Tel-Aviv, De l’Éclat, 2004, pp.200-227.

⁹⁸ Cf. Marc-Alain OUAKNIN, “Car je suis malade d’amour...”, in: Frank LALOU e Patrick CALAME, (eds.), *Le Grand livre du Cantique des Cantiques*, ed. cit., p. IX : «La Kabbale est une histoire d’amour»: “*Les grands mystiques traduiront ce désir nostalgiquement fou pour le Créateur par des prières et des poèmes d’amour, comparables aux paroles les plus enflammées des êtres passionnés qui ont été touchés par le feu brûlant et parfois dévastateur du désir. On comprend alors pourquoi il devient parfois difficile, voire impossible, de distinguer entre un poème d’amour érotique qui raconte les aventures de deux êtres qui s’aiment, et un poème mystique qui décrit la relation de l’homme à Dieu et de Dieu à l’homme.*”

⁹⁹ Veja-se que a tradição do *Zohar* não é de um *alegorismo*, como tradução da vida do Amor em termos de representação mental, mas um *exercitar* à desconstrução desse plano hermenêutico pela *prática sempre nova e permutatória dos signos que realizam uma sua diversa inteligência*. O que está em causa não é uma representação psíquica mas a *performance* de uma prática «liturgia simbólica» de modo a permitir o ‘acontecimento’ espiritual... Cf. a visão do *Cântico dos Cânticos*,

§ 8. – Paradigma do Amor de Cristo

“Nisto se manifestou o amor de Deus para conosco: em ter enviado o Seu Filho unigénito ao mundo, para que, por Ele vivamos. Nisto consiste o Seu amor: não fomos nós que amámos a Deus, mas foi Ele, que nos amou e enviou o Seu Filho como propiciação pelos nossos pecados.”

(1Jo 4, 9-10)

De qualquer modo e mercê de uma tendência ulterior para essa espiritualização numa semântica forçada do *amor* da alma por Deus, da Igreja por Cristo, da feminilidade da criatura pelo seu Criador..., certo é que estas formas de *exegese simbólicas e poéticas* não fizeram desaparecer o resíduo de um *amor humano* e relativo, até porque corporeamente encarnado, com expressões sexuadas, ou limitado em determinada personalidade.¹⁰⁰ Por isso mesmo as reinterpretações mais tardias, e também mais largas na recepção e revalorização destes elementos encarnacionais e até deste realismo *humano* do amor divino ou

qual «chave universal» de todo o Mistério, como diálogo e união entre a Alma e o Intelecto superior, num desenvolvimento espiritual do homem: *vide* referências em Georges VAJDA, *L'Amour de Dieu dans la théologie juive du moyen age*, Paris, Vrin, 1957, pp. 221 e segs.: «La kabbale». Em geral, cf. Julius EVOLA, *Metaphysique du sexe*, trad. do ital., Paris, Payot, 1976, pp. 95 e segs.; também a tradição hindu do *bhakti-yoga* (*Bhagavat-G.*, IX, 31...), cf. Anne-Marie ESNOUL, *Ramanuja et la mystique vishnouïte*, Paris, Seuil, 1964, pp. 121 e segs.; Mariasusai DHAVAMONY, *Classical Hinduism*, Roma, Univ. Gregoriana Ed., 1982, pp. 484 e segs.: «The Way of Love of God»; e sobretudo do xivaísmo de Cachemira, e do *tantrismo* (bastas vezes mal interpretado em divulgações superficiais no Ocidente): cf. Kamalakar MISHRA, *Kashmir 'Saivism – The Central Philosophy of Tantrism*, Portland (Oregon), Rudra Pr., 1983; Pandit Rajmani TIGUNAIT, *'Sakti : The Power in Tantra – A Scholarly Approach*, Honesdale (Pennsylvania), The Himalayan Inst. Pr., 1998...

¹⁰⁰ Leituras *alegóricas e moralizantes*, como já sublinhado, cf. *supra* ns. 2 e 3; e *vide* Jean-François SIX, *Le Chant de l'Amour – Éros dans la Bible*, ed. cit., pp. 117 e segs. *Vide* por contraste com a técnica cabalística (envolvendo a guemátria...), que se decanta do *Cântico dos Cânticos*: “*Le Cantique constitue le résumé de toute la Bible et de toute l'œuvre de la création, le résumé de la synthèse des Patriarches (...). Il est la synthèse du mystère du nom sacré d'en haut. Il est la synthèse de la réurrection des morts et des événements qui se produiront jusqu'au jour appelé le Sabbat du Seigneur. (...) Le mot Shir, Cantique, désigne le nombre Un ; Shirim, Cantiques, signifie deux, ce qui fait trois. C'est le mystère de la coupe de bénédictions qui doit être saisie de la main droite et passée ensuite à la main gauche. (...)*» (paráfrase de Zohar, II, 144 a (ed. Jean de PAULY, (trad.), *Sepher ha-Zohar (Le Livre de la Splendeur)*, Paris, Maisonneuve, 1970, vol. IV, pp. 54-55); cit. in: André CHOURAQUI, “Liminaires” a Id., (ed. e trad.), *Le Cantique des Cantiques, suivi des Psaumes*, Paris, PUF, 1970, pp. 8-9, referindo também Paul VUILLAUD, *Le Cantique des Cantiques, d'après la tradition juive*, Paris, PUF, 1925, p. 119).

espiritualizado, encontra nos grandes místicos, um âmbito circunscrito, ora pela expressão de base ou timbre afectivo, ora pela *Santa Humanidade* de Jesus Cristo, isto é, pela Sua caracterização como o Amado, o Amante, o Esposo... para a alma, a mulher amada, a consagrada.¹⁰¹

O amor torna-se assim relativo a uma circunstância que, se já não sexuada segundo o balizamento heterossexual de tipo romanesco e trovadoresco laico, transpõe para a ordem do sagrado essa *amada* e esse *Amado*, num determinado amor, a saber: na sua *fecundidade espiritual* (simétrica da reprodução de filhos, agora na geração do “filho interior” ou da fecundidade mística assim assinalada).¹⁰² De qualquer modo um amor *relativo*, não vago a Deus impessoal (ou como puro Espírito...), nem de Deus como se Pai ‘em geral’ de todos; antes: *amor* de todos, outrossim, como *amor de Alguém e por alguém único* ou em cada caso.¹⁰³

É esta característica que nos leva a mais evidenciar o valor “*restritivo*” desse *amor* e de negar claramente o seu sentido *absoluto*; ou, dito de outro modo, que o amor se manifesta realisticamente nessa máxima especificidade e, se se quiser, no *absoluto de tal relação*, que não na sua relação com o absoluto. Aliás, revela-se nesta relação entre pessoas o carácter adjectivo de tal amor, uma vez que mais decisivo são as pessoas

¹⁰¹ O *realismo cristão* de extraordinária importância na vida espiritual: cf. Marcel LEPÉE, *Sainte Thérèse d'Avila - Le réalisme chrétien*, («Études carmélitaines»), Bruges, Desclée de Brouwer, 1947... e referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, Didaskalia, 1986, pp. 35 e segs.

¹⁰² É claro que, em relação à cultura medieval e trovadoresca, deve ter-se o cuidado de distinguir a *fecundidade espiritual* do místico encontro, por exemplo, de S. Francisco de Assis e de St^a. Clara, de St^a. Teresa de Jesus e de S. João da Cruz, de S. Francisco de Sales e St^a. Joana de Chantal, etc., do que fosse um “maniqueísmo” denegador da *carne* (vide estudo de Peter BROWN, *Le renoncement à la chair, - Virginité, célibat, continence dans les premiers siècles du christianisme*, trad. do ingl., Paris, Gallimard, 1995 e vide Jean-Pierre ALBERT, *Le sang et le Ciel, Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997...), segundo o esquema gnóstico, da ascese dos Cátaros e de um *amor cátaro*. Cf. René NELLI, *Le phénomène cathare*, Toulouse, Privat, 1964, pp. 82 e segs. : «La continence cathare»... - remetendo sempre ao *Liber de duobus principiis* (vide Willis BARNSTONE, «Introduction» a Id. e Marvin MEYER, (eds.), *The Gnostic Bible*, Bóston/ Lóndon, New Seeds, 2006, pp. 729 e segs. com tradução do *Liber de duobus principiis*, pp. 754 e segs.); Jean DUVERNOY, *La Religion des Cathares - Le catharisme*, Toulouse, Privat, 1996, pp. 39 e segs. : «Le dualisme»; e vide *supra* ns. 92, 94...

¹⁰³ Cf. St^a. TERESA DO MENINO JESUS, Ms B 4^o-v^o: “*Je n'ai d'autre moyen de te prouver mon amour, que de jeter des fleurs, c'est-à-dire de ne laisser échapper aucun petit sacrifice, aucun regard, aucune parole, de profiter de toutes les plus petites choses et de les faire par amour...*” – eis o sentido realista e *encarnacional* por excelência, que envolve uma *atenção inteira* (perfeita) no amor *relativo de cada gesto*... Atenção curiosamente já recomendada por PORFÍRIO, na «Carta a Marcela» : § 12: ‘*Páses práxeos kai pantòs érgou kai lógou theòs epópotes paréstoo kai éphoros.*’ - na ressonância de ensinamento pitagórico...

ou os extremos (esses sim absolutos, ou assim considerados) da relação, e não o que as *junta* ou faz divergir.¹⁰⁴ O *amor* como “força” unitiva não leva a confundir a *relação de união* com a absoluta unidade (em que já não há dois e, por isso, possibilidade de união).¹⁰⁵

Por estas razões torna-se até por demais significativo que o amor é medida relacional e *absolutamente relativa* não se podendo considerar ao nível da Unidade, mas da interferência que, inclusive, torna *desmedida* e excessiva certa presença *amante* (ou amada) naquela relação que, no caso espiritual, não é simétrica e de *mesura*, como se poderia em princípio esperar entre humanos. De facto, entre a alma *amada* e o seu Senhor *amante* há uma assimetria relevante, e relevante até pelo modo como espartilha tal simbolização da relação com Deus a ser mais favorável na equação do feminino, do que se se tomar como identificação do pólo humano o masculino.¹⁰⁶ Aliás, foi esta expressão sponsal do amor aquela que justamente caracterizou a relação da religiosa com Deus, ou da noiva-esposa com o Noivo-Esposo, que não do sacerdote-monge com Deus, a não ser que a regra do *animus-anima*, forçasse a uma caracterização de Deus no feminino, ou antecipasse d’Ele a potência Medianeira e mariana, de um outro tipo de especial devoção (porém dificilmente “sponsal”, outrossim “filial”...).¹⁰⁷

¹⁰⁴ Carácter fortemente personalizado do *amor* assim pessoal, porém a não confundir, na vida religiosa e contemplativa, em particular, com as (porventura malsãs) *amizades particulares*, num regime de preferências psicológicas não purgadas. Cf., por exemplo, S. FRANCISCO DE SALES, *Philoteia – Introduction à la Vie Dévote*, III, c. 19: «Des vraies amitiés», in: éd. cit., pp. 184 e segs.; *Entretiens spirituels*, c. XI, in: ed. cit., pp. 1138 e segs.

¹⁰⁵ Distingue-se, como se sabe, entre a *unidade* (simples, ou em que há um só termo, numericamente uno) e a *união* (como acção de unir, pelo menos “dois”, ou seja, em que há uma *unificação* a partir do vário): ao arripio da *hénosis* plotiniana de pura “tautologia” de $A=A$, em que nem sequer há segunda menção da mesma variável, nem sequer se pode falar de *relação*, pelo que tal *Uno-Um* é impensável; se houver uma *identificação* ($A=A'$; ou $A=B...$), então, já isso é expressão do *pensar* como tal *união*. É deste último tipo a *unio mystica* potenciada pela própria constituição Una-Trina de Deus e, por outro lado, pela *transcendência* em relação à realidade criada, como *diferente* e irreduzível: donde o carácter *dialogal* também da relação de amor entre criatura e Criador... Cf. Claude TRESMONTANT, *Introduction à la théologie chrétienne*, ed. cit., p. 483: “La création du monde et de l’homme ne se termine donc pas à la position hors de Dieu d’un être capable de conscience, d’action et de liberté, ce que nous appelons en langage moderne une «personne». Elle s’achève dans une union personnelle, intime, sans confusion des natures ni des personnes, entre l’homme créé et Dieu l’incréé.” Vide *supra* n. 70.

¹⁰⁶ Não se pode deixar de reconhecer este carácter assimétrico da *história de amor...* - não é ocasional a demanda por parte da *amada* em relação ao *Amado*, e não vice-versa, sobretudo como “personificação” feminina do *modelo do divino*. Cf. *supra* ns. 78 e 79.

¹⁰⁷ Já deixámos em *exergo* (ao nosso § 7) uma referência à apreciação negativa que J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l’expérience mystique*, ed. cit., pp. 682 e segs., faz da metáfora *sponsal* para a vida *mística* e na tradição religiosa em geral. De facto, ao arripio desta simbólica

Embora esta questão de género não seja aqui decisiva, até pelo modo não correspondente pelo qual a mística pode ser masculina na sua expressão e, outrossim, o homem espiritual pode descobrir-se numa alma profundamente feminina e capaz de tal poética de amor místico como a *amada em relação ao Amado*, certo é que este *amor* só se deixa “perceber” a partir do que seja a experiência ainda humana de uma *relação* de dom de si em que não deixa de estar o gostar imensamente, o afecto desmedido, o tal *eros* dialéctico e em aberto amplificado por essa mesma assimetria entre a medida humana da alma amada e o mais que é a divina presença em tal Santa Humanidade.¹⁰⁸



No eco de Jo 13, 34; irradiação do Amor universal...

relacional assim absolutizada, pode rever-se na *Wesennystik* renana um sentido de *absolvição da própria imagem*, como em Eckhart (cf. Wolfgang WACKERNAGEL, *Ymagine denudari – Éthique de l’image et métaphysique de l’abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991, pp. 150 e segs.), Tauler ou mesmo em B^o. Henrique de SUSO, *Büchlein der Wahrheit*, c. V (in: Loris STURLESE e Rüdiger BLUMRICH, (eds.), *H. SEUSE, Das Buch der Wahrheit, «Daz buchki der warheit»*, ed. crítica, Hamburg, Felix Meiner V., 1993, pp. 17 e segs.).

¹⁰⁸ Dimensão *encarnacional* como St^o. TERESA DE JESUS, (*Moradas* III, 10, ed. cit., p. 506 e VI, 8, 1 e segs.; ed. cit., pp. 552 e segs.; etc.) tão bem salientou, mesmo contra a opinião de teólogos e outros espirituais da época (Alonso de Madrid, Bernardino Laredo, Francisco de Osuna...). Cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência Orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, Didaskalia, 1986, pp. 98, 102, 107 *et passim*.

Por se tratar sempre de um *amor* assim encarnado, ou que supõe haver base sensível e contorno finito (ainda que provisório) para tal afecto e vontade de bem, o que está presente não é um *amor absoluto*, apenas uma expressão *relativa*, afinal tão generosa quanto pobre e sempre efémera do *aqui e agora* do encontro do Absoluto (mas não do *absoluto encontro*). Donde que para vários pensadores judeus o *amor* não se erija em Mandamento (abstracto), senão como o preceito *bem relativo*, mas muito concreto *desse misterioso dom* no “aqui e agora” vivido, que não num plano “metafísico” ou sequer de caracterização do divino em si mesmo.¹⁰⁹

Porém, se o Amor como tal é afinal uma *expressão excelente* mas relativa e não chega para caracterizar o que em Deus é mais do que tal *amor para nós*, por exemplo a Sua Infinitude, a Sua Vontade..., o próprio referencial *pessoal, encarnacional* ou humano julgado de referência, também pode ser *consequente* e não o antecedente de tal abordagem da experiência amorosa do dom de Deus.¹¹⁰ Por outras palavras, que não é óbvio que os seres humanos se tenham de *amar* desse modo, e que a experiência inter-pessoal poderia revestir outras formas de relação, em última análise, também elas derivadas de um *limite do mesmo e do outro*, que primitivamente determinasse, tanto o sentido do *próximo* humano, como desse Deus conosco – *Emmanuel*.¹¹¹

¹⁰⁹ Problemática que ainda advém até Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, trad. e ed. N.Y., Holt/ Rinehart & Winston, 1971, pp. 214 e segs. Vide Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf, 1962, pp. 119 e segs. – o contexto é também o da *Aliança (Berit)* entre Deus e o homem, mas as *leis* daí derivadas supõem ainda a *semelhança pelos actos*, a atenção plena (*kavvanah*) sem dicotomia entre fé e obras; donde que a *espiritualidade* (individual) não seja caminho, exigindo-se outrossim a correspondência ao *plurímodo Amor de Deus*, como *Vontade imanente* no mundo... Cf. Abraham HESCHEL, *God in search of Man (A philosophy of Judaism)*, N.Y., Farrar, Straus & Cudahy, 1955, pp. 312 *et passim*.

¹¹⁰ É o que se pode detectar em experiências místicas que recentemente têm dado a consciencializar esta *outra infinitude* de nomenclatura “supra-amor” em Deus. Caso, ainda interrogado – postulação da causa desde 1994 – pela Igreja, de Luísa PICCARRETA (1865-1947), *Il Regno del Fiat in mezzo alle creature – Libro di Cielo*, (vol. IV, ed. particular, s.d.; Id., *Diferença entre viver na Divina Vontade e fazer a Vontade de Deus*, (8 de Abril de 1918), em ed. particular, s.d.; etc.) - com o seu *absoluto* de encontro de Deus pela *Vontade*, única e até a pôr de novo a questão do “monotelismo”, já desde as posições da Cristologia derivada do Concílio de Calcedónia, difundida desde c. 620... Cf. Máximo, o Confessor *Ambígua c. VII*, PG, col. 1076C... Vide Andrew LOUTH, *Maximus the Confessor*, London/ N.Y., Routledge, 1996, reed. 2002, pp. 56 e segs.: «Maximus and Monothelitism». Outro caso, do profundo testemunho de duas místicas que dão voz ao Infinito, ou Deus infinitude, e ao *nada* da criatura, até à derelicção e à morte...: por exemplo, a visitandina Louise Marguerite CLARET DE LA TOUCHÉ, (1868-1915), *Journal intime*, Torino, Salesiana, 1984; e a Madre MARIE DE LA TRINITÉ, «*Consens à n’être rien*» - *Carmets 1936-1942*, Orbey, Arfuyen, 2002...

¹¹¹ Sem as ficções de um “utopismo” pós-industrial, nem as *distopias* de mundos (tecnologicamente) perfeitos mas *sem amor*, não se deve deixar de considerar a montante (em resíduos da humanidade

O próprio poeta místico reflecte esta dupla exigência de um *amor transformante* a que a alma se sujeita, correspondendo, e de uma *superação do amor* em pura visão de Deus, ou seja, em contemplação, essa sim, absoluta: “*pues la gloria esencial consiste en ver a Dios y no en amar, dice aquí el alma que su pretensión era este amor, y no lo dice de la gloria esencial (...).*”¹¹²

§ 9. – Amor relativo e diferenciado

‘ *Háte oûn Pórou kai Penías hyiðs ón, ho Eros en toiaúte týkhe kathésteken.* ’ [trad.: “*Pois, sendo filho do Expediente e da Pobreza, o Amor-Eros encontra-se desta sorte...*”]

(PLATÃO, *Symp.*, 203 c)

De qualquer modo, seja o paradigma de *alteração* (ou até de *alienação*) o que esteja na base de uma compreensão sagrada do amor humano, ou inversamente, certo é que o amor não se pode admitir como absoluto. Um amor absoluto seria uma denegação dessa mesma hesitação e alternância que faz do Amado o seu *descer ao ínfimo* de cada um e em cada gesto, bem assim o que permita *sublimar* o instinto fatal em relação ao outro nessa *transfiguração de dar a vida por*.¹¹³ Porém, nada disto tem

primitiva), ou a jusante da situação actual, outros desenvolvimentos do humano. Tal possível *mutação de consciência* por certo que trará ao amor outra “geometria transcendente”, quiçá, antecipando o que P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, pp. 282 e segs., referia por *Noosfera* e *Cristosfera*... Id., *Le milieu divin, Essai de vie intérieure*, Paris, Seuil, 1957, pp. 147 e segs.: «La nature du Milieu divin. Le Christ universel et la Grande Communion»...

¹¹² Cf. *Cânt.* (B), c. 38, 5; in: ed. cit., pp. 720 e 721. Claro que se dá uma alternância relacional intensíssima no Espírito que assim promove o “diálogo” entre *contemplação* e *vontade amorosa*... Como Ruusbroeck ilustra a propósito da *vinda repetida do Esposo* espiritual constantemente a *mesma e nova*. Vide *supra* n. 22. O tema já estava presente na dialéctica de PLOTINO, *En.* V, 8, 11, 4 e segs.: “...*se formos unidos a ele [ao Deus] presente no silêncio; se estivermos unidos a ele tanto quanto o pudermos e como o aspiramos; depois, por um movimento inverso, voltamos a desdobrar-nos... mas deste retorno ao desdobramento tiramos a seguinte vantagem: começamos a ter consciência de nós mesmos, de quanto somos diferentes do Deus...*”

¹¹³ Cf. Jo 15, 13: ‘*meizon taútes agápen oudéis ékhei, hína tis tèn psykhen autoû thê hypèr tôn phón autoû.*’ Cf. também Jo 3, 16; Rom 5, 8... Eis o que excede a economia da própria estrutura do tema do amor no âmbito sapiencial do *Cântico dos Cânticos*, ou das suas paráfrases poéticas, místicas...; trata-se do *realismo* e da fecundidade do *desencontro*, do indizível dessa *morte de si* em e pelo Amor. Não o êxito, mas a passagem *realizante* pelo (aparente) fracasso da *cruz*. É Cristo este amor que: ‘*etapeínosen heautòn genómenos hypékoos mékhri thanátou, thanátou dè staurou.*’ [“humilhou-se a Si mesmo, feito obediente até à morte e morte de cruz.”: *Fil* 2, 8]

aqui qualquer métrica de absoluto, antes a compreensão de que *tal amor de Deus* é tanto mais, quanto menos se identifica nesse abstracto ideal de absoluto e *renasce* como um outro Verbo na alma do crente, nos *esponsais* e na *geração* mística de Cristo na alma.¹¹⁴

Enfim, pode afirmar-se que sem a referência a esta *cruz* como dimensão finita ou encarnacional do infindo e divino, não se poderia compreender quer o limite do afecto humano, quer a proporção do dom de Deus (que mesmo na graça mística excepcional não rompe a vida humana, ou dá a provação à medida do que a alma possa suportar...).¹¹⁵ Por outro lado, a linguagem sponsal e toda a simbologia matrimonial colide, quer com a economia sexual que, outrossim, lhe está numa base irredutível, quer com o espaço *realmente adjectivo* de outra relação, sobretudo como *relação de alteração* (que até pudesse não ser amorosa, não deixando de ser *relação ontológica*).¹¹⁶ Só quando se faça coincidir o *amor* com o *ser* se poderá evitar esta última observação e, mesmo assim, ainda ficará residual aquele outro impulso *erótico* e, mais do que isso, *sexual*. Mas também a experiência *unitiva* do amor ficaria eventualmente posta em causa, dado que cada um dos “amantes” já estaria *em certa unidade amorosa*...¹¹⁷

¹¹⁴ Sobre este Amor, como *fecundidade espiritual*, nesse tema da “geração do Verbo na alma” do crente, cf. numerosas referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Renascer para uma Vida Nova ou do tempo do *Lógos*”, in: *Rev. Práxis*, 1, nº 2, (2004), pp. 79-142; e Id., “*Théosis – Divinização* espiritual ou *diferente absolvição* da alma?”, entregue para a *Rev. Praxis* (entregue para publicação).

¹¹⁵ Nunca Deus prova além das forças da criatura ou daquelas que Ele mesmo providencia para ser compossível com a finitude da criatura. Cf. *1Cor* 10, 13: ‘*peirasmòs hymàs ouk eilephen ei mè anthròpinos; pistòs dé ho théos, hòs ouk eásei hymàs peirasthênai hypèr hò dýnasthe allà poiései s’yn tò peirasmò kai tèn èkbasin toù dýnasthai hypernegkein.*’ Cf. Antonio ROYO MARÍN, *Teología de la Perfección Cristiana*, ed. cit., pp. 302 e segs., §§ 212 e segs.

¹¹⁶ É que a sexualidade, por muito que se integre no dinamismo sponsal e do amor assim entendido, não se lhe reduz, representando até energias de *ser* e de *criatividade* que podem de outro modo contribuir para uma *transformação espiritual* (caso do “celibato” ou *brahmakarya*...), sem passar pelo modelo *romântico da afectividade*. Por outro lado, o plano *ontológico* excede também o que por *amor afectivo* se queira significar. Vide ainda J. EVOLA, *Métaphysique du Sexe*, ed. cit., pp. 297 e segs. e *vide supra* n. 85...

¹¹⁷ Donde que, a “relação”, como muito bem compreende o poeta libanês, Khalil GÍBRAN, *The Prophet*, London, Heinemann, 1926¹, reed. 1976, p. 16: “*Love one another, but make not a bond of love: / Let it rather be a moving sea between the shores of your souls. / Fill each other’s cup but drink not from one cup. (...)*”, seja desta aparente *separação*, ou seja, de uma *unidade dupla* que ajuda cada um dos dois a libertar-se... Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Indivíduo ou Pessoa? A perspectiva cristã – Não o «homem solidário» mas a *caridade de ser alguém*” (12-16 Fev./1990), in *Várs. Auts., Visão Cristã da Solidariedade*, Lisboa, Verbo, 1991, pp.39-69; e sobretudo: Id., “Do espírito de Caridade à caridade do Espírito”, in: *Várs. Auts., Espírito Santo e Misericórdia* (Actas, Comunicações e Conclusões do *II Congresso do Espírito Santo*, Fundação/Covilhã, 13 de Junho de 1998), Fundão, Santa Casa da Misericórdia, 2001, pp. 299-313.

Ora, a experiência, outrossim, relativa, do *amor* como “esmola” de ser, vem acentuar não a *unidade* possuída de certa unidade de ser e possibilidade da sua confusão: dois em um só, mas, muito pelo contrário, permitir que tal relação seja *diferencial* isto é que se acentue o ser mais e diverso de cada um, a mor autonomia e liberdade, de acordo com o sentido *criador* e também da própria *redenção*. O amor que *em absoluto* igualizaria ou, pelo menos, sintetizaria num *mesmo*, revela-se, então, segundo a evangélica economia crucial, como princípio de *diferenciação* numa fecundidade que faz do *finito* força de infinitude.¹¹⁸

Não o absoluto de dois em um, mas a relação de dois em quatro e cada vez mais na amplificação universal, de tudo em tudo, sem ser totalitário ou confuso num Todo.¹¹⁹ Não só evitando o paradigma panteísta que espreita nos modelos neoplatónicos e de *hénnois*, mas mesmo do que em tal “cavalaria amorosa” cristã, mas ainda platónica, inspira de Leão Hebreu a Espinoza a tendência para um absoluto de felicidade ou de totalidade utópica e alienante.¹²⁰ Longe de Espinoza, como de Hegel, e de algumas teologias assim inspiradas do Absoluto,

¹¹⁸ Trata-se ainda da lição do *expressionismo* universal, que, ao arrepio, da questão filosófica de *por que é que há entes e não o nada?*, manifesta esse “perdulário” dom infindo de Deus, não só *rico em misericórdia*, mas Criador e Pai de todas as coisas... de estrelas e galáxias, universos imensos... Não um Amor universal ou totalmente indiferenciado, mas cuja acção desce a cada *átomo*... ou ao mistério da diferenciação de tudo. Cf. uma *estética cósmica expressionista*, tal o caracterizámos em S. Boaventura: Carlos H. do C. SILVA, “O tempo diferencial do instante ontológico em S. Boaventura”, in: S. Boaventura 1274-1974 (Vol. III: *Philosophica*), Roma, Grottaferrata, Collegio S. Boaventura, 1974, pp.131-153; e sobretudo Id., “Carácter rítmico da Estética boaventuriana”, in: *Rev. Port. de Filosofia*, Braga, XXX, 1-3 (1974), pp. 256-292. Vide o sentido cósmico da oração de S. FRANCISCO DE ASSIS, «Cântico das criaturas», (in: *Fontes Franciscanas – I : S. Francisco de Assis, -Escritos-Biografias-Documentos*, Braga, Ed. Franciscana, 1994, pp. 77-78), vide outras referências em nosso estudo: 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.

¹¹⁹ Trata-se de *um para o outro*, de tal modo que, cada um, descobre o ser ser para o outro em si; donde que haja “quatro”: o eu, o eu-tu; o tu, e o tu-eu. Esta estrutura duplamente especular observa a polaridade *animus-anima* já implícita em cada um, como estrutura androgínica a completar exactamente por essa relação “quaternária”. Cf. C. G. JUNG, *Aion, Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, («Psychologische Abhandlungen», VIII), Zurich, Rascher V., 1951, pp. 20 e segs.; vide ainda *supra* n. 94 e cf. Marie DELCOURT, *Hermaphrodite – Mythes et rites de la Bisexualité dans l’Antiquité classique*, Paris, PUF, 1958, pp. 28 e segs.

¹²⁰ Muitas vezes, certa intelectualização do plano diverso e “caótico” dos afectos e emoções, pareceu ter sido a solução da *recta ratio*, desde o intelectualismo tomista a estas posturas racionalistas judaicas e modernas... A reacção *romântica* não se terá feito esperar, aliás num eco divergido do *voluntarismo* agostiniano e boaventuriano, ou que vem até Fichte, Nietzsche, Blondel... O problema, em nosso entender, não está no *binómio* entendimento e vontade, mas num não se poder *entender da mesma maneira* o que até voluntariamente se quer e sente diferente. Uma nova métrica da própria razão... Cf. Michel SERRES, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, ed. cit., t. I, pp. 288 *et passim* : sobre as « multiplicidades monádicas ».

será, quiçá sob o signo de Pascal ou de Kierkegaard, que se poderá captar o sentido daquela estrutura profunda (posto que limitada) do psiquismo humano mesmo na captação do seu maravilhoso dom: de *animus* – *anima*, tal o salientou C. G. Jung.¹²¹

Sem aqui se desenvolver esta última indicação, serve o já exposto para fazer pensar nas limitações da linguagem amorosa a fim de exaurir a relação, cujo absoluto pode remeter para estruturas ou instâncias categoriais bem mais profundas, mesmo quando ontologicamente consideradas, não só como na Escolástica com maior sobriedade se deu a pensar, mas também como na aportação da Antropologia Cultural se realiza, quando, por exemplo, se relevam *relações* ancestrais do homem com a Vida através da comida, da respiração, do sexo, até do instinto heróico, etc.¹²²

Por outro lado, à luz da “gramática” da moderna ciência tem-se a noção de que não é idêntica a relação entre *a* e *b*, e entre *b* e *a*, ou seja de que o que está em causa não é apenas a natureza desses termos, mas

¹²¹ Cf. a “ordem da caridade” em B. PASCAL, *Pensées*, L(=éd. Lafuma) 949; B (= ed. Brunschvicg) 930: “...pour se tenir dans le milieu entre l’amour de la vérité et le devoir de la charité...”, etc. e os irreduzíveis da *repetição* dramática nas “idades” do afecto (sedução estética, matrimónio moral, sentimento religioso...) em S. KIERKEGAARD, *La répétition – Crainte et tremblement...* in: «Œuvres complètes», t. 5, Paris, de l’Orante, 1972, e sobretudo: Id., *Stades sur le chemin de la vie, (1845)*, in: *Ibid.*, t. 9, Paris, de l’Orante, 1978. Quanto a C. G. JUNG, vide ainda *Aion: Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, ed. cit., pp. 20 e segs.: «Anima - Animus».

¹²² A relação do homem com o mundo em que vive, independentemente da consciência que lhe permite diferenciar-se civilizacionalmente da escala animal, poderia estar sobretudo dada até no primado simbólico de tal recorte consciente em relação à Vida, por exemplo, por *alteração de alimentação* (passagem do cru ao cozido...), de *respiração* (rítmica, yôguica...), de *sexualidade* (diverso regime e criatividade...), de *atenção e linguagem* (os signos primordiais...), etc. O facto de se haver elegido o *ser*, depois o *lógos* ou ainda o *amor* (também a *vontade*) como traço dominante e até vínculo cósmico e meta-cósmico (mesmo divino) daquela relação corresponde a uma *estratégia sobretudo mental* tardia e derivada de uma determinação cultural específica. Cf. nosso estudo: 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. Não quer isto dizer que não se possa reconhecer ser o *Amor* esse traço de união mais universal e abrangente, porém que isso corresponde inevitavelmente e ainda a uma ‘leitura’ *humana e cultural* até daquelas outras dimensões radicais da *vitalidade e espiritualidade* do seu viver e que não têm de se resumir em “ser”, “bem”, “amor”... Na tradição védica a “gramática” originária dessa relação está em *anna*, ou no “alimento”, elemento da transmutação universal de tudo, inclusive na ordem sacrificial e do Sagrado (cf. Charles MALAMOUD, *Cuire le monde – Rite et pensée dans l’Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989; Frits STAAL, *Jouer avec le feu – Pratique et théorie du rituel védique*, Paris, Collège de France/ Inst. de Civil. Indienne, 1990; J. HEESTERMAN, *The Brocken World of Sacrifice – An Essay in Ancient Indian Ritual*, Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 1993; noutras civilizações pode ser a prática sexual (não forçosamente amorosa), ou a sentido do próprio *combate* esse timbre essencial (cf. HERACLITO DE ÉFESO, *frag.* B 53: ‘*Pólemos pánton mèn patér esti...*’ (in: H. DIELS e W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/ Zürich, Weidmann, 1966¹², t. I, p. 162).

a própria *relação* se torna *relativa* ao diverso sentido.¹²³ Uma elasticidade espaço-temporal que não permite absolutizar num mesmo *relacional* o que ganha diversos sentidos, ainda que aparentemente de idêntica ligação, pelo que, no caso do *amor* não se pode “identificar” da mesma maneira o que se revela como até dom de uma *diferenciação* de infindas possibilidades assim reveladas.¹²⁴ Não o imediato amor de Deus, ou a presunção de tal, mas até esta relatividade de situações cuja ligação amorosa pode ganhar graus e formas tão diferenciadas quanto a diversidade de níveis desta mesma consciência.¹²⁵

¹²³ Cf. P. C. W. DAVIES, *Space and Time in the Moder Universe*, Cambridge / London/ N.Y...., Cambr. Univ. Pr., 1985, pp. 29 e segs.; Michael REDHEAD, *From Physics to Metaphysics*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1995; também John BARROW e Frank J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford/ N.Y., Oxford Univ. Pr., 1996 reed. e *vide* também Erwin SCHRÖDINGER, *Science and Humanism*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1951, pp. 45 e segs.; David HODGSON, *The Mind Matters – Consciousness and Choice in a Quantum World*, Oxford, Clarendon Pr., 1993, sobretudo pp. 354 e segs.

¹²⁴ Não se coaduna com a recente *epistemologia* dos “saberes” um pensamento *absolutista*, já que a lição não apenas da *relatividade*, mas de uma gnosiologia aproximativa e tendo em conta o *princípio de indeterminismo*, implica uma lição “restritiva” mesmo a propósito da *métrica* do ‘absoluto’: mais uma absoluta métrica, do que um carácter estático da *medida*... Donde valências “relativistas” a propósito do espaço-tempo a *n*-dimensões e transformação do que pareceria a unidade, por exemplo de um acto de amor, de uma tal relação finita, etc. amplificados e diversificados em *topologias* e *métricas de tempo*, cuja complexidade e variação ferem a ingênua descrição e consideração de um realismo do “senso comum”. Cf., entre outros, Rudy RUCKER, *The Fourth Way*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1984; Jean-Pierre LUMINET, *L’Univers chiffonné*, Paris, Fayard, 2001, pp. 107 e segs.: «Topologie et relativité»... Entre os *amantes* podem estabelecer-se aporias de *comunicação* ou “assimétrico” e nunca contemporâneo encontro de amor, semelhantes às antinomias clássicas a propósito do movimento, da identidade e pluralidade de ser, etc. Cf. Michel de CERTEAU, *L’Étranger ou l’union dans la différence*, Paris, Seuil, 2005, pp. 185 e segs.: «De la bipolarité au pluralisme»; Id., «L’espace du désir ou Le «fondement» des Exercices spirituels», in : Id., *Le Lieu de l’Autre – Histoire religieuse et mystique*, ed. Luce Giard, Paris, Gallimard/ Seuil, 2005, pp. 239 e segs.

¹²⁵ Em esquema poderia resumir-se alguns desses âmbitos e níveis de consciência do *amor*:

Níveis de consciência	Tipos de “amor”	Âmbitos ontológicos
7. Volitivo - divino	<i>Beatitudo</i> e ‘Espírito de Amor’	Emanante e trinitário
6. Espiritual - ‘monadológico’	<i>Agápe</i> – comunhão	Criativo e redentor
5. Sentimental - dia-lógico	<i>Amor</i> romântico	‘Espiritual’ e transformador
4. Intelectual - mental	<i>Philia</i> – amizade	Nocional e unificador
3. Emocional - desiderativo	<i>Eros</i> – erótico	‘Psicológico’ Vital e reprodutor
2. Sensitivo - sexual	<i>Hedónico</i> - ‘orgásmico’	Instintivo - pulsional
1. Inconsciente - biológico	<i>Thánatos</i> -‘morte’/ Saúde-vida	Corpóreo – ‘anestésico’

De notar a correspondência extrema de 1 e 7, mas também a correlação de 2 e 6, justamente no paralelo *amor sexual* e *amor espiritual* (ou místico); e 3 e 5 (do *eros* e do *amor romântico* ou heterossexual...). O nível 4 corresponde ao *amor de amizade*, também o *amor intelectualis*..., mais como um pensamento de amor e abndência para a sua absolutização *conceptual, ideal, unitiva*... O que está na base deste esquema é uma compreensão antropológica hierárquica ainda correlativa dos âmbitos ontológicos assim diferenciados.

De facto o amor inconsciente não é amor, exactamente porque a relatividade mínima do mesmo exige um grau de discernimento, de relação que na sua escala aponta para uma possibilidade e liberdade criativa cada vez maior.

Se Deus é *amor*, é tão radical e abissal tal revelação que, porque não se conhece e menos se tem sequer a experiência de tal amor, por analogado que se pretenda, se compreende ser na experiência mística que se chega a equacionar o acesso apenas *pela passiva*: o “deixa-te amar”, tal como exemplarmente expresso e vivido por Isabel da Trindade.¹²⁶ Por outro lado, se o homem só compreende o dom, quando este o habita e o transforma, surge o paradoxo de não ser eu a amar Deus, mas Ele a amar-se a Si mesmo em mim, o que sublinha, aliás, a nota imperiosa de uma auto-referência na “definição” do divino sobre Si-mesmo, por oposição ao *amor* em relação ao *alter* ou “heterónimo”.¹²⁷

De qualquer modo, independentemente desta circularidade ou recursividade mais ou menos fechada do amor sobre si mesmo, numa absolutização que seria contrária à fecundidade do amor, outrossim caracterizado por ser *dando-se que se recebe*, “alienando-se” que se encontra... – deve sublinhar-se que é pela pobreza, pela falta, até pela experiência de pecado ou de infidelidade que, como se em periferia negativa, se encontra a “presença” dessa *relação de amor* com Deus.¹²⁸

¹²⁶ Cf. ISABEL DA TRINDADE, «*Deixa-te amar*», in: Id., «*Obras Completas*», trad. port., no prelo; (cf. in: Conrad DE MEESTER, (ed.) *ELISABETH DE LA TRINITÉ, Oeuvres complètes*, éd. critique, Paris, Cerf, 1991, pp. 195-198: «*Laisse-toi aimer*»).

¹²⁷ Se o Amor é Deus e só Ele pode ser *perfeito amável* para Si, então, o puro amor consiste nessa divina acção ainda que noutrem, mas como *pleno ciclo de Amor de Si sobre Si mesmo*. Claro que esta figura de “circularidade” auto-reflexiva, ainda segundo o modelo helénico do Deus aristotélico como *nóesis nóeseos nóesis* (ARISTÓTELES, *Metaph.* XII, 9, 1074 b 35 – *Inteligência das inteligências...*), presente no cunho místico ainda de Ruusbroec e da *devotio moderna*, prolonga um motivo neoplatónico alheio e que colide com o sentido *misericioso* e *heterocêntrico* de Deus-Amor cristão.

¹²⁸ S. Francisco de Assis retoma o evangélico sentido do *dar* e *dar-se* como uma *recepção do mesmo Amor*, num ciclo de *caridade perfeita* que se dá pela identidade negativa, isto é, pela “santa pobreza”, um não-ter (1º grau); perfeito despojamento, mesmo possuindo (2º grau); e até abandono do próprio desejo de despojamento (3º grau). Intensidades assim como graus também do *amor* tal se podem justificar em S. TOMÁS, *Sum. Theol.*, II -2, q. 24, a. 9: «*Utrum convenienter distinguantur tres gradus caritatis, incipiens, proficiens et perfecta*»... resp.: “...*quod spirituale augmentum caritatis considerari potest quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento.*” Esta tríplice gradação ainda se mantém em S. João da Cruz (*iniciados, aproveitados e perfectos*) e na doutrina geral até das *três idades* da “vida espiritual”... Cf., entre outros, MIGUEL DE LA FUENTE, O. Carm., *Las Tres Vidas del Hombre – Corporal, racional y espiritual*, ed. crítica de Pablo Maria Garrido, Madrid, B.A.C., 2002 e *vide* R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Les trois âges de la vie intérieure*, Paris, 1929 e *reed.*

Trata-se da operação *impossível* assim tornada misteriosamente real de uma pelo menos dúplice visão: *sub specie aeternitatis*, como se diria, numa “teologia” espinozista que reconhecesse a primordial *unidade nesse dom* de Deus;¹²⁹ e, por outro lado, no *hic et nunc* de cada instância e na convicção prática de que cada *acto de amor* tange a máxima diferenciação, o rosto mais individual, o momento infinitesimal dessa *mesma mercê*.¹³⁰ Uma estrutura ontológica bifida,¹³¹ que não se confunda com a síntese mental e dialéctica, mas justamente com o que na revelação do Amor é o seu *a mais e a menos*, sua riqueza e penúria,¹³² tornando-o justamente o que não é idêntico a si mesmo, mas sinal excelente de *auto-diferenciação*.

Disto é sintomática a linguagem dos místicos particularmente na glosa poética do *Cântico* em que ora a *Amada* ora o *Amado* multiplicam queixas e lamentos, sublinham distâncias e desencontros, dão testemunho do *drama* que, mesmo quando lembra o gozo e a harmonia plenas, se mantém na relatividade dessa mesma *memória*, dos esquecimentos e falhas.¹³³ Donde que a relação de amor seja também a

¹²⁹ Releiam-se os cuidados em distinguir a unidade da *substância*, em relação às formas finitas dos *modos*, onde reside a alegria, mais do que o *amor intellectualis*... cf. texto, citado em exergo, ESPINOZA, *Ethica*, V, prop. xxxvi e *vide* já IV, prop. xxxvi: “*O bem que o homem deseja para si e que ama, amá-lo-á de uma maneira mais constante, se vir que os outros amam o mesmo (...) e, por conseguinte, esforçar-se-á por que outros o amem...*” Cf. ainda Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l’expression*, ed. cit., pp. 250...*vide supra* n. 66; cf. Alexandre MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988, pp. 81 e segs.

¹³⁰ Dimensão, outrossim leibniziana, monadológica e levada ao *infinitamente pequeno*, como salienta Jean GUITTON, *Le Génie de Thérèse de Lisieux*, Paris, L’Emmanuel, 1995 reed., pp. 75 e segs., a propósito de St^a. Teresa do Menino Jesus. Tema que aprofundámos, sobre tal *mutação infinitesimal* no Amor: Carlos H. do C. SILVA, “O miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII – 2, (2002), pp. 147-243.

¹³¹ Como desenvolvemos a propósito dos *díkranoi*: Carlos H. do C. SILVA, “*Díkranoi*: Da dupla visão ao discernimento – Crítica da expressão em Parménides (B,6,5) e sua revalorização simbólica”, in: *Didaskalia*, VI (1976), pp. 307-379; e *vide* também Id., “Da diferença pensada ao discernimento vivido”, in: *Rev. Port. Filos.*, 50 (1994), pp.411-441.

¹³² *Vide* citação de PLATÃO, *Symp.*, 203 c, em *exergo supra*.

¹³³ Cf. *supra* n. 5. Significativa é a linguagem deste *encontro* pelas suas periferias negativas, seja do “esquecido”, “perdido”..., seja do falsamente lembrado, em *saudade* ou segundo a nostalgia espiritual, etc. Afinal, no *amor* está sempre presente o que falta, a dificuldade, a incompletude e perda, como se o seu mesmo excesso ainda fosse a *não-coincidência* e a característica própria do seu ser de *transcendência*, de itinerância ou de “viagem”, em que só é à custa de não-ser... Não o *amor absoluto* mas a *hora simples* de tal Encontro...Cf. Wilfrid STINISSEN, O.C.D., *L’ététernité au coeur du temps*, trad. do sueco, Toulouse, Éd. du Carmel, 2004; também Alain BADIOU, *Court traité d’ontologie transitoire*, Paris, Seuil, 1998... e *vide* Chiara LUBICH, *Ogni momento è un dono*, Roma, Città Nuova Ed., 2001.

da denegação do conhecimento, da segurança ou da posse e surja como o *risco* supremo da perda, do efêmero ou do por ser puro dom é rigorosamente *gratuito*.

É neste realismo da experiência gratuita do amor, tão relativa quanto essa negativa descoberta do que o *dom de Deus* não é, que, então, se pode valorizar um *sabor de absoluto* exactamente como *valor de unicidade* e de sentido diferencial da existência. Capacidade *livre* para o sentir – a tal amor – como algo tão sinónimo do *espírito* ‘que sopra onde ou quando queira’...¹³⁴

¹³⁴ Eis a marca da *unicidade* ou do próprio *evento* como instância radical de “ser”: não o idêntico e uniformemente assim pensado, mas o *acontecimento diferencial*. Cf. sobre este sentido Alain BADIOU, *L’être et l’événement*, Paris, Seuil, 1988 e pp. 161 e segs. No caso, trata-se do *amor-dom* “perdido” e assim “achado”, tal como o *sopro* (do Espírito): ‘*tò pneûma hópou thélei pneî...*’ (Jo 3, 8).

PARA VIR A SABOREAR TUDO
NÃO QUEIRAS SABOREAR NADA.
PARA VIR A SABER TUDO
NÃO QUEIRAS SABER NADA DE NADA.
PARA VIR A POSSUIR TUDO
NÃO QUEIRAS TER NADA DE NADA.
PARA VIR A SER TUDO
NÃO QUEIRAS SER NADA EM NADA.

.....

NESTA DESNUDEZ ENCONTRA
O ESPÍRITO O SEU DESCANSO,
PORQUE NADA COBIÇANDO,
NADA O CANSA PARA CIMA
E NADA O OPRIME PARA BAIXO
PORQUE ESTÁ NO CENTRO
DA SUA HUMILDADE.

(S. João da Cruz, *O Monte da Perfeição* 1 e 4)

A VIDA FELIZ É UMA TAREFA

BERNARDO DOMINGUES

1. A felicidade foi, é e será sempre uma esperança, uma utopia da espécie humana, tentando viver com sentido e com verdade. Como é sabido, a clássica filosofia grega, em tons diversificados, ensinava que o fim último dos seres humanos consistia em buscar a felicidade, ou seja, tentar e conseguir, no tempo cósmico, a possível auto-realização e correcta fertilidade, integrados todos numa comunidade democrática, com tarefas e vocações diferentes e complementares.

O conteúdo do conceito de felicidade varia, consoante as Escolas e os Autores, insistindo em aspectos diversos tais como o conhecimento, os prazeres integrados, os bens intelectuais, estéticos, materiais, etc. Aristóteles é referido especialmente pela originalidade expressa na “Ética a Nicómaco” e que influenciou a cultura ocidental. A novidade da respectiva proposta consiste em propôr que o essencial da felicidade consiste na busca correcta, virtuosa e aturada da actividade intelectual, cognitiva e perfectiva, que nos orienta para a busca da verdade como o nosso fim beatífico; essa pesquisa e vivência é causa das alegrias e prazeres, segundo a justa medida, a integrar pela liberdade pessoal, exercida nos vários aspectos da vida pessoal, social, profissional e política, segundo as regras normativas da virtude nos aspectos estéticos, éticos e religiosos.

Nesta perspectiva os prazeres e alegrias naturais resultariam da perfeição procurada e conseguida no relacionamento complementar

partilhado. A perfeição interna das pessoas resulta da justeza vivencial, devido às recíprocas intervenções e interações competentes, honestas e complementares, na vida social ajustada ao real de modo virtuoso e coerente.

S. Tomás transfere, amplia e aplica o raciocínio aristotélico ao processo teológico; tendo em conta a pessoa natural e a revelação, ensina que o fim último e a felicidade consiste na relação cognitiva e afectiva directa com Deus, consumada após a morte, segundo a qualidade da vida de comunhão com Deus e com os outros; na base da fé e do amor esforçado, vencendo o narcisismo egoísta e cultivando o altruísmo na base da justiça comutativa e distributiva na prática do bem comum, praticando a misericórdia para com os deficientes físicos ou morais.

2. Nesta perspectiva é comum tarefa, pessoal e social, procurar, testemunhar e ensinar o autêntico sentido da vida, descoberto pela razão e a fé cristã esclarecida, sempre na linha da imortalidade e da ressurreição que poderemos descobrir e assimilar no limitado tempo cósmico. Cumprir a vida consiste pois na permanente busca da possível plenitude. Na base da esperança, do amor partilhado e da sabedoria assimilada e purificada, vamos descobrindo e partilhando o amor fundamentado, na progressiva descoberta, na assimilação e prática da vida com sentido.

Portanto, buscar e assumir um sentido perfectivo e dinâmico, para uma vida interessante e motivadora, exige a conjugação do conhecimento, da afectividade e da motivação estimuladora para buscar e viver uma vida significativa, humanizada a quanto possível interessante, sem perder de vista as eventuais limitações, o sofrimento e a morte a assumir e o luto a partilhar, tentando ultrapassar a tentação do absurdo ou da desistência de viver.

3. De facto a existência humana pode estar envolvida pelos medos, pelo sofrimento, pela culpa e pela morte, como batalha perdida e que poderá desencadear a tentação do vazio, da frustração existencial, causando a apatia, o desespero e até a desistência de viver. Porque a ciência e a técnica não resolvem integralmente a questão do

sentido da vida e dos valores, parece essencial apostar no personalismo cristão, ou seja, numa antropologia de liberdade e de responsabilidade em que cada pessoa se reconhece portadora de dignidade intrínseca e de sentido imanente, transcendente e solidário. Na busca e aprofundamento deste sentido pessoal e social há que investir na confiança, no optimismo realista que, reconhecendo reais limites, se abre à transcendência, superando a neurose da solidão e refugiando-se nas várias espécies de droga. É essencial acordar para a vida significativa e responsável; ultrapassando o desânimo, devemos alimentar a esperança, buscar a competência e aplicar-se às tarefas com realismo, na busca dos objectivos que estão ao nosso alcance, como tarefa proposta e, dever a assumir, de modo competente, honesto e corajoso, tendo em conta uma correcta escala de valores e promovendo uma auto-estima realista e abertura à solidariedade.

4. Procurando, simultaneamente, a excelência e a ponderação na arte de viver com um projecto alicerçado em valores, tais como: verdade, justiça, respeito recíproco e aplicação à vida familiar, profissional e social, com competência, honestidade e misericórdia, é possível uma postura de auto-estima sadia e de solidariedade esclarecida, tendo em conta a resposta às necessidades prioritárias e a adaptabilidade ao real possível, nos domínios do ser e do ter, nomeadamente na saúde, na economia, na cultura e na amizade partilhada virtuosamente.

A vivência do bem-estar é a experiência positiva da auto-consciência ética, estética e solidária, que radica numa auto-conquista de uma atitude de diálogo leal para um acolhimento recíproco e estimulante do esforço esclarecido e persistente, orientado para ser em si, por si, livre para a partilha fraterna e complementar, em atitudes de voluntariado.

De facto tornar-se feliz é tarefa permanente e de abertura à comunicação, para acolher, dar e receber, numa atitude de humildade, de misericórdia e de amor efectivo de partilha. Esta auto-realização pelo serviço leal é uma bela proposta de Jesus para viver a existência correctamente, aberta à transcendência (cf. Mt. 5), acolhendo a verdade Absoluta no tempo da relatividade, onde buscamos, com ciência e consciência bem informada e formada, os valores para viver a

vida possível, sem desistir de ir sempre mais além pela estratégia dos pequenos passos que são fonte de prazer e optimismo pelas conquistas conseguidas, superando o egoísmo e partilhando o que vamos sendo e realizando, assim passamos das possibilidades à realização da maturidade e da auto-realização sustentada. Isto consegue-se, com ritmos diferentes, pela autonomia e a liberdade de decisão esclarecida, pelas razões positivas de acolher e partilhar o que se vai sendo, adaptando-se ao real para desabrochar e confirmar com realismo o projecto de liberdade, responsabilidade e participação complementar.

5. Cada pessoa, porque é única e irrepitível, cada teoria só se passa à prática pessoal num contexto ou circunstância de vida, em evolução adaptativa de cada um, tendo em conta a respectiva personalidade dinâmica ou modo de ser intelectual, afectivo, profissional, incluindo a vivência cultural e religiosa e nos processos de gerir os próprios desejos e projectos fundamentados na auto-consciência das capacidades e limites.

De facto a efectiva liberdade, a cultura e a ética são fundamentais na construção da felicidade de alargar a informação e a capacidade de pensar, ponderar, decidir e agir correctamente, a tempo e horas, em vista dos objectivos a atingir, consciente que a pessoa é animal racional, carente e descontente.

Todos experimentamos que a vontade firme, a lucidez selectiva e o amor partilhado lealmente são essenciais para educar os desejos e assumir os próprios limites e desenvolver as potencialidades sem desistir, aprendendo a perder batalhas para ganhar a guerra da Felicidade (cf. “Bem-Aventuranças”, G. Nervo – Paulus editora).

BEM-AVENTURANÇAS MENORES A VIVER ESCLARECIDA E SERENAMENTE

Ainda que não tenham a dinâmica das bem-aventuranças programáticas, propostas por Jesus no morro face ao Lago de Tiberíades, têm importância para a vida do cotidiano da nossa existência relacional realista, corajosa e bem humorada. Assim:

1. Bem-aventurados os que se conhecem bem, que sabem realisticamente avaliar os seus limites, capacidades e responsabilidades; esses evitarão aventuras insensatas, decepções e depressões de fracassados ingênuos.

2. Bem-aventurados aqueles que não se tomam demasiado a sério e que se riem das próprias manias; esses divertem-se constantemente e de modo saudável, das próprias intermitências do humor.

3. Bem-aventurados os que sabem distinguir o significado dos gemidos e das lamúrias da montanha que pariu um rato; esses têm a ponderação do realismo com graça do bom humor sempre em afinação.

4. Bem-aventurados os que descobrem, assumem e emendam os próprios erros sem buscar desculpas esfarrapadas; esses saberão manter a serenidade e o devido descanso para aprofundar a capacidade de discernimento avaliativo.

5. Bem-aventurados os que aprendem a bem escutar, entender e a apreciar os outros sem preconceitos; eles estarão sempre em condições de aprender coisas novas, interessantes e estimulantes da atenção ao outro.

6. Bem-aventurados os que são suficientemente inteligentes para não se levarem a si mesmos demasiado a sério; eles serão justamente apreciados pelos amigos coerentes, sem se deixarem enganar pelos manhosos.

7. Bem-aventurados os que observam com atenção e serenidade as pequenas coisas do dia-a-dia e com serenidade reflectida os assuntos importantes; esses conseguirão vencer obtendo o justo sucesso.

8. Bem-aventurados os que enfrentam a vida sem pessimismos, que sabem apreciar um sorriso e ultrapassar o mau humor; eles conseguirão uma vida feliz e de boa qualidade relacional respeitando as justas diferenças.

9. Bem-aventurados os benevolentes e compreensivos para com as ocasionais inconsciências dos outros; eles poderão parecer ingênuos mas conseguem praticar o perdão e o civismo efectivo.

10. Bem-aventurados os que tomam as devidas distâncias para ponderar e rezar, antes de decidir sobre assuntos graves; eles evitarão as asneiras dos precipitados e ingênuos conceitos.

11. Bem-aventurados os pacientes que são capazes de sorrir mesmo quando lhes cortam o legítimo uso da palavra e demonstram falta de civismo e respeito pelas diferenças; eles sentirão a paz no coração de poderem testemunhar a misericórdia evangélica.

12. Bem-aventurados os que investem com esperança no futuro, aplicando-se a sério com ciência e consciência no presente; esses darão testemunho de sabedoria e de constantemente aprenderem a bem saber ser, a saber escutar e a saber fazer com ciência esclarecida, ponderada e sabendo adaptar-se, com inteligência, desperta e avaliativa a cada situação da vida face ao bem maior ou mal menor a enfrentar que exigem discernimento para decidir o bem.

De facto o essencial consiste em buscar a unidade no essencial e evidente, respeitar o direito de opiniões fundamentadas, desenvolvendo a fraternidade efectiva, conscientes de que há uma só humanidade em busca da felicidade, embora com critérios e vivências diferentes e complementares.

RE

revista de
ESPIRITUALIDADE

Ano XVI – Nº 62 – Abril / Junho 2008

PORTUGAL, Alpoim Alves

Amor que transforma

VECHINA, Jeremias Carlos

São João da Cruz

Santo sem biografia

SILVA, Carlos Henrique do Carmo

*Do «amor absoluto» ou da relatividade
do Amor com diferenciação do Infinito?*

Uma reflexão crítica

DOMINGUES, Bernardo

A vida é uma tarefa feliz

*Bem-aventuranças menores a viver
esclarecido e serenamente*