

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Ano XVI – Nº 63 – Julho / Setembro 2008 – Preço – 5,00 € (IVA incluído)



63

DEUS E O HOMEM

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

Deus muito perto do homem 163

MANUEL FERNANDES DOS REIS

*«O projecto de Deus e o processo do Homem»
No Cântico Espiritual de São João da Cruz* 165

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

*Da ilusão crédula à mística imaginária
– A propósito do caso de uma visionária* 207

BERNARDO DOMINGUES

*O aconselhamento:
ciência, arte e ética* 233

NÚMERO 63

Julho – Setembro 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

| | |
|-------------------------------|---------|
| 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

DEUS MUITO PERTO DO HOMEM

ALPOIM ALVES PORTUGAL

«Que todos sejam um, como tu, Pai, o és em mim, e eu em ti, para que também eles sejam um em nós... para que sejam consumados na unidade, e para que o mundo conheça que tu me enviaste, e que os amaste, como me amaste também a mim» (*Jo* 17, 20-23).

«Ó Senhor meu, quem te buscará com amor puro e simples sem que te deixe de encontrar muito a seu gosto e vontade, pois que tu te mostras primeiro e saís ao encontro dos que te desejam?» (S. João da Cruz, *D* 2).

Deus, o nome d'Aquele que não se pode nomear! Nome, palavra, que toda a gente conhece, e pronuncia nas mais diversas circunstâncias, mas que nem sempre é um ponto verdadeiramente luminoso para todos. Tantas interrogações continuamos a fazer, homens e mulheres de todos os tempos, lugares e culturas, tantas perguntas sobre Deus, perguntas a Deus, à procura de respostas que dêem sentido, uma saída para as nossas dúvidas, necessidades, sonhos, problemas: «Se tudo podes...; se tudo sabes...; se és Amor...; se és Santo...; se és Deus...; se curas e salvas...; se...!» São tantas as questões que o «homem Job» de hoje e de sempre continua a colocar diante das suas misérias e penas!

Para muitos, «Deus» é uma luz clara, uma fonte fresca e abundante, um sol caloroso e vivificador, uma esperança infinita e eterna, uma primavera gloriosa! É, por isso, uma palavra que pronunciam com amor, com venerável respeito, que guardam ternamente no coração.

Deus é convite e resposta, ama e salva, cria e conserva a existência, guarda e protege, vela e abre caminhos, sustém e ressuscita. Ele tem verdadeira sede de nos associar a tudo o que Ele é, de nos transformar em Si.

E esta é a grandeza do homem, feito, criado, à Sua imagem, chamado a ser Santo e Perfeito como o seu Criador. De dia e noite Deus quer comunicar, infundir em nós a sua vida divina, a fim de nos «deificar». Para este fim de glória, autêntico abismo de glória, é que todos nós fomos criados: a transformação da alma nas três Pessoas divinas, como nos recorda a beata Isabel da Trindade.

Deus é em nós e nós somos n'Ele, e não temos outra coisa senão amá-l'O, deixar-nos amar, aceitar ser amados, e sempre, e através de todas as coisas: acordar e levantar-se no Amor, mover-se no Amor, trabalhar, comer, descansar, relacionar-se no Amor, dormir no Amor..., para que n'Ele e por Ele nos deixemos purificar, livrar de toda a nossa miséria que continua insistentemente a atacar-nos. Só Deus, e em Si próprio e por Si, pelo seu amor, nos pode elevar até Ele e restituir, já aqui e agora, a dignidade original a que nos elevou no Seu acto criador.

O *canto de amor* cantado por S. João da Cruz, o seu *Cântico Espiritual*, mostra bem toda a obra realizada por Deus em cada uma das suas criaturas, e de um modo especial nesta criatura da sua complacência, que é a humanidade, cada homem e cada mulher, seus filhos queridos. E como a tarefa de cada um de nós não é outra senão o reconhecer e aceitar o seu Criador, o seu Pai e Senhor; só isso, reconhecer e aceitar na sua vida, na sua caminhada diária, em cada momento da sua existência, essa presença e acção de um Alguém que nos ama verdadeiramente, que nos quer, que «necessita» de nós, cuja glória está em nós.

Deus está pronto a dar-se a quem se abre a Ele com atenção, sem falsas promessas, com confiança...; a quem se atreve a chamar «Pai» a este Deus a Quem não podemos, nem sabemos, chamar por outro nome.

Que este número da *Revista de Espiritualidade* que agora chega às vossas mãos, ajude a descobrir que a nossa adoração do mistério deste Deus que é Uno e Trino possa ser totalmente penetrada da alegria, da confiança e da gratidão da nossa alma de crianças.

“O PROJECTO DE DEUS E O PROCESSO DO HOMEM”

NO CÂNTICO ESPIRITUAL DE SÃO JOÃO DA CRUZ*

MANUEL FERNANDES DOS REIS

«*Deus quer, o homem sonha, a obra nasce*»¹

Introdução

O homem é um sedento de Deus – «como suspira o veado pelas correntes das águas, / assim minha alma suspira por Vós, Senhor. / Minha alma tem *sede de Deus*, do Deus vivo: / Quando irei contemplar a face de Deus?» (Sl 41, 1-3) – e, pelos vistos, Deus é também um sedento do homem: «Tenho sede!» (Jo 19, 28), e ainda: «Dá-me de beber» (Jo 4, 7). Mas é Deus quem dá a beber a água do seu Espírito de amor ao homem: «O Senhor é meu pastor: nada me falta. / Leva-me a descansar em verdes prados; / conduz-me às águas refrescantes / e reconforta a minha alma» (Sl 22, 1-2). Jesus proclamou: «Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados» (Mt 5, 6).

* Conferência proferida pelo P. Manuel Fernandes dos Reis na *XXIV Semana de Espiritualidade*, organizada pelos Padres Carmelitas Descalços, em Avessadas, Marco de Canaveses, sob o tema «*Presenças e Ausências de Deus*», em Agosto de 2007.

¹ F. Pessoa, *Mensagem*, poema *O Infante*, em *Antologia poética*, Público, 1996, p. 16. «O maior perigo que ameaça o homem espiritual que tende desesperadamente para Deus, é a tentação de se apoderar do transcendente pela sua própria força: “ser como Deus” é o velho sonho do homem, um sonho aparentemente inextirpável» (Otger Steggink, *O itinerário espiritual segundo São João da Cruz. A trajectória do processo espiritual do homem para Deus*, Carmelo Lusitano, n. 8/9 - 1990/91, p. 171).

Neste nosso estudo – «o projecto de Deus e o processo do homem no *Cântico* Espiritual de São João da Cruz» – queremos apresentar todo o movimento de Deus para o homem, que se pressente no poema e no comentário, bem como todo o movimento do homem para Deus, que está, explicitamente, presente ao longo de toda a obra.

«O obra sanjoanina está cheia de vida e movimento. Reflecte-se na sua própria estrutura e linguagem. Evita a forma de um tratado, que o obrigaria a seguir a ordem lógica de noções, divisões, temas principais e subordinados. Optou pela sequência do estilo histórico e lírico: o drama de uma alma, alcançada por Deus com a força do amor, que narra a sua existência convertida numa alternância afanosa de presenças e ausências, de luz e obscuridade, de buscas e encontros, em caminho interminável para a igualdade de amor».²

O programa espiritual desenvolvido por São João da Cruz no *Cântico espiritual* descreve o *processo* de um enamoramento recíproco entre Deus e o homem, que culmina na «igualdade de amor» entre Deus e a alma.³

«Em todas as obras dela, o único desejo e fim da alma e de Deus é a consumação e perfeição deste estado» (CB 22, 6).

A iniciativa e a culminação, a doação inicial e a plenitude final é de Deus. A correspondência e a resposta, o acolhimento e a reentrega final do que recebeu como dom é do homem, mediante o «amor afectivo e efectivo» (CB 36, 4; 29, 1-4). O protagonismo de crescimento e desenvolvimento é do homem. Só nele há progresso e só ele precisa de andar o caminho.

«Desejar a Deus é um sentimento inscrito no coração do homem, porque o homem foi criado por Deus e para Deus. Deus não cessa de atrair o homem para Si e só em Deus é que o homem encontra a verdade e a felicidade que não se cansa de procurar».⁴

O projecto espiritual

A vida espiritual *começa com a graça de Deus* que purifica o homem do pecado e o converte a servi-lo. Deus olha-nos, ama-nos, dá-nos

² F. Ruiz, *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*, EDE, Madrid, 1986, p. 98.

³ Jacques Maritain, “Sur «l’égalité d’amour» entre Dieu et l’âme d’après saint Jean de la Croix”, em *Études carmélitaines*, 17, I (1932), pp. 1-18.

⁴ *Catecismo da Igreja Católica*, n. 27.

graça... encontrando em nós fidelidade, Deus dá graça por graça, aumenta-a (CB 32, 2-5). Como se comporta Deus depois de ter dado a graça ao homem? – «Comunica-se Deus... como se Ele fosse seu escravo e ela (a alma) fosse seu Deus» (CB 27, 1). *O homem começa a vida espiritual quando decididamente se converte a seguir a Cristo* (cf. «Anotação» a CB 1), então, «começa a invocar o seu Amado». A «conversão» do homem tem uma base *divina* – a graça de Deus dada ao homem – e uma base *humana*: a *compunção* do coração por não corresponder à graça de Deus, ou pelo pecado, como desamor ou falta de amor a Deus.

O autor apresenta, na sua obra, o *projecto* da sua e da nossa vida espiritual: a graça de Deus, o pecado do homem e a conversão como sentido de vida, o seguimento de Cristo ou busca do Amado (Anotação). A seguir, traça um plano de vida: os primeiros passos e os obstáculos a superar; a busca de Deus, pelos intermediários, pela oração de súplica (CB 2, 4. 8), pelas acções pessoais de mortificação e de meditação (CB 3). Posteriormente, conta o momento de tensão (CB 6-9): o amor impaciente, as ânsias e as penas de amor; a passagem da meditação à contemplação; o trânsito à nova situação espiritual pelo exercício das *virtudes teologais* e pela *contemplação* ou *noite escura* (CB 13, 1), pois a alma ainda não está capacitada para a presença de Deus: «Aparta-os, Amado» (CB 13, 1). Mais à frente, fala do *ditoso dia do desposório*: *o encontro com o Amado* (CB 13ss. 5) Por último, canta e comenta *o alto estado do desposório espiritual com o Verbo*, o tradicionalmente chamado matrimónio espiritual (CB 22ss).⁵

João realça a gratuidade absoluta do amor de Deus: «E onde não há amor, ponha amor, e tirará amor».⁶ Só o amor gratuito é capaz de suscitar a resposta de amor. Deus «tirou amor» de nós – onde não o havia – «pondo» em nós o seu amor. Por isso, exige de nós uma atitude que reflecta a de Deus: «Ame muito aos que a contradizem e não a amam, porque nisso se gera amor no peito onde não o há, *como faz Deus connosco*, que nos ama para que o amemos mediante o amor que nos tem».⁷ É Ele quem «nos ama», quem «gera amor» no nosso coração, «onde não o há», de modo que, se amamos a Deus é sempre

⁵ Sobre o tema geral do projecto espiritual na vida e obra do Santo (Cf. San Juan de la Cruz. *Proyecto espiritual*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1989).

⁶ *Ct 26 à Madre Maria da Encarnação, carmelita descalça, em Segóvia.*

⁷ *Ct 33 a uma religiosa, carmelita descalça, em Segóvia.*

«mediante o amor que nos tem». Daí que o primeiro passo do homem no caminho para Deus deve ser tomar consciência («cair na conta») da total iniciativa divina e abrir-se à experiência de ser amado com um amor eterno, gratuito, abundante, capaz de gerar a sua capacidade de resposta, a sua busca de Deus (CB 1, 1).

Deus, no seu amor gratuito, toma a iniciativa e busca o homem, fazendo do homem um buscador de Deus. O Deus de frei João da Cruz é o Deus Vivo, o Deus Amor, o Deus da História da Salvação, que toma toda a iniciativa, sai ao encontro do homem, busca-O com amor antes e mais ainda do que ele pode imaginar: «Se a alma busca a Deus, muito mais a busca seu Amado a ela» (CH 3, 28). Por isso, podia rezar: «Ó Senhor meu, quem te buscará com amor puro e simples sem que te deixe de encontrar muito a seu gosto e vontade, pois que tu te mostras primeiro e saís ao encontro dos que te desejam?» (D 2). Deus «mostrase» primeiro, revela o seu mistério e o seu amor, «saindo ao encontro» do homem. Deus, em Cristo, busca o homem (a humanidade) «por muitos rodeios», e alegra-se ao encontrá-lo e carregá-lo «aos seus ombros» (CB 22, 1). Na verdade, o homem é buscado e encontrado por Deus, e, por isso, busca e encontra a Deus. A busca de Deus «atrai e faz correr para ele», suscita o movimento da busca de Deus (CB 25, 4).

O homem, criado e redimido por Deus, é o ponto de partida do comentário ao *Cântico Espiritual*, no qual descreve o itinerário espiritual da alma para a união com Deus, nas suas várias etapas: princípio de vida na Santíssima Trindade (criação, história, redenção, baptismo); vida e mortificação do sentido (primeiros passos no fervor espiritual, esforços de conversão, com fraquezas e renúncias); educação teologal na fé, esperança e amor; noite escura passiva (obra de Deus e de fortaleza na obscuridade); transformação de amor (a união perfeita, a santidade); amor qualificado (vida trinitária e glorificação).⁸ «O homem sanjoanino é um ser que está por realizar, essencialmente em tensão para a meta do seu destino teologal de comunhão com Deus».⁹ Parte da consciência do amor de Deus manifestado na criação e redenção do homem: «conhecendo... a grande dívida que deve a Deus por tê-lo *criado* somente para si... e em tê-lo

⁸ F. Ruiz, *Místico y maestro...*, p. 104.

⁹ Ciro García, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1990, p. 139.

redimido somente por si mesmo» (CB 1, 1). A experiência inicial do amor pessoal de Deus, manifestado na criação e na redenção do homem, leva à compunção do coração, à conversão a Deus, à «determinada determinação» de *sair* na busca de Deus: «Aonde te escondeste, Amado?».

«O contributo antropológico mais específico do Santo consiste na descrição do *projecto* de realização do ser humano, que se identifica com o *projecto* espiritual, descrito em todas as suas obras. O que realmente lhe interessa é traçar o *caminho* que leva à plenitude humana e espiritual do homem, isto é, a união com Deus».¹⁰

O caminho para a perfeição do desposório e do matrimónio espiritual faz-se «passo a passo», pouco a pouco. Começa pela busca da alma. A alma sai à procura do Amado que se mantém escondido. «O místico adverte-nos que o mistério revelado continua escondido, e a visão e a presença envolvidas na obscuridade da fé. Contudo, algum véu se correu. Deus deixa entrever o seu rosto e sentir a sua presença no centro da vida. Inunda de amor e luz a mente e o coração, pessoas e acontecimentos».¹¹ Busca-o «dentro de si» (CB 1, 6-10). O itinerário interior, o «esconder-se», é um processo de interiorização, não uma «mística da interiorização».

«A busca de Deus é um processo de interiorização, um “entrar dentro de si mesmo”, mas não para finalizar esse movimento no próprio eu, em qualquer forma de desdobramento e auto-complacência, mas para auto-transcender-se teologalmente no itinerário interior para Deus, única meta do movimento existencial do homem. Por isso, o “entrar em si” leva consigo, em perfeita simultaneidade, o “sair de si” mesmo».¹² «A “interiorização”, cuja

¹⁰ Ciro García, *Adónde te escondiste? La búsqueda de Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos, 1999, p. 184. «O discurso de São João da Cruz sobre o homem... está profundamente implicado no seu discurso sobre Deus. Não há verdadeiro discurso sobre Deus que não fale ao mesmo tempo do homem. (...) Se a referência a Deus é o fundamento da verdadeira compreensão do homem e se a causa de Deus é, em definitivo, a causa do homem, há que concluir que o místico, que é testemunha qualificado de Deus, como o é São João da Cruz, sê-lo-á também do homem. De João da Cruz diziam os seus contemporâneos que “falava sempre de Deus”. Por isso mesmo podemos também dizer nós que “falava sempre do homem”. Daí que a sua palavra tenha que ser ouvida nos nossos foros teológicos» (Ciro García, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, pp. 9-10).

¹¹ F. Ruiz, *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*, EDE, Madrid, 1986, p. 121.

¹² Alfonso Baldeón, *Búsqueda de Dios*, em *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, 2000, 233.

porta de entrada é o “recolhimento” ascético, vai adquirindo uma maior profundidade nos estados de contemplação mística, até chegar a certa situação terminal, que, segundo a linguagem dos místicos, é o “centro” ou fundo da alma. Os místicos dão a entender que neste “fundo” mora de alguma maneira Deus e é onde se verifica a mais íntima comunicação com Deus. O movimento de transcendência vai levando o homem que ora através de zonas do seu ser cada vez mais profundas. E ao fazê-lo assim vai instalando-o em atitudes cada vez mais profundas e revelando-lhe essas zonas que em atitudes mais superficiais lhe estavam escondidas. (...) A ideia de S. João da Cruz é, pois, a seguinte: No “fundo da substância” da alma, a zona mais profunda do espírito, Deus está presente, com uma presença que se pode chamar de natural ou essencial, pois, é a presença essencial do Ser que está dando o ser ao ser da pessoa humana. Porém, o “chegar aqui”, isto é, o chegar a perceber experimentalmente esse “fundo ou substância ou seio da alma” no qual “mora Deus escondido”, não é possível senão por efeito de uma graça sobrenatural de ordem mística; uma interiorização que é um “entrar em si”, mas não para ficar em si, mas para ir a Deus». ¹³

Amado pelo Infinito

Toda a sua obra fala do amor de um poeta enamorado (CB 29). Os seus novecentos e noventa e nove versos revelam apenas a «teologia mística», isto é, cantam a «união da alma com Deus por amor».

«Em João da Cruz a união de amor não é só meta, mas também princípio, e além disso impulso e guia do caminhar. Há que começar sempre pela união, continuar e terminar, se queremos respeitar o seu ritmo de vida e entender a sua linha de pensamento... União de amor quer dizer: paixão de Deus pelo homem e paixão do homem por Deus. A partir deste núcleo da união, e em torno dele, produz-se uma integração da experiência e do pensamento... Real e vitalmente tudo se organiza em torno a uma pessoa: Deus; e conceptualmente em torno a uma ideia chave: a união de amor». ¹⁴

¹³ F. Urbina, *La Persona humana en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1956, pp. 201. 219.

¹⁴ F. Ruiz, *Místico y maestro...*, pp.69-70.

João, o místico apaixonado por Deus, que o amou primeiro, é o poeta por excelência do Amor.

«João da Cruz tinha feito a experiência vivencial do que é o miolo da revelação cristã, que para muitos apenas se passa de ser uma verdade teoricamente aceite que não chega a afectar os níveis mais profundos da existência: tinha experimentado simplesmente, na fé da revelação, que era amado pelo Infinito com um amor infinito. Tudo está aí: João da Cruz é o homem que, ao sentir-se amado por Deus com amor infinito – e Cristo Crucificado é a máxima prova e o selo deste amor – não pode senão sentir-se atraído a amá-lo por seu lado também com um amor à sua maneira infinito, sem limites, sem regateios, sem divisão interior. Todo o amor é convite, uma exigência imperiosa para o amor. João da Cruz é o homem que já só vive para amar aquele que o amou primeiro com um amor infinito e que morre de ânsias de possuir o objecto do seu amor... João da Cruz é essencialmente um enamorado de Deus».¹⁵

O desenvolvimento da vida espiritual identifica-se com o crescimento no amor. No *Cântico Espiritual* aparecem alguns princípios que regem o dinamismo do amor. «O amor tem razão de fim», por isso «encontra iguais ou os faz» (CB 28, 1; 32, 6); «Deus é a plenitude do amor» (CB 11, 1.4; 28, 1) e é Deus quem dá a capacidade de amar (CB 32, 6). Quem ama a Deus «não há-de pretender nem espera galardão dos seus serviços, mas a perfeição de amar a Deus» (CB 9, 7); conhece-se «o que deveras ama a Deus, se com alguma coisa menos do que ele se contenta» (CB 1, 14).

O «exercício de amor», enquanto caminho para ir a Deus, parte do *olhar gracioso de Deus* (CB 31, 5). Por causa do primeiro pecado no paraíso, a natureza humana ficou estragada nos primeiros pais, mas foi reparada por Cristo na Cruz (CB 23, 5). O Filho de Deus redimiu a natureza humana e «desposou-a consigo e, por conseguinte, a cada alma, dando-lhe a graça e prendas para isso na Cruz» (CB 23, 3). Este desposório «fez-se de uma vez, dando Deus à alma a primeira graça, o qual se faz no baptismo com cada alma». Mas, o desposório que leva à perfeição «não se faz senão mui pouco a pouco por seus termos, que embora seja tudo o mesmo, a diferença é que um se faz ao passo da alma, e assim vai pouco a pouco, e o outro, ao passo de Deus, e assim

¹⁵ J. Vives, *Examen de amor. Lectura de San Juan de la Cruz*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1978, pp. 38-39.

faz-se de uma vez» (CB 23, 6). O primeiro olhar de Deus apaga da alma a «cor morena do pecado» e a fealdade das culpas (CB 32, 5-8). Morando Deus agrado na alma (CB 11, 3), e «vendo-a graciosa a seus olhos, move-se muito a conceder-lhe mais graça» (CB 33, 7). Reparada a «baixeza de condição natural» pela graça do baptismo, a alma pode começar o seu caminho para a união de amor com Deus.

Bento XVI, falou-nos recentemente na sua Carta Encíclica *Deus charitas est* sobre o projecto de Deus, no seu amor (eros) e na sua compaixão (agape), de se fazer homem e do sonho do homem de se unir com Deus. A citação é longa, mas vale a pena transcrevê-la.

«O *eros* de Deus pelo homem – como dissemos – é ao mesmo tempo totalmente *agape*. E não só porque é dado de maneira totalmente gratuita, sem mérito algum precedente, mas também porque é amor que perdoa. (...) O amor apaixonado de Deus pelo seu povo – pelo homem – é ao mesmo tempo um amor que perdoa. (...) Deus é absolutamente a fonte originária de todo o ser; mas este princípio criador de todas as coisas – o *Logos*, a razão primordial – é, ao mesmo tempo, um amante com toda a paixão de um verdadeiro amor. Deste modo, o *eros* é enobrecido ao máximo, mas simultaneamente tão purificado que se funde com a *agape*. Daqui podemos compreender por que a recepção do *Cântico dos Cânticos* no cânone da Sagrada Escritura tenha sido bem cedo explicada no sentido de que aqueles cânticos de amor, no fundo, descreviam a relação de Deus com o homem e do homem com Deus. E, assim, o referido livro tornou-se, tanto na literatura cristã como na judaica, uma fonte de conhecimento e de experiência mística em que se exprime a essência da fé bíblica: na verdade, existe uma unificação do homem com Deus – o *sonho originário do homem* –, mas esta unificação não é confundir-se, um afundar no oceano anónimo do Divino; é unidade que cria amor, na qual ambos – Deus e o homem – permanecem eles mesmos mas tornando-se plenamente uma coisa só: «Aquele, porém, que se une ao Senhor constitui, com Ele, um só espírito» – diz São Paulo (*1 Co* 6, 17)».¹⁶

Na verdade, o sonho originário do homem de «ser como Deus», de se unir em comunhão de amor com Deus, realizou-se em Cristo e é realizável com Cristo no Espírito e na Igreja.

¹⁶ Bento XVI, Carta Encíclica *Deus Caritas est*, nn. 10-11.

«O grande Platão... no *Fedon* afirma que o maior desafio do homem é penetrar na natureza de Deus. (...) Procurar Deus não é uma busca alienante se abirmos a razão à história e à dimensão evangélica da fé. Devemos seguir as pegadas, como explica Santo Ambrósio no *Tratado sobre os Mistérios*. No caminho existe um sinal, o mais incomensurável de todos: a Ressurreição de Cristo».¹⁷

O projecto de Deus e o caminho dos homens

Em realidade, a história da salvação confirma como o projecto de Deus se cruzou com o caminho dos homens. No *Cântico Espiritual* há um só caminho espiritual, em duas formas expressivas: o poema e o comentário. O caminho de Deus é único, os caminhos dos homens são diferentes. «A cada um leva Deus por caminhos diferentes, que apenas se encontrará um espírito que na metade do modo que leva convenha com o modo do outro» (CH 3, 59). Esta história de salvação é uma história de amor e amizade entre Deus e a humanidade.

«A Revelação de Deus ao homem foi simultaneamente revelação de uma relação entre o homem e Deus... Ao mesmo tempo que Deus Se revela... revela-nos a nós mesmos como seres pessoais, capazes de Lhe responder, mediante a graça, no Amor».¹⁸

Assim o reconhece o II Concílio do Vaticano ao falar da revelação divina, em Cristo, ao homem, em termos de amor e familiaridade.

«Aprove a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-Se a Si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade (Ef 1, 9)... Em virtude desta Revelação, Deus Invisível (Cl 1, 15; 1 Tm 1, 17), na riqueza do seu amor, fala aos homens como amigos (Ex 33, 11; Jo 15, 14-15), e convive com eles (Br 3, 38), para os convidar e admitir à comunhão com Ele... A verdade profunda tanto a respeito de Deus como a respeito da salvação dos homens, manifesta-se-nos, por esta revelação, em Cristo, que é, simultaneamente, o Mediador e a plenitude de toda a Revelação».¹⁹

¹⁷ Tarcísio Bertone, *A última vidente de Fátima*, 2ª ed., A Esfera dos Livros, 2007, p. 162.

¹⁸ Henri de Lubac, «Introduction». *La mystique et les mystiques*, A. Ravier, édit. Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 19.

¹⁹ Concílio Vaticano II, *Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a Revelação Divina*, n. 2.

João Paulo II, no seu magistério pontifício, reconheceu, na sequência do II Concílio do Vaticano, que «o mistério do homem só se esclarece verdadeiramente no mistério do Verbo Encarnado».

«Cristo, Redentor do mundo, é Aquele que penetrou, de maneira singular e que não se pode repetir, no mistério do homem e entrou no seu “coração”». Justamente o mesmo Concílio Vaticano II ensina: «Na realidade, só no mistério do Verbo Encarnado se esclarece verdadeiramente o mistério do homem. Adão, de facto, o primeiro homem, era figura do futuro (Rm 5, 14), isto é, de Cristo Senhor. Cristo, que é o novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu Amor, *revela também plenamente o homem ao mesmo homem* e descobre-lhe a sua vocação sublime».²⁰

O mesmo Papa, na sua visita a Espanha, em 1982, na celebração do IV Centenário da morte de Santa Teresa de Jesus, falou desta revelação de Deus em Cristo e apresentou o doutor místico como o «grande mestre» da «verdade viva sobre Deus e o homem».

«A doutrina da fé, concentrada em Cristo (2 S 22, 5), encontrado na Igreja (2 S 22, 7), é de absoluta coerência e modernidade: “*Ao homem de hoje, angustiado pelo sentido da existência, indiferente, às vezes, à pregação da Igreja, talvez céptico ante as mediações da revelação de Deus, João da Cruz convida a uma busca honesta, que o conduza até à própria fonte da revelação que é Cristo, a palavra e o dom do Pai. Persuade-o a prescindir de tudo aquilo que poderia ser um obstáculo para a fé e coloca-o diante de Cristo. Diante d’Ele, que revela e oferece a verdade e a vida divinas na Igreja, que na sua visibilidade e humanidade é sempre esposa de Cristo, seu corpo místico, garantia absoluta da verdade da fé*” (...) Se a Igreja o venera como doutor místico a partir do ano de 1926 é porque reconhece nele *o grande mestre da verdade viva sobre Deus e o homem*».²¹

A união de amor com Deus

Poderíamos dizer que o tema sanjoanino da união de amor do homem com Deus é, na actualidade, o ponto essencial da agenda do diálogo inter-religioso.

²⁰ J. Paulo II, Carta Encíclica *Redemptor hominis*, n. 8.

²¹ J. Paulo II, *Discurso no Acto em honra de S. João da Cruz* (4 / 11 / 1982), Segóvia, em *MC* 1-3 (1982), Burgos, p. 424. 426.

«O tema fundamental do diálogo com S. João da Cruz é sempre o mesmo, a saber, Deus e o homem, a união entre eles, os meios de a realizar; é este, sem dúvida, o nosso maior problema e o ponto em que mais nos pode ajudar S. João da Cruz».²²

O objectivo *central* da *revelação* escriturística é a *união* do homem com Deus em Cristo. «A sua fonte preferida para a contemplação dos mistérios da Santíssima Trindade e do Filho de Deus encarnado era a Escritura, como tantas vezes o atesta, em particular o capítulo 17 do Evangelho de São João, de cujas palavras se faz eco: “E a vida eterna consiste nisto: Que Te conheçam a Ti, por único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo a Quem enviaste” (Jo 17, 3)».²³ Cristo quer *unir* consigo a quem quer fazer *participar* da *obra* da Trindade. É a dimensão *crístocêntrica* e *trinitária* da união com Deus, a incorporação definitiva da Igreja no «juntos em uno ao Pai a levaria» e «dentro de Deus absorpta, vida de Deus viveria» (*Romance* 4, 157. 165-166).

São João da Cruz, tão devoto do capítulo 17 do Evangelho de S. João, recitava-o em voz baixa durante as viagens, porque encontrou nele a *inhabitação* trinitária e a *unidade* na Trindade, que são a chave do seu sistema da união da alma com Deus em Cristo. O traço dominante da sua mística é a *unidade* – o ódio à dispersão – que culmina na união com Deus.

Jesus, na Cruz, realizou a obra da união dos homens com Deus (2 S 7, 11). O homem é elevado a participar na unidade de Cristo com o Pai no Espírito Santo. O Santo fala da nossa participação trinitária de filhos de Deus (CB 39, 5).

A essência da união mística com Deus é a união de amor. Os «mesmos bens», a saber, os da Santíssima Trindade».²⁴ O «mesmo *Espírito*», o «mesmo *amor*» em *inhabitação* recíproca (Jo 17, 21. 23. 26), a «mesma *bem-aventurança*» (a «mesma *glória*» (17, 23), a «mesma *unidade*»: «Todos vós sois *um* em Cristo» (Cl 2, 10). A *inhabitação* – de amigos (Ap 3, 20), de esposos – do Pai e do Filho (Jo 14, 10) é estendida aos seus amigos (Jo 15, 9; 14, 20).

²² F. Ruiz, «Juan de la Cruz: Realidad y mito», em *RE* 33, Madrid, 1976, p. 349.

²³ J. Paulo, II, *Carta Apostólica “Mestre na Fé”*, n. 9.

²⁴ *BMC* 14, 171.

«A união de amor foi a força interior da vida do santo, e no seu pensamento, sistematização da sua experiência de vida, a ideia orientadora e básica da edificação do seu sistema».²⁵

Vida, pensamento e sistema – a união com Deus – fazem dele o «doutor místico» da Igreja em matéria da via purgativa, iluminativa, e unitiva, que transformam o homem em Deus.

«Pensamos que São João da Cruz, com o seu tratado, ou os seus escritos, sobre a transformação da alma em Deus, fez um imenso benefício às almas que vão por estes caminhos, aos teólogos e cientistas que os estudam, e, inclusive, à Igreja de Deus, trazendo a sua extraordinária luz, ou inteligência a esta parte – o depósito da revelação – união da alma com Deus –, que é o fim dos planos de Deus na santificação das almas, e o cuidado e preocupação primordial da Igreja... é o maior teólogo que tem a Igreja católica nas questões da transformação da alma em Deus».²⁶

«Ele reconheceu na natureza humana as suas aspirações mais autênticas – a sua pretensão de igualdade de amor com Deus (CB 38, 3) – e a possibilidade de suas realizações. Lê-lo é o mesmo que encontrar-se verdadeiramente com as grandes análises (interrogações) e sínteses (respostas) do homem, e encontrar nele o homem e o humano é dar-lhe actualidade constante».²⁷

«Creio que o primeiro aspecto da actualidade e validade da mensagem de São João da Cruz, é este: *é uma história mais do que uma doutrina... é o drama interior do homem*, com as suas interrogações, angústias, incertezas e sede de infinito, protagonista da busca do absoluto: “saí” (N 1), na busca da verdade, do amor, da vida».

«Se São João da Cruz alcança a muitos, não é porque fale a cada um dos seus “temas particulares”, mas porque chegou à raiz do mistério divino e da experiência humana, onde todos e cada um se sentem interpelados. Por isso, cada pessoa ou grupo realiza espontaneamente e sem esforço a adaptação que lhe sugerem a sua cultura e a sua experiência».

²⁵ F. Urbina, *La persona humana en San Juan de la Cruz*, p. 272.

²⁶ E. Pacho, *La transformación total del alma en Dios según San Juan de la Cruz*, Madrid, 1963, p. 325.

²⁷ F. Ruiz, *a. c.*, p. 353.

Fala a todos da verdade de Deus e da vocação transcendente do homem. O segredo que faz com que seja cada vez mais lido por um maior número de pessoas encontra-se, talvez, na sua «doutrina substancial e sólida» sobre Deus, o homem e o sentido da existência.

São João da Cruz foi um místico que *buscou* acima de tudo a união com o Deus revelado (Jo 17, 21) através de uma profunda vivência teológica de fé, esperança e caridade. Deus, por sua vez, buscou e encontrou o homem: «Se o homem busca a Deus muito mais o busca a ele o seu Amado» (CH 3, 28). João da Cruz, «homem de um só ideal», buscou e encontrou a Deus, o Amado, na noite da sua vida evangélica, autêntica noite escura ou aventura do amor na obscuridade da circunstância do seu estudo, em Medina, da sua prisão, em Toledo, da sua oração, em Segóvia, da sua perseguição, na Peñuela, e da sua morte, em Úbeda. Numa palavra, foi-lhe noite o seu amado (CB 14,8).

«Oh, Senhor Deus meu!; quem te *buscará* com amor puro e simples que te deixe de *achar* mui a seu gosto e vontade, pois tu te mostras primeiro e saís ao encontro dos que te desejam? (D 2).

O homem, procurado e encontrado por Deus, na sua encarnação redentora, procura e encontra, por sua vez, a Deus: «Como se levantará a ti o homem gerado e criado em baixezas, se não o levantas tu, Senhor, com a mão que o fizeste?» (D 28).

«Deus e o homem vão fazendo juntos o caminho da vida e da história da salvação. Colaboram intimamente, e ao mesmo tempo respeitam-se na sua dignidade e liberdade. A união de amor é um dom divino gratuito e gradual. Dirige-se ao homem, que a faz sua num processo longo de abertura e generosidade».²⁸

A união de amor com Deus é o princípio que unifica o sistema sanjoanino. Deus e o homem «buscam-se» reciprocamente (CH 3, 28), e «desejam», a união (CB 21, 1). Deus pretende igualar consigo o homem (CB 28, 1). O homem «nunca descansa» (CB 22, 6), nem «pode estar satisfeito» até chegar a ser Deus por participação» (CB 38, 3). A união é «uma vida por união de amor» (CB 12, 8), são «duas naturezas num espírito e amor» (CB 22, 3), é ser um com Deus «por unidade e transformação de amor» (CB 39, 5). O amor produz «tal semelhança» que «se pode dizer que cada um é o outro e que ambos são um só» (CB 12, 7).

²⁸ F. Ruiz, *Místico y Maestro*, p. 97.

«Não somos tanto nós que estamos à procura de Deus. Quem crê em Deus está convencido no mais profundo de si próprio que Deus, o Criador do universo, está à nossa procura».²⁹

Palavra sobre Deus

Veio a ser um óptimo escritor místico, porque foi um bom orante ou ouvinte de Deus (D 26-3; CH 4,9) e um ameno dialogante ou conversador com os homens.³⁰ A sua palavra, dita primeiro e depois escrita, é de discrição, luz e amor, para o caminhar dos seus ouvintes e leitores. É uma palavra «teológica» – Deus ama a discrição, a luz e o amor (D pról.) – escrita para acompanhar quem, no seguimento de Jesus, quer caminhar e aproveitar no serviço e amor de Deus. É uma mensagem que transmite compreensão, que guia e impulsiona a fazer-se semelhante a Cristo, na sua vida e pureza do seu espírito. É um discurso «orante» que intercede para o leitor o dom de caminhar, aproveitar, seguir e servir a Deus. É uma fala «banhada em doçura e amor» dita ao coração para o libertar de tropeçar e errar diante do escândalo e do evangelho da cruz, a «viva morte» do amor (2 S 7).

A sua intenção mistagógica explica tanto o poder que a sua palavra tem de cativar imediatamente o ouvinte como a crescente afeição pela leitura das suas obras. É que a sua palavra de místico (aquele que recebeu a graça mística), de teólogo (aquele que a entende e discerne) e de mistagogo (aquele que a comunica) cria sintonia espiritual no leitor, melhor dito, põe-no em contacto directo com o Deus vivo e verdadeiro, protagonista na psicologia do homem. Aqui reside toda a força da sua palavra dita e do seu texto escrito.

A sua profecia da união com Deus como único sentido da vida humana, apesar da sua transcendência ao sentido (CH 3,73; 3 S 24,2), revela o mistério de Deus transcendente, isto é, incompreensível, incognoscível, infinito, incomparável, inefável, inacessível..., de um

²⁹ E. Schillebeeckx, A identidade cristã: Desafio e Desafiada. A propósito da extrema proximidade do Deus não-experimentável, em *Igreja e missão*, 204-206, Janeiro-Dezembro de 2007, p. 413.

³⁰ J. Vicente, «Juan de la Cruz: Su persona y su capacidad de relación», em Institución Gran Duque de Alba, Ávila (1987), pp. 31-47.

modo atraente e profundo (CH 3,6), generosíssimo (Ct 15), o «imenso Pai» com tanta ternura e verdade de amor (CB 27,1) que até faz do castigo um regalo (CH 2,18).

O Santo transmite-nos uma imagem humaníssima de Deus a quem «não podemos dar nada nem cumprir o seu desejo, que é só de engrandecer a alma» (CB 28,1; CH 2, 3. 36). De facto, «não podemos imaginar até onde chega o que Deus engrandece uma alma quando dá em agradar-se dela» (CB 33, 8). Um Deus que se comunica «como Deus» (CB 33, 8; CH pról 2) e «não menos que como Deus» (CH 3, 40). Um Deus que concede graça conforme ao que é para fazer ver quem é: «Como quem Ele é te faz as mercês» (CH 3, 3), «para mostrar quem Ele é» (CB 33, 8). Um Deus que nos ama como se ama a Si mesmo: «nenhuma coisa ama mais baixamente do que a Si, porque *tudo ama por Si...* Portanto, amar Deus à alma é metê-la em certa maneira em Si mesmo, igualando-a consigo» (CB 32, 2). Um Deus que é pura gratuidade no seu amor: «vendo que de sua parte não há nenhuma razão nem a pode haver para que Deus a olhasse e engrandecesse, mas só da parte de Deus, e esta é *a sua bela graça* e mera vontade» (CB 33, 2; 32, 2). Um Deus que diz a cada um dos que ama: «Eu sou teu e para ti e gosto de ser tal qual sou para ser teu e para dar-me a ti» (CH 3, 6). Um Deus que faz maravilhas e raridades por nós: «não há por que maravilhar-se de Deus fazer tão altas e estranhas mercês às almas que Ele quer regalar, porque, se consideramos que é Deus e que as faz como Deus e com infinito amor e bondade, não nos parecerá fora de razão» (CH pról 2; CH 1, 15).

O Deus do Santo é o Deus pessoal, escondido e revelado, que suscita o desejo da sua busca; é o Deus amoroso mais terno do que uma mãe, que «regala e engrandece»; é o Deus para o qual tende o homem, como para o seu mais «profundo centro».³¹

Palavra sobre o homem

No que respeita ao homem, realça quer o gozo e a plenitude de quem é fiel a Deus (CH 1, 6;2, 22;3, 16;4, 14), quer a miséria de quem vive sujeito ao peso dos apetites desordenados (1 S 6-12). O homem, na situação histórica, é como a de «um grande senhor no cárcere» sob o

³¹ Ciro García, *Adónde te escondiste? La búsqueda de Juan de la Cruz*, pp. 28-41.

domínio «deste tirano rei da sensualidade» (CB 18, 1-2). Este homem sensitivo permanece fechado à transcendência: «não sente o seu dano nem dá pela falta dos seus imensos bens, nem conhece a sua própria capacidade» (CH 3, 18). Este tipo de homem vive na exterioridade e não entra na sua alma pelo recolhimento interior (D 123). Todavia, o homem foi «criado» e «chamado» para participar na vida de Deus (CB 39, 7). O homem tem uma «capacidade infinita» (2 S 17, 8), é «capax Dei» nas suas «profundas cavernas», que «não se enchem com menos que infinito» (CH 3, 18-23). De facto, Deus «é o centro da alma» do homem (CH 1, 12). O homem é, pois, um ser aberto à transcendência: «não se satisfaz com menos que Deus» (CB 32, 1).

O Santo «proclama a verdade viva sobre o homem», a «única criatura que Deus ama por si mesma»,³² chamando-o à plenitude da sua dignidade (CB 39, 7). A comunhão de amor com Deus,³³ enquanto «vocação suprema» do homem,³⁴ é vivida na «noite da fé» – «o tormento da perda de Deus, o sentimento de ser lançado nas trevas do abismo» –, por meio da qual o Pai amoroso prova a nossa fidelidade.

Começa a sua magistral lição sobre o homem, lá onde os mais avantajados escritores místicos parece que acabaram, a saber, no projecto cristológico, objecto de comunicação das Três Pessoas («o que a ti mais se parece / ao que a ti te amar» (R 2, 61.71), e na sua participação na vida trinitária («faz em Deus por Deus o que ele faz por si mesmo» (CH 3, 78).

A sua *síntese doutrinal* – «Dieu seul est» – tão totalmente centrada sobre o *sentido de Deus*, pode espiritualizar, melhor dito, evangelizar o homem do nosso tempo – do ateísmo, agnosticismo, indiferentismo – no qual domina o *sentido do homem* e das realidades terrenas.³⁵

A orientação transcendente da antropologia sanjoanina da «união da alma com Deus» é retomada pela antropologia conciliar da «vocação do homem à comunhão com Deus... chamado como filho à união com Deus e à participação da sua felicidade».³⁶ Possui a visão do homem novo em todo o seu dinamismo vital activo (CH 2, 34), já não escravo de si (1 S 6-12; 1 N 2-7), nem escuro ou cego (CH 3, 70-76), mas espiritual, racional, celestial (3 S 26, 3), com capacidade receptiva de infinito (CH 3, 18-26), assim como oblativa (CH 3, 78), pela qual se

³² GS 24.

³³ GS 19.

³⁴ GS 22.

³⁵ GS 21.

³⁶ GS 18-19. 21.

transcende a si próprio e se une com Deus, na sua qualidade de filho (1 S 6, 2), centrado em Deus (CH 1, 12), feito Deus por participação (2 S 5,7; CB 39, 4). Aliás, para este fim de amor – que é a saúde da alma (CB 11,11) e o fim do homem (CB 38, 5) – foi criado (CB 29, 3), a fim de dar a Deus o mesmo calor de amor que d'Ele recebe (CH 3, 27-29), e se deixar enamorar de bem e glória (CH 4, 17), deixando o seu cuidado entre as açucenas olvidado (N 5, 8).

A *visão antropológica* que São João da Cruz nos dá é a do homem deificado pela sua incorporação ao mistério de Cristo e a sua participação no mistério trinitário. O homem, criado para “este fim de amor” (CB 29, 3), para “a igualdade de amor com Deus” (CB 38, 3), porque “predestinado para a glória” (CB 38, 6) e para a felicidade (CB 38, 9), para “ver” a Cristo (CB 37, 1) e n'Ele se “unir” com Deus (CB 37, 3), é chamado a “ser Deus por participação” (CB 39, 4). É a visão patrística grega do homem chamado à comunhão com Deus pela divinização: «E que o homem Deus seria» (R 4, 139-140).

O homem moderno afastando-se de Deus, quando Deus lhe é um estranho (3 S 19), aliena a sua própria grandeza (CB 39, 7) e danifica a sua dignidade (1 S 6-10). «O homem deixou de ir atrás das pegadas do Amado para perseguir partículas atómicas... A raiz da experiência mística é uma imersão no espaço da interioridade, num exercício que liberta o contemplativo da dependência do seu entorno. O *homem contemporâneo abandonou esse espaço, fugiu da sua interioridade*. Muitas formas de cultura actual vão também nessa direcção castrante».³⁷ «O Deus alcançado por São João da Cruz é o Deus anelado com angústia e desespero pela filosofia e poesia mais actual».³⁸

A mensagem sanjoanina, tal como a da *Gaudium et Spes*, concorde com os anseios profundos do coração humano, quando apresenta a dignidade da vocação do homem na união com Deus, *dá esperança àqueles que não ousam crer* nas grandeza do seu destino (CB 29, 3), longe de diminuir o homem, serve ao seu progresso, difundindo luz, vida e liberdade que satisfazem, como qualidades

³⁷ J. Marias, *La felicidad humana*, Madrid, 1989, pp. 136. 144.

³⁸ A. M. Alonso, «El Dios de San Juan de la Cruz», em *RE* 108-109 (1968), p. 464. O mesmo se pode dizer de muitos intelectuais deste «Povo de suicidas» (M. Unamuno), representados em F. Pessoa: «Na margem verde da estrada / Os malmequeres são meus / Já trago a alma cansada / – Não é disso: é de Deus».

divinas, o coração do homem (CB 35, 1), pois Deus é o seu tudo (CH 1, 32) e sem ele tudo lhe é relativo (Ct 13). A sua doutrina pode enraizar-se no coração da história do mundo de hoje, convidando o homem moderno, especialmente o ateu – para quem a seus olhos o homem é um problema sem solução – a uma reflexão mais profunda e a uma procura mais humilde do sentido da existência, a uma aquietação e submissão da razão à fé, em humildade de inteligência, a reexaminar a objectividade do Evangelho de Cristo, pois só Deus, tornando-se n'Ele verdadeiramente um de nós – o Tudo de Deus ao homem (2 S 22, 4) e o Tudo do homem a Deus (2 S 7, 11) – lhe pode responder plenamente e de uma maneira irrecusável às suas interrogações mais profundas.

São João da Cruz, cem por cento místico, tem algo a dizer ao homem descristianizado, arreligioso da pós-modernidade?. A este tipo de homem pós-moderno em busca de «outra coisa», em desencanto, devido às promessas que a modernidade não cumpriu, em melancolia, causada pelo mal-estar na sociedade, sem «lar», sem o «Deus, que morreu», sempre inquieto, atira-lhe São João da Cruz com Deus à cara, com a subversão da memória de Deus; convida-o a buscar só a Deus; recorda-lhe que amar a Deus é o primeiro mandamento, que amar dá sentido à vida, fecunda a Igreja (CB 29, 2-3) e constrói o mundo; anuncia-lhe que a comunicação de Deus transcendente com o homem mortal é luz amorosa e vida bem-aventurada, que a noite escura é, desde o princípio, toque de amor (2 N 15, 5), que, em definitivo, a vida espiritual do homem deve ser escada amorosa ao ritmo do amor divino.

Desafia o homem contemporâneo, explorador dos caminhos do universo, a conhecer o Criador (CB 5, 1; 39, 11), cuja formosura se espelha na criação (CB 5, 4) e é do homem e para o homem – «e o próprio Deus é meu e para mim» (D 31) –, que é de Deus e para Deus – «um só pensamento do homem vale mais que o mundo inteiro; por isso, só Deus é digno dele» (D 39) – e do homem e para o homem – «onde não há amor, ponha amor e tirará amor» (Ct 26).

Eis, em resumo, «a verdade viva» de São João da Cruz sobre o homem ao homem de hoje – perdido de si, porque perdido de Deus – animando-o na esperança de procurar e encontrar a sua identidade na grandeza do seu destino do fazer-se semelhante com Cristo no amar para poder, com Ele, viver a união de amor com Deus (e solidariedade com os homens), capazes de todo o amor de Deus, capaz de todo o amor

dos homens. Porque o amor de Deus é, segundo o nosso “grande mestre”, indissociável do amor ao próximo.

Palavra sobre Cristo

A palavra de São João da Cruz sobre Deus e sobre o Homem é um discurso «cristológico», isto é, é dita à luz de Cristo, a Palavra do Pai ao homem (2 S 22) e a palavra do homem a Deus (2 S 7). Não inventou, pois, a sua palavra «teológica» e «antropológica», mas aprendeu-a ouvindo Jesus (Mt 17, 5; 2 S 22, 5), pondo os olhos n’Ele (Jo 14, 9; 2 S 22, 4-6), «sujeito ao Pai e sujeitado por seu amor», «em quem encontrou todo o bem» (2 S 22, 6. 5.), «todo o bem que queria» (D 29), pois «tudo era dele e para ele» (D 31), como «tudo é de Deus e do homem» (CH 3,79; Jo 17,10).

Só depois de ter contemplado, com profundidade de fé, o mistério do Cristo crucificado até ao vértice do seu desamparo na cruz – o pastorinho penado, a pensar na sua pastora e a sofrer de amor por ela (P VI, 3-4), o Amado, a morrer de amor (Ct 11) – é que pôde falar de Deus, cujo olhar é sempre amar, isto é, conceder graça e dignidade, apesar da cor morena do pecado (CB 32-33); do homem, necessitado de consciencializar a sua finidade terrena e a sua vocação de eternidade (CB 1, 1) e de escutar a palavra que Deus diz em eterno silêncio (D 104), fonte da graça da reconciliação e união do género humano com Deus (2 S 11, 7), da vida recebida sob a árvore da cruz (CB 23, 5); e do universo criado (Rm 1, 18-21; Sb 13, 1-9), livro para conhecer o Criador (CB 4, 1) e a formosura e dignidade das criaturas (CB 5, 4).

Especificou a razão crística da sua visão unitária e global da realidade antropológica, teológica e cósmica: «minhas são as gentes (homens e povos)... o próprio Deus é meu e para mim... teu é tudo isto, e tudo é para ti.. *porque* Cristo é meu e todo para mim» (D 31). Porque Cristo o buscou muito (CH 3, 28) – «havendo-me ferido» (CB 1, 4) – não só pôde cantar, na prisão, «as canções que tratam do exercício de amor entre a «sua alma e o Esposo Cristo» (CB Epíl do Pról), como alargar o arco do seu ensino oral à universalidade dos humanos, sem fazer excepção de pessoas, «só por serem almas criadas para o céu», «redimidos pelo sangue de Jesus Cristo», e «para dar gosto a Deus».

Jesus é «o livro verdadeiro onde vi as *verdades*».³⁹ «Jesus Cristo é o rosto humano de Deus e o rosto divino do homem... Revelador de Deus, desvelador do homem».⁴⁰ O Santo reconhece os *limites* da sua própria experiência e visão de Cristo. A sua *intenção* peculiar, o seu projecto, é *realçar o sentido da unidade e totalidade*: Jesus Cristo é o Tudo de Deus (ser, vida, imagem, palavra, formosura, amor) e do Homem (origem e destino, sentido de viver e morrer, amar e servir, alma de pessoas e de coisas, céu e terra). Manifesta-se no horizonte da *união de amor*, onde Cristo é tudo, ou seja, *é Deus* que se revela e entrega em si mesmo e *é o homem* em plenitude de comunhão divina. Destaca a *unidade* Deus homem, contempla a autenticidade divina e humana: *tão humano*, que os atributos divinos suscitam familiaridade e, *tão divino*, que os gestos simples (imagens do Menino Jesus ou o Crucificado nos braços) dirige ao Verbo Filho de Deus.

A expressão «*Verbo encarnado*» *abrevia o mistério* de Jesus Cristo, na visão de São João da Cruz, *dinamicamente* considerado: «E ficou o *Verbo encarnado* no ventre de Maria» (Rom 8, 277-278). Noutra versão: «Olha o meu Filho... *humanado*» (2 S 22, 6). Mais do que usar a linguagem técnica – «união hipostática» (CB 37, 3) –, usa a linguagem viva e pessoal: «*Deus seria homem e o homem seria Deus*» (Rom 1, 4); «*a esposa que o Verbo traz nos braços é a natureza humana do próprio Cristo*» (Rom 1, 9) (a *união hipostática* em termos de *desposório* ou de *união de amor* entre o Verbo e o homem em Jesus Cristo). Ver a Cristo Deus e Homem com perfeita normalidade e simultaneidade é fruto de muita graça, adquirida na contemplação dos seus mistérios da encarnação e cruz, da eucaristia e ressurreição.

Para o contemplativo o *Tudo* de Cristo condensa *toda a riqueza do mistério de Deus e do mistério do homem*. Cristo é o *Verbo Humanado, imagem de Deus e do homem* (Ct 25; D 161).

«Jesus Cristo é o Verbo encarnado, o Deus feito homem, o Filho do eterno Pai que morava no seio da Santíssima Trindade desde a eternidade e no qual foram criadas todas as coisas. Mas Jesus Cristo é também para São João da Cruz o Deus Encarnado para que o homem possa viver em plenitude a realidade da sua

³⁹ S. Teresa de Jesus, *Vida* 26, 6.

⁴⁰ Federico Ruiz, «Jesucristo: rosto humano de Dios, rosto divino del hombre», em AA.VV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, Avila, 1988, pp. 71-82. «Cristo não é só o rosto de Deus, mas também o rosto do homem» (Ciro García, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, p. 107).

filiação divina, e ao qual podemos contemplar com o santo como a “este nosso grande Deus humilhado e crucificado”, que se tornou esposo da alma». ⁴¹

Palavra sobre a Igreja

Foi contemplando o mistério trinitário do Amor (Rom 1, 27 ss; 2, 59-60) – em Deus conhece a Igreja e as criaturas (CH 4, 5) – que entendeu e viveu o mistério da Igreja, nascida do amor do Pai ao Filho (Rom 4, 100) e escolhida antes da criação do mundo – «palácio para a esposa» (Rom 3, 103) – para ser a «esposa do Verbo encarnado» (Rom 3, 77), o «corpo místico de Cristo» (Rom 4, 149 ss; CB 36, 5), a sua «graciosa Mãe» (Rom 9, 293) e «nossa Mãe» (CH pról 1). Embora predestinada na eternidade (Rom 4, 156-157) e para a eternidade (CB 38, 6), a Igreja vive a sua união mística com Cristo «promissus», «natus» e «crucifissus» (CB 30, 7) no tempo da espera (Rom 4, 126 ss), no da encarnação (Rom 9, 289-291), da cruz (2 S 7, 11), do baptismo (CB 23, 6), do matrimónio espiritual terreno (CB 22, 3) e glorioso (CB 40, 7).

O carácter pastoral e o valor eclesial de semelhante «eclesiologia de amor» – requerida pela «lei dos amores perfeitos» (Rom 7, 7, 235 ss) – contribui para que a Igreja viesse a coroar a cabeça de Cristo Esposo com a auréola deste «santo doutor» (CB 30, 7) e actualizar as linhas fundamentais da sua mensagem. Ensina que o nosso *caminho* é Cristo crucificado, a nossa *meta* a união com Deus e os únicos *meios* a fé, esperança e caridade –, mas cuja *voz não se pode deixar de escutar*, e tanto como poeta quanto como místico, torna-se *cada dia mais novo, surpreendente e moderno*».

O Santo considera o seu poema inspirado por Deus: «Porquanto estas *Canções* foram escritas com algum fervor de amor de Deus... não penso descrever agora toda a extensão e riqueza que o espírito do amor fecundo nelas gerou» (Pról 1). Os seus «ditos de amor em inteligência mística» (Pról 1) são «as proto-palavras (palavras originais) do

⁴¹ F. García Muñoz, *Cristología de San Juan de la Cruz*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1982, pp. 13-14.

homem, sublimadas pelo Espírito divino, e podem chegar a ser palavra de Deus, porque um poeta se tornou sacerdote». ⁴² A *inteligência mística* está ligada aos *ditos de amor*, que cada um deve recriar na experiência da própria vida. «A alma tem naturalmente e radicalmente a sua vida em Deus» (CH 1).

O caminho da interioridade é um caminho de fé e de amor: «Mas, por trás deste *desenho da fé*, há na alma do amante outro *desenho de amor*, que é *segundo a vontade*. Quando há união de amor, a figura do Amado desenha-se de tal maneira na vontade e mostra-se tão viva, que bem se pode dizer que o Amado vive no amante e o amante no Amado. Este género de conformidade é aquele que o amor realiza na transformação dos amados, ao ponto de se poder dizer que um é o outro e que ambos são um só» (CB 12, 7).

«A relação da alma com Deus, central em Cântico, é caracterizada como relação matrimonial de esposo a esposa, e a ideia do matrimónio só é realizada perfeitamente na união de amor de Deus com a alma, em que Deus é o próprio esposo e a alma é a esposa, protótipos de toda a esponsalidade humana, como a paternidade de Deus o é da humana. Em razão da relação que há entre a cópia e o original, as relações humanas entre a esposa e o esposo podem servir para expressar simbolicamente as relações de Deus com a alma sua esposa. A relação esponsal humana é capaz de ser expressão de um mistério divino (Ef 5, 23)». ⁴³

Para São João da Cruz, a Esposa é tanto a humanidade redimida por Cristo – a Igreja – quanto a alma mística: «Uma Esposa que te ame, / meu Filho, dar-te queria, / que por teu valor mereça / ter nossa companhia» (Rom 3, 77-80). No uso sanjoanino, os termos *Esposo-Esposa* designam os “noivos” no estado do desposório espiritual (CB 22, 2) e os “casados” no estado do matrimónio espiritual (CB 23, 1). O desposório entre Cristo e a Igreja celebra-se quer na Encarnação – «os homens diziam cantares / os anjos melodia, / festejando o *desposório* / que entre tais dois havia» (Rom 9, 297-300) – quer na Cruz: «Este *desposório* que se fez na Cruz não é o de que agora vamos falando» (CB 23, 6).

⁴² K. Rahner, *Escritos de Teología*, III, Taurus, Madrid 1963, p. 354.

⁴³ Edith Stein, *Ciencia de la Cruz*, Burgos, 1989, pp. 297-298). Cf. F. Ruiz, *Místico y maestro*, pp. 254-257. «Para expressar a experiência do amor divino utiliza o místico a linguagem erótica como a que melhor se acomoda a quanto quer dizer» (S. Castro, *Experiencia de Cristo, foco central de la mística*, EP (540) pp. 188-189).

I. Deus quer

A *iniciativa divina* do amor de Deus remonta «aos tempos eternos», à predilecção divina, na predestinação, na criação e no levantamento do homem. «No dia da eternidade Deus predestinou a alma para a glória... virá ela a possuir sem fim» (CB 38, 6). Deus «criou todas as coisas pela sua sabedoria, que é o Verbo, seu unigénito Filho» (CB 5, 1) e no levantamento da Encarnação do seu Filho e da glória da sua ressurreição segundo a carne... de todo as deixou vestidas de formosura e dignidade» (CB 5, 4). Mas Adão pecou e o novo Adão redimiu a humanidade na Cruz (CB 23) e concedeu a primeira graça no baptismo, fundamento do desposório espiritual (CB 23, 6).

O projecto original de Deus

Deus, no seu olhar de amor, criou o mundo (CB 32, 3), deixou-o vestido de formosura (CB 4-5). Preparou uma morada agradável para nela habitar com agrado (CB 33, 6). «Deus mora na alma agradado e satisfeito com ela» (CB 11, 3). A presença de Deus na alma faz dela a coisa mais bela entre todas as criaturas (CB 1, 7). Torna-a morada da Santíssima Trindade (CB 1, 6). No «sumo recolhimento dentro de si mesma» sentirá «por afeição espiritual» a presença da Trindade (CB 11, 3). Depois do pecado do homem, voltou a olhá-lo com amor e misericórdia e fê-lo consorte da sua divindade» (CB 32, 4), pelo Baptismo (CB 23, 6). Mergulhada na vida trinitária, «amará a Deus como por ele é amada, isto é, com o mesmo amor divino que é o Espírito Santo» (CB 38-39). Além de olhar e amar, Deus «adama a alma», que «é amar muito», «amar duplicadamente», «dando-lhe graça para se agradar dela» e torná-la «digna e capaz do seu amor». «Vendo-a graciosa aos seus olhos, move-se muito a dar-lhe mais graça, porque mora nela bem agradado» (CB 32, 5).

O mistério do amor de Deus é insondável e «a condição de Deus é ir dando mais a quem mais tem» (CB 33, 8). Graças ao olhar de Deus, que torna a alma graciosa, ela pode merecer mais graça e mais amor (CB 32, 6). Conforme a sua correspondência de amor, assim a multiplicação do dom de amor. Com o seu duplicado amor, Deus

procura engrandecer o homem, a saber, igualando-o consigo no amor (CB 28, 1). Consola-o e satisfaz as suas necessidades e penas quando não tem nem pretende outra consolação e satisfação fora dele» (CB 10, 6). O amor de Deus, na sua presença e familiaridade, é mais terno do que o de uma mãe (CB 27, 1).

No *projecto* eterno de Deus sobre o homem, a pessoa – querida por Deus⁴⁴ –, foi criada para amar (CB 29, 3), isto é, para ser esposa, em matrimónio espiritual com Cristo-Esposo (Gl 2, 20). No Matrimónio Espiritual cumpre-se a salvação da humanidade, pois já estava projectado antes do tempo «o resgate da esposa» pelo Filho, que respondia ao Pai: «Irei buscar a minha esposa (...) a ti t'a devolveria» (Rom 7, 221. 259).

Só Deus pode mergulhar o seu olhar no segredo do coração do homem. Deus atrai o homem como absoluto e o homem deixa-se atrair e é efectivamente atraído por Ele: “Quem anda deveras enamorado deixa-se perder a tudo o mais para mais se ganhar naquilo que ama» (CB 29, 10).

O Santo traça o *projecto original* de Deus: *Deus fez-se semelhante ao homem*, a saber, *Cristo fez-se à imagem do homem*: «Em tudo semelhante / ele a eles se faria...» (Rom 1, 4). Fez-se semelhante até compartilhar as consequências físicas, psicológicas e espirituais do pecado do homem na cruz (2 S 7, 11). «Teve que *assemelhar-se* em tudo aos seus irmãos» (Hb 2, 17); «fazendo-se *semelhante* aos homens» (Fl 2, 7).

«*Antes* daquela perpetuamente imperfeita imitação de Jesus Cristo, de que os homens falam sempre, deu-se aquela *perfeitíssima*, aquela *inexorável imitação*, da parte de Jesus Cristo, da miséria mortal e da condição do homem».⁴⁵ «Tão humano só pode ser Deus».⁴⁶

Deus fez-se semelhante ao homem

Jesus Cristo é a «expressão mais audaz do que Deus pensa e quer dos homens». É o verdadeiro rosto do homem, a sua origem, ser, fazer e destino. É o revelador do homem.⁴⁷ «O aspecto mais sublime da dignidade do homem encontra-se na vocação do homem à união com Deus».⁴⁸ O homem foi predestinado e criado *à imagem e semelhança de*

⁴⁴ GS 24.

⁴⁵ C. Péguy, «Il mistero dei SS. Inocenti», em ID., *I Misteri*, Milano, 1984, p. 297.

⁴⁶ L. Boff, *Jesus Cristo Libertador*, Editorial Vozes, Rio de Janeiro, 1985, p. 193.

⁴⁷ GS 22.

⁴⁸ GS 19.

Cristo: «O que a ti mais se *parece* / a mim mais satisfazia / e o que em nada te *assemelha* / em mim nada encontraria» (Rom 1, 2). O homem é reflexo da formosura, do valor e da graça do Verbo encarnado (CB 5, 4). A união do homem com Deus é «correspondência» da união hipostática da natureza humana com o Verbo divino» (CB 37, 3). Apresenta um conceito *dinâmico* de «imagem»: o homem foi criado *na* imagem de Deus (Gn 1, 26) *para* ser conformes à *imagem* do seu *Filho* (Rm 8, 29), receber a adopção *filial* divina (Rm 8, 15). «A alma sente-se com certo esboço de amor... desejando que se acabe de figurar com a figura de quem é o esboço, que é o seu *Esposo*, o Verbo, Filho de Deus» (CB 11, 12).

De facto, Deus busca o homem. A Sagrada Escritura afirma o primado da auto-revelação divina sobre a procura humana, da graça sobre a iniciativa do homem, do reino que cresce sozinho como a semente na terra. Antes do homem se pôr a procurar a Deus para o encontrar, é ele primeiro que se põe ao lado do homem para cuidar dele (Dt 4, 7; Is 8, 10; 40, 27; 49, 14-16). O místico confirma o *primado* da auto-revelação divina sobre a procura do homem. O Santo ratifica esta primazia do ser buscados por Deus sobre a busca que o homem faz de Deus para o conhecer; a primazia do ser amados por Deus sobre o nosso conhecimento de Deus. A nossa busca, conhecimento e amor derivam da busca, do conhecimento e do amor de Deus.

«A característica essencial da mística cristã é que nela o decisivo não é que o homem busque a Deus, mas a comprovação, como facto histórico, de que previamente foi buscado e conhecido por Deus, com um conhecimento que é amor e solidariedade. (...) A mística cristã remete para factos da história salvífica universal ou para factos da pessoal história salvífica particular que, para cada homem, é tão sagrada como a primeira, já que é a actualização daquela levada a cabo pelo próprio Deus na própria existência».⁴⁹

De facto, «o caminho da união é o caminho de Deus para o homem e o caminho do homem para Deus, é o caminho da “noite escura”, o “caminho da purificação” do homem».⁵⁰ «O *caminho* da perfeição é *apertado*. Deste modo, dá a entender que, para ir pelo caminho da perfeição, não só há-de entrar pela porta estreita, esvaziando-se na parte sensitiva, mas também se há-de estreitar,

⁴⁹ Olegario González de Cardedal, «Memoria, misterio y mística», em *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, Ávila, 1991, pp. 441. 442.

⁵⁰ M. Herráiz García, *A união com Deus. Graça e projecto*, Edições Carmelo, 1991, pp. 71-72.

desapropriando-se e desembaraçando-se daquilo que é da parte espiritual. Por isso, o que diz sobre a *porta estreita* pode aplicar-se à parte sensitiva do homem, e o que diz sobre o *caminho apertado*, à parte espiritual ou racional. Quando diz que *são poucos os que a encontram* é preciso anotar a *causa*: porque também são poucos aqueles que sabem e querem entrar nesta suma desnudez e vazio do espírito. Esta senda do alto *Monte da perfeição*, porque sobe até ao cimo e é estreita, exige viandantes que estejam livres da carga que os oprime na parte sensitiva e sem nada que os estorve na espiritual. E, porque se trata de procurar e chegar até Deus, é só a Ele que se deve procurar e alcançar» (CB 7, 3).

É um caminho «em que se busca e se granjeia só a Deus, só Deus é que se há-de buscar e granjear». «Mais se granjeia nos bens de Deus numa hora do que nos nossos toda a vida» (D 138). Se o conteúdo é a radical «busca de Deus» – «só se busca a Deus» –, o objectivo é o compromisso de buscar só a Deus: «Só Deus é que se há-de buscar».

II. O homem sonha

O homem encontra a «razão mais alta da sua dignidade na comunhão com Deus» (GS 19). «Ao fim, para este fim de amor fomos criados» (CB 29, 3). É o que a alma «sempre natural e sobrenaturalmente apetece» (CB 38, 3), «aquilo para o qual Deus a predestinou» (CB 38, 6). «É para que pudesse chegar a isto “criou-a Deus à sua imagem e semelhança”» (CB 39, 4).

«Nesta primeira canção, a alma, enamorada do Verbo, o Filho de Deus, seu Esposo, desejando *unir-se a Ele por uma visão essencial e clara*, manifesta as suas ânsias de amor queixando-se-Lhe da ausência. Depois de a ter ferido com o seu amor, que a levou a deixar todas as criaturas e a si mesma, ainda tem de padecer a ausência do seu Amado, que não a liberta já da carne mortal para O possuir na glória da eternidade» (CB 1, 2). O homem «quer ver a Deus como Ele é» (CB 6, 4-5), «nunca descansa» (CB 22, 6), nem «pode estar satisfeito» até chegar a ser Deus por participação» (CB 38, 3).

João diz-nos onde não podemos encontrar a experiência de Deus: no sentimento de aridez, o qual não prova a ausência de Deus; no sentimento

de bem-estar, que não prova a presença de Deus, porque Deus transcende estes sentimentos (CB 1, 12). Sentir a ausência, não quer dizer que está ausente; sentir a presença, não quer dizer que está presente. É preciso “buscá-lo em fé e amor” (CB 1, 11). Descobrimos a Deus quando Ele se descobre: «anda a alma *manuseando* os mistérios da fé, e assim merece que o amor lhe descubra o que em si encerram» (CB 1, 11).

«A situação de ausência não impede a comunhão de amor, pois é uma ausência que pode ser chamada “presença de ausência”. A pessoa ausente ocupa o centro da atenção e da cena... As *ânsias de amor* são *amor* em *ânsias* ou *comunhão de amor* em *ausência*... O Amado ausente ocupa já desde agora todo o espaço atencional e afectivo da consciência (2 N 11-13; 19-20; CB 1-12; CH 3, 18-23). São *ânsias de Deus, origem e termo* de todo o movimento (te... trás ti... tu), isto é, *causa o amor* com a Sua *presença* e as *ânsias* com a Sua *ausência*».⁵¹

A Esposa compara o Esposo ao *veado*, porque tanto se faz *presente* como se torna *ausente*. Ferida pelo amor do Amado, sofre de amor, não sabendo senão amor: «o enamorado vive sempre penado (sofrendo) na ausência, porque está já entregado ao que ama, esperando a paga da entrega que fez, que é a entrega do Amado, e ainda não se lhe dá; e estando já perdido a todas as coisas e a si mesmo pelo Amado, não encontrou o ganho da sua perda, pois carece da posse de quem a sua alma ama» (CB 1, 21).

Com o seu duplicado amor, Deus procura engrandecer o homem, a saber, igualando-o consigo no amor. Por sua vez, o homem pretende alcançar a igualdade de amor com Deus. No desposório, Deus e a alma têm uma mesma e comum vontade amorosa (CB 28, 10). O homem novo vive do amor, porque sabe que «todas as nossas obras e todos os nossos trabalhos... sem o amor não são nada diante de Deus...». O homem verdadeiro sabe que já só «em amar é seu exercício». «A propriedade do amor é igualar o que ama com a coisa amada». A esposa do Filho de Deus tem já «perfeito amor», que «significa igualdade com ele, na qual igualdade de amizade todas as coisas são comuns a ambos» (CB 28, 1).

É importante notar que o fim próprio da busca não é ao nível da união mística, mas ao nível da vida eterna que é a visão e possessão. O objectivo da vida é ver a essência divina e possuir a Deus. O Deus desejado não é um Deus abstracto, mas o Deus em Trindade de

⁵¹ F. Ruiz, *Místico y maestro*, p. 258.

Pessoas. Desejar o Filho de Deus, consubstancial ao Pai, e Esposo da alma, é desejar possuir o seu Esposo e ver a Essência divina. A alma deseja a Presença, a visão da Essência, não as «presenças» sensíveis, a «graciosa presença».

«Neste verso, a intenção principal da alma não consiste em pedir apenas a devoção afectiva e sensível, onde não é certo nem claro possuir-se o Esposo, mas, sobretudo, pedir a *presença* e a *visão* clara da sua essência, da qual quer ter a certeza e a consolação na outra vida» (CB 1, 3).

O caminho espiritual da *correspondência humana*, começa com a *conversão* do coração do homem a Deus. Morto no pecado, não tem consciência do que deve a Deus (CB 32, 9). Tocado pela misericórdia divina, «toma ânimo e ousadia para lhe pedir a continuação da sua comunicação» (CB 33, 3). Sente-se na obrigação de responder ao amor de Deus e de começar a servi-lo (CB 1, 1).⁵²

O místico poeta fala da experiência da *presença de Deus por amor* na alma ao comentar o verso «onde secretamente só moras» (CH 4, 14). No desejo de ver a Deus, pede que lhe descubra a sua presença encoberta (CB 11, 4).

«A Igreja reconhece a importância do recolhimento e do silêncio para tornar mais seguro o encontro com Deus na oração (CB 35, 1). As condições de vida dos contemplativos, esforçando-se por afastar tudo o que possa dividir o espírito, tornam-nos mais capazes de atingir a plenitude da personalidade, cuja marca é a unidade, e permitem-lhes entregar-se mais totalmente à *busca de Deus*, tratar com Ele mais perfeitamente».⁵³

A busca do homem

No princípio está a voz e o olhar do outro que me chama e desperta amor na minha existência. Olhou-me o grande amigo, e ao olhar-me acende «no meu interior um fogo ardente; por isso hei-de

⁵² E. Pacho, La otra cara del sanjuanismo: El amor, razón de fin en Cántico y Llama, em *Introducción a San Juan de la Cruz*, Ávila, 1987, pp. 71-72.

⁵³ *Instrução "Venite seorsum"* da S. Congregação dos Religiosos e Institutos Seculares sobre a vida contemplativa e a clausura das monjas, n. 6.

buscá-lo, sabendo que todas as restantes experiências da minha vida se tornam *secundárias*». Uma palavra do amor de Deus está na origem do «coração ferido» da *alma enamorada* e da sua *conversão de amor* ao Amado, melhor, foram os olhos fugidios do Amado que a converteram (CB 1, 1). A amada nasceu do olhar do Amado, que se *esconde* em atitude que parece “fuga”. *Sou amado, logo existo. Sou para buscar a quem me ama. Vivo porque me amam. Vivo porque me chamaram para o amor com a palavra e o olhar. A amada está enamorada.*

Na *Declaração* desta primeira canção, «a alma enamorada do Verbo Filho de Deus, seu Esposo, deseja unir-se com ele por clara e essencial visão (...), propõe-lhe as suas ânsias de amor, para o poder gozar na glória da eternidade» (CB 1, 2). Entretanto, ferida pelo amor do Amado, sai atrás Ele,⁵⁴ que está escondido na sua alma, e aí busca com amor, como boa contemplativa, o Amado (CB 1, 13). «Deus está perto de ti, está contigo, está dentro de ti».⁵⁵ O amor conduz a alma numa viagem ao mais interior dela própria. Precisamos explorar o tesouro da Presença do amor de Deus que se esconde dentro de nós.

«Já sabeis que Deus está em toda a parte. Ora está claro que, onde está o rei, ali está, como dizem, a corte. Enfim, onde está Deus, é o Céu. Sim; sem dúvida o podeis crer: onde está Sua divina Majestade, está toda a glória. Vede que *Santo Agostinho diz que O buscava em muitas partes e O veio a encontrar dentro de si mesmo*. Pensais que importa pouco a uma alma distraída entender esta verdade e ver que, para falar a seu Eterno Pai, não precisa de ir ao Céu, nem para se consolar com Ele é mister falar em voz alta? Por muito baixo que fale, *está tão perto* que nos ouvirá; nem é preciso asas para ir em busca d’Ele; basta pôr-se em *recolhimento e olhá-l’O dentro de si mesma*, e não se estranhar de tão bom Hóspede; mas falar-Lhe com grande humildade, como a um pai; pedir-Lhe como a pai, contar-Lhe os seus trabalhos, pedir-Lhe remédio para eles, entendendo que não é digna de ser Sua filha».⁵⁶

⁵⁴ «O sair das coisas e sair de si mesmo (CB 1, 20), pelo olvido de si e por amor a Deus, é para buscar o Amado. É um “desprendimento radical”» (R. Duvivier, *La genèse du “Cantique Spirituel” de Saint Jean de la Croix*, Paris: Les Belles Lettres, 1971, pp. 193-194). «O Cântico reflecte a alternância deste ritmo: sair para entrar, entrar para sair. Sair das coisas para entrar em si, sair de si para entrar em Deus e encontrá-lo no ser e formosura das coisas (CB 1, 20)» (F. Ruiz, *Místico y maestro*, p. 209).

⁵⁵ Séneca, *Cartas a Lucílio*, 41, 1.

⁵⁶ Santa Teresa de Jesus, *Caminho de Perfeição*, 18, 2.

Para Santo Agostinho a presença de Deus, que abrange o universo, é viva e personalizada: «Onde estava quando Vos procurava? Vós estáveis diante de mim; porém eu apartava-me de mim, e, se nem sequer me encontrava a mim mesmo, muito menos a Vós!».⁵⁷ Para reconhecer a presença de Deus, é preciso aderir ao nosso verdadeiro eu: «Quero conhecer a Deus e a alma». ⁵⁸ Esta presença de Deus e Deus, manifesta-se sob a forma de um conhecimento recíproco: «Fazei que eu Vos conheça, ó Conhecedor de mim mesmo, sim, que Vos conheça como de Vós sou conhecido». ⁵⁹ A filosofia de Santo Agostinho resume-se neste duplo conhecimento: «Que me conheça a mim, que Te conheça a Ti, Deus». ⁶⁰ O Deus transcendente é o Deus imanente e o Deus interior: «Vós, que viveis tão *alto* e tão *perto* de nós, tão *escondido* e tão *presente*, que não possuís uns membros maiores e outros mais pequenos, mas estais todo em toda a parte, não sois espaço nem sois certamente esta forma corpórea, e contudo, ele, desde a cabeça aos pés, está contido no espaço!». ⁶¹

«Esta busca sanjoanina de Deus terá umas características próprias à diferença da busca agostiniana. A São João da Cruz apaixonou-lhe Deus conhecido e amado por si mesmo, na convicção de que, quem encontra a Deus se encontra nele a si mesmo. Por isso, não é uma paixão de conhecimento de si, de auto-gnose, o que o anima, mas a busca e conhecimento de só Deus. Não é a si próprio que o homem tem que buscar, mas a Deus, e a Deus por si só e não como garantia de afirmação, salvação ou vida do homem... ». ⁶²

O poeta canta uma experiência *unitária* de amor – uma existência de amor encarnado (CB 17, 3) – não um *facto* momentâneo, mas toda uma história e vida de amor, em quatro fases: a da busca ansiosa do amado (CB 1-12), a do encontro de amor (CB 13-21), a da união plena (CB 22-35), e a da aspiração de glória (CB 36-40).

Começa a experimentar ânsias e penas quando perde a sensação da presença do Amado. O seu amor a Deus torna-se impaciente. Chama por Ele, suplica, busca-o com ansiedade, porque não o sente presente.

A primeira canção brota de um coração enamorado que sente a ausência do Amado e busca o Amado em pessoa. ⁶³ Uma palavra do

⁵⁷ S. Agostinho, *Conf.* V, 2.

⁵⁸ Idem, *Solil.*, I, 2.

⁵⁹ Idem, *Conf.* X, 1.

⁶⁰ Idem, *Solil.*, II, 1.

⁶¹ Idem, *Conf.* VI, 3.

⁶² Olegario G. de Cardedal, *a. c.*, p. 432.

⁶³ Javier Garrido, *Relectura de San Juan de la Cruz*, Ediciones Paulinas, Madrid 1991, p. 200.

amor de Deus está na origem do «coração ferido» da *alma enamorada* e da sua *conversão de amor* ao amado, melhor, foram os olhos fugidios do amado que a converteram (CB 1, 1). A amada, num estado de consciência alterada, na sua desesperada busca amorosa, quer saber, em primeiro lugar, onde está escondido o seu Amado. A Esposa, *por amor* pergunta pelo amado, quer saber *onde* está o seu Amado, o lugar do seu escondimento. A pergunta inicial pelo lugar do escondimento já é busca da presença do Amado. A ausência é sinal inequívoco de uma prévia presença. A ausência vive da possibilidade da presença: «quem não tem a Deus em si, não pode experimentar a sua ausência». ⁶⁴ É na ausência que se purifica o amor. ⁶⁵ A ausência padecida pela alma é outra forma de presença (CB 1, 2). Só nesta ausência pode cultivar a amada a verdadeira presença. Parece um «jogo de ausências» – «como dizem que tu te ausentas?» (D 2); é o homem que se ausenta de Deus: «do seu amor fez ausência e não quer gozar da sua presença» (P VI, 14-15) – ou «jogo de escondidas» (CB 19, 3). Está escondido quer no seio do Pai (CB 1, 3), quer no seio da alma: «Tu mesma és o aposento *onde* Ele mora, o refúgio e o esconderijo *onde* Se oculta» (CB 1, 7).

A busca de Deus

O primeiro passo do homem no caminho para Deus deve ser tomar consciência («cair na conta») da total iniciativa divina e abrir-se à experiência de ser amado com um amor eterno, gratuito, abundante, capaz de gerar a sua capacidade de resposta, a sua busca de Deus (CB 1, 1).

«Como expressão de um amor que precede absolutamente a existência humana (“antes que nascesse”), criação e redenção convertem-se em interpelação radical de Deus ao homem. E pela qual este se conhece obrigado a Deus” e à total “correspondência do amor da sua vontade”. Não podia expressar melhor o Santo a

⁶⁴ S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1948. «O amor vive na ausência e busca a unidade. Esta ausência no amor, de raiz platónica, leva aparelhada a sua presença no Cântico Espiritual, que é, ao mesmo tempo, um canto à ausência do Amado e à sua presença ou posse feliz» (Armando López Castro, «La palabra experimental da San Juan de la Cruz», em *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista* (1991), Ávila, 1993, pp. 281.282).

⁶⁵ «Uma cousa, Senhor, por certa assele, / Que nunca Amor se afina, nem se apura, / Enquanto está presente a causa dele» (Luís Vaz de Camões, *A viagem para o Oriente*).

incidência do amor divino na existência do homem. Tomar consciência disto é o que João da Cruz chama “cair na conta”. Uma tomada de consciência que provoca uma abertura progressiva do homem no acolhimento e na reentrega do dom de Deus. Contempladas sempre nesta perspectiva, criação e redenção serão, para frei João, o desafio e a exigência de uma resposta total da parte do homem; resposta de auto-doação total no amor». ⁶⁶

João ensina a buscar a Deus «sem cessar», «em todas as coisas», «dentro», «em fé e amor». «A vida teologal é o nervo condutor do processo espiritual, que leva à união. (...) A sua máxima preocupação é cultivar a vida teologal da fé, da esperança e do amor». ⁶⁷

«Na vida espiritual há duas formas de busca de Deus: a que tem lugar desde a lonjura, o anelo do desconhecido e necessário, a paixão pela origem que nos fundamenta e a bem-aventurança necessária. Há, pelo contrário, outra busca que não tem lugar desde a suspeita na lonjura ou desde o anelo na distância mas desde a presença de Deus, que se deu a conhecer, que acendeu na alma uma luz nova e abriu uma ferida, tornando necessária a saída atrás d’Aquele a quem conhecemos vislumbrando-o no instante em que transformou a vida, tornando-a toda ela inevitável paixão de amor na busca e no reconhecimento depois do encontro. Tudo o que encontramos nos textos de S. João da Cruz refere-se a esta última.» ⁶⁸

O Santo convida-nos, portanto, a fazer a *viagem* espiritual da busca-e-do-encontro de Deus. São João da Cruz convida-nos a que não nos escondamos de Deus, mas façamos a *experiência* de um Deus ao mesmo tempo presente e ausente. Devemos aprender com ele a captar a presença de Deus na criação (CB 5), e a sentir a ciência *secreta* de Deus no centro da alma. O amor conduz a alma numa viagem ao mais interior dela própria.

Abre-se um caminho de busca do Amado no interior da alma e a busca da união essencial de amor: «O Verbo, o Filho de Deus, juntamente com o Pai e o Espírito Santo, está escondido, essencial e presencialmente, no ser mais íntimo da alma» (CB 1, 6). O amor pode ultrapassar a distância infinita entre a alma e Deus. Apela à experiência e autoridade de Santo Agostinho: «*Noli foras ire*». Anuncia o tema do

⁶⁶ Alfonso Baldeón, *Amor: vocación y plenitud del hombre*, Roma, 1988, p. 65.

⁶⁷ Ciro García, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, p. 177.

⁶⁸ Olegario González de Cardedal, *a. c.*, pp. 430-431.

«Deus escondido». Por isso, a alma que deseja buscar e encontrar a Deus, que está essencialmente escondido à alma, «deve abandonar tudo, quer no afecto quer na vontade, e recolher-se ao máximo dentro de si mesma» (CB 1, 6). Busca-o na fé (CB 11) e encontra-O na fé (CB 12); «porque Deus é transcendente (CB 1, 12), «busca-o em fé e amor» (CB 1, 11). «O *amor* descobre-lhe o que a fé encerra» (CB 1, 11); «O próprio *amor é conhecimento*». ⁶⁹ As virtudes teologais são os únicos meios de encontro e união entre Deus e o homem». ⁷⁰

«No *Cântico espiritual* descreve-se fundamentalmente o caminho de busca de Deus, que empreende João da Cruz e do qual deixa constância no seu comentário. É realmente um caminho “escondido”, mas misturado de clarões luminosos, que revelam a presença do mistério: o mistério de Deus e o mistério do homem. Ambos aparecem inseparavelmente unidos na sua experiência. Nesse caminho “escondido” Deus e o homem estão chamados a encontrarem-se. Por isso, no discurso sanjoanino aparecem indissolúvelmente unidos. Onde se trata de Deus, ali está o homem; e onde se fala do homem, ali está Deus». ⁷¹

A doutrina de São João da Cruz é o anúncio do Evangelho. Deus salva o homem em seu Filho Jesus Cristo e convida-o à união de amor com Ele pelo seguimento de Jesus.

«É no homem onde conhecemos a presença divina, os dons de Deus, os seus efeitos renovadores. Converte-se em colaborador de Deus, destinatário do seu amor, sujeito da comunhão e divinização. No homem se realizam e revelam todas as fases do processo de salvação: Deus cria, redime, purifica, transforma, glorifica. De tudo isto não é só sujeito passivo, mas verdadeiro protagonista... Com a mesma verdade que os seus contemporâneos diziam que “falava sempre de Deus”, podemos dizer que “fala sempre do homem”. Fala de Deus revelado ao homem, e do homem à luz de Deus. Cada um se revela no outro». ⁷²

⁶⁹ S. Gregório Magno, Hom. 27 in *Evang.*, PL, LXXV, 1207. Ou, como dirá Guilherme de Saint-Thierry, na seqüela de S. Gregório, «amor ipse intellectus est» (*Com. in Cant.*, n. 127 ss).

⁷⁰ «João cantava sempre a mesma canção: a do crer, esperar e amar . (...) Crê, espera e ama, diz João, e tens a experiência de Deus» (Iain Mathew, *El impacto de Dios. Claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos, 2001, pp. 160. 179).

⁷¹ Ciro García, *Adónde te escondiste...*, p. 10.

⁷² F. Ruiz, *Místico y maestro*, p. 139.

Filosofia e teologia convergem nesta obra cimeira do pensamento ocidental, na qual, sob o fundo bíblico do poema por excelência do amor, Deus e o homem, se procuram e encontram no amor.

«O *Cântico Espiritual* de São João da Cruz constitui uma obra cume do pensamento ocidental, tanto em chave literária como filosófico-teológica. Sobre um fundo de experiência bíblica, formulada a partir do *Cântico dos Cânticos*, reelaborando símbolos e temas da poesia amatória do seu tempo, este poema definiu o homem como *ser de amor*, que só num caminho de enamoramento, de perda e encontro de si mesmo pelo outro, se pode realizar».⁷³

O poeta do Amor

Santidade e teologia estão presentes nesta obra mística e poética, na qual, sob um fundo autobiográfico, se pode inspirar a oração de todo o homem que deseja verdadeiramente a Deus.

«O tema central do poema é o homem à procura de Deus. João da Cruz está convencido de que os dois protagonistas da História, Deus e o homem, se procuram mutuamente: “Se é verdade que o homem procura a Deus, é mais verdade ainda que Deus procura o homem”. O encontro do homem com Deus, em João da Cruz, não é superficial, mas uma entrega total, um mergulho do humano no divino. (...) Todo o homem que vive na angústia da ausência de Deus pode erguer a ele a sua oração, clamando: “Onde te escondeste, ó meu Amor?” E Deus, que é Amor, não tardará a manifestar-se a todos aqueles que o procuram de coração sincero».⁷⁴

«João da Cruz é um contemplativo que cultivou a experiência do amor enamorado, a contemplação de Jesus como Amado/Amigo, através de um olhar recíproco, e desenvolveu apenas o «exercício do amor» (CB 28; 36). O *Cântico Espiritual*, que exalta as grandezas do amor enamorado, é «o mais belo cântico de amor da literatura espanhola».⁷⁵

⁷³ X. Pikaza, *El “Cántico espiritual” de San Juan de la Cruz. Poesía. Biblia, Teología*, Ed. Paulinas, Madrid 1992, p. 140.

⁷⁴ Patrício Sciadini, *Introdução a São João da Cruz, Cântico Espiritual, Resposta às angústias do homem de hoje*, Ed. Paulinas, 1980, p.p. 8-9.

⁷⁵ X. Pikaza, «Civilización del amor. Teresa de Lisieux, el camino del amor cristiano», em *Teresa de Lisieux, Profeta de Dios, Doctora de la Iglesia*, Salamanca, 1999, pp. 531. 533. 551.

«Buscando meus amores» (CB 3): «Esta é a canção da alma decidida a lançar-se com todas as suas forças e com todas as suas energias à conquista da união com Deus; a sua decisão é firme e clara: “nem colherei as flores”. *Decisão* inspirada pelo *amor*, que é “forte como a morte”, sem a alma temer o caminho que sobe direito até à meta da união com Deus».⁷⁶

Expõe abertamente o seu projecto e o seu programa de vida como processo de busca do amado, em fé, esperança e caridade (CB 1, 11) e pelo exercício e obras de virtudes»: «aquele que o busca pelo exercício e obras de virtudes, deixando de lado o leito dos seus gostos e deleites, este busca-o de dia e assim o achará» (CB 3, 3). «*Não existe busca mais alta do que aquela que nos leva ao amado*».⁷⁷

Programa o não programável, o amor como princípio e fonte do caminho da sua vida. A alma é «peregrina» do amado pelos caminhos do mundo. Busca-O até ser de novo encontrada pelos olhos do amado. Busca o Amado para «conquistar o Amor / pela desmedida do amor».⁷⁸

Interroga o livro da Natureza criada, «plantada pela mão do Amado». Canta a Beleza de Deus, um dos principais Nomes divinos. «Se vós não sois Deus, dizei-me algo d’Ele, dizei-me algo do meu Deus (...) Respondem “com grande voz”: “Ele fez-nos”. “A minha *pergunta* era o meu *olhar* e a sua *resposta* a sua *formosura* (...) “O homem interior é quem conhece isto... eu interior conheço-as».⁷⁹

Realiza uma leitura “ecológica” da criação (CB 4, 2). O «meio ambiente» / o «habitat» está marcado pela «formosura e dignidade» de Cristo. Os olhos de Cristo são os olhos com que Deus olha o homem e o mundo. Torna presente a Cristo na *criação* e na *recriação*, feita desde o próprio *homem*, *centro* da criação e da recriação do mundo. «Era um delicado amante da natureza».⁸⁰ Para o místico-poeta o cosmos serve para afirmar a *passagem* do Amado (CB 4). Canta «os bosques do amado» e pergunta às «flores» se viram passar a «Flor» do Amado. Através do conhecimento das criaturas pode chegar ao conhecimento do Amado. Para

⁷⁶ P. Gabriel de Santa Maria Madalena, *La unión con Dios según San Juan de la Cruz*, 2ª ed., Burgos, 1966, pp. 73-74. (Cf. AA. VV., *La comunione con Dio secondo S. Giovanni della Croce*, Roma, 1968).

⁷⁷ X. Pikaza, *El “Cántico espiritual”*... p. 199.

⁷⁸ Hadewijch d’Anvers, *Poèmes strophiques*, n. 21.

⁷⁹ S. Agost., *Conf. X*, 6, 9.

⁸⁰ J. Vives, *Examen de amor*, p. 90.

a amada, as árvores e as flores são *plantas do amado*, são *Páscoa de amor*. Cantou e reconheceu como sua a criação inteira (D 31). É um apaixonado pelos «olhos do amado» reflectidos no cosmos, lugar do encontro de amor com o amado. Jesus é a «formosura» «mais brilhante do que o Sol» e o seu olhar veste de graça e formosura o mundo (CB 5). O homem é filho de Deus e a criação inteira é um reflexo da sua formosura e dignidade.

A *consciência* da doença é princípio da cura. A amada está *doente* e *sabe* que a sua *cura* depende da presença do amado. Só o amado a pode *curar* com a sua *entrega* de amor (CB 6). As criaturas mensageiras não sabem dizer-lhe o que quer. Põe nas criaturas racionais a sua última esperança, mas fica defraudada. Os «vagabundos de amor» evangelizam, *falam* do Amado, referem mil graças, enamoram, mas *balbuciam* (CB 7).

Toda a sua obra fala do amor de um poeta enamorado (CB 29). O amor não só «muove il Sole e l'altre stelle».⁸¹ mas é também a razão que move a vida e a acção do Santo: «à tarde, examinar-te-ão no amor...» (D 54). Os seus novecentos e noventa e nove versos revelam apenas a «teologia mística», cantam a «união da alma com Deus por amor».⁸² A intenção do poeta é exprimir a sua experiência mística.⁸³ O amor de Deus é a fonte e a dignidade humana é a meta. «Todo o desejo e fim da alma e de Deus em todas as obras dela é a consumação e perfeição deste estado [de união de amor]; pelo qual, nunca descansa a alma até chegar» (CB 22, 6). Tudo começa pelo amor de Deus. A Encarnação é a consequência lógica deste amor de Deus que enobrece o homem de divindade. João é o poeta do Amor. «As canções tratam do exercício de amor entre a alma e o Esposo». É o amor que estabelece a união com Deus e com os homens. O amor é a origem, o caminho e a meta do processo espiritual. O seu objectivo é iluminar o processo e o caminho para a união de amor com Deus.

«A união com Deus é a meta do itinerário espiritual sanjoanino desde a integração da actividade dispersiva das potências até à unificação interior, desde as purificações da noite escura do sentido até à purgação profunda do espírito, desde as primeiras manifestações de amor até ao matrimónio

⁸¹ Dante Alighieri, *Le Opere di Dante, Paradiso*, Canto XXXII, vers. 145.

⁸² «Em João da Cruz a união de amor não é só meta, mas também princípio, e além disso impulso e guia do caminhar...» (F. Ruiz, *Místico y maestro...*, pp. 69-70).

⁸³ «... Nisto é grande místico São João da Cruz ao harmonizar na sua pessoa ambas as coisas: experiência e doutrina mística» (Cf. *Analecta Ordinis Carmelitarum Excalceatorum*, 1 (1926), pp. 72-80).

espiritual, desde os primeiros toques divinos da “chama de amor viva” até à participação da Divindade na substância da alma». ⁸⁴

III. A obra nasce

Não é impossível que Deus aspire na alma, nem que a alma aspire em Deus a Deus a mesma aspiração divina que Deus, por modo participado, pela graça da união com a Santíssima Trindade. Feita deiforme e *Deus por participação*, opera, melhor dito, tem operada a sua obra na Trindade, com ela e como ela, operando-o Deus na própria alma. Viver a vida da Santíssima Trindade é estar transformada nas três Pessoas em potência (Pai), sabedoria (Filho), e amor (Espírito Santo) e, nisto, a alma é semelhante a Deus, que a criou à sua imagem e semelhança para isto (Gn 1, 26).

O Filho de Deus pediu ao Pai (Jo 17, 24) para nós este alto estado e subido posto (grande dignidade) de podermos ser filhos de Deus (Jo 1, 12), isto é, a graça de fazermos por participação em Deus a *mesma obra* que Ele por natureza, que é aspirar o Espírito Santo. Pediu ainda para que «todos sejam um, como tu, Pai, o és em mim, e eu em ti, para que também eles sejam um em nós... para que sejam consumados na unidade, e para que o mundo conheça que tu me enviaste, e que os amaste, como me amaste também a mim» (Jo 17, 20-23), o que é comunicando-lhes o *mesmo amor* que ao Filho, por unidade e transformação de amor, como o Pai e o Filho estão em unidade de amor. Pediu também para «possuirmos por participação, os *mesmos bens* que Ele, por natureza, possui, sendo deuses, iguais, companheiros de Deus (2 P 1, 2-5), participando do mesmo Deus, fazendo n’Ele, juntamente com Ele, a obra da Santíssima Trindade, ainda que, nesta vida, apenas como gosto prévio e antecipação da bem-aventurança. Somos «uma coisa com Deus», mas «por transformação de amor» (CB 39, 5).

A união é possível só «no Espírito Santo» dado por Deus à alma (CB 39, 3). Toma a sério o facto da doação do Espírito à alma: se o Espírito é a comunhão e a vida e o amor do Pai e do Filho, quando o Espírito é

⁸⁴ Ciro García, *Adónde te escondiste....*, pp. 251-252 (Cf. Id., *San Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, p. 211).

efectivamente dado e comunicado à alma, a alma é atraída n'Ele e por Ele para a mesma comunhão de amor e de Vida do Pai e do Filho, porque se faz deiforme e Deus por participação. A experiência do Mistério da Santíssima Trindade tem um impacto psicológico, quer dizer, é uma *mística subjectiva* e, mais ainda, uma *mística objectiva*. A pessoa unida a Deus realiza a sua *obra* de entendimento, *notícia* e *amor*, mas *por modo comunicado e participado*, fazendo-o Deus na mesma alma» (CB 39, 4). «E para que pudesse chegar a isto “criou-a Deus à sua imagem e semelhança” (CB 39, 4). Embora sendo um «rasto», um «viso», uma «imagem» de «aquilo», contudo, já é participação no dinamismo do amor trinitário «aspiração de Deus na alma e da alma em Deus.... *embora não em manifesto grau*, como na outra vida» (CB 39, 4). Na verdade, tem razão o Santo quando afirma que «toda a bondade que temos é emprestada, e Deus a tem por própria obra. *Deus e a sua obra é Deus*» (D 112).

«Deus por participação»

O homem encontrado por Deus – «estando a vontade de Divindade tocada» (P 12, 5) – pode reencontrá-lo: «Oh, Senhor Deus meu, quem te buscará com amor puro e simples que te deixe de encontrar mui ao seu gosto e vontade, pois que tu te mostras primeiro e saís ao encontro dos que te desejam?» (D 2).

A graça mística da união transformante tem um valor carismático em ordem à edificação da comunidade cristã como no caso de Santa Teresa de Jesus (CH 2, 11.12). Possui, além disso, um valor apostólico, pois funda-se na redenção como um desposório místico do Filho de Deus com a humanidade (CB 23, 3). A graça mística tem um carácter carismático e a contemplação possui um valor apostólico. O «mestre de amar» recomenda o exercício do amor puro como a actividade que mais proveito dá à Igreja (CB 29, 2). A oração contemplativa é um serviço qualificado à Igreja (CB 29, 3). A graça mística manifesta-se em *modalidade contemplativa-doxológica* (CB 25, 5), de comunhão *fraterna* com as outras almas (CB 25, 1), de solidariedade *eclesial* (CB 29, 1-3), de actual *existência comprometida* de amor interior-exterior (CB 36, 4), de comunhão com o Cristo “cósmico» (D 31).

O autor do *Cântico Espiritual* é um frade carmelita descalço, um «rebelde submisso» que celebrou as suas bodas místicas com Deus em Cristo na prisão de Toledo: «Ali me feriu o amor» (P II, 15). Tinha apenas como livro de leitura o Breviário e Jesus era o seu amor e a sua dor.

«Jesus, a quem sempre tinha conhecido, aparece agora como um perfeito desconhecido. O seu cântico, composto na prisão, di-lo claramente: “Aonde te escondeste, amado?” “Que significa Jesus para mim?”. Este foi o *autêntico drama da prisão de João*. Graças a Deus que João nos ofereceu a sua resposta pessoal. (...)».⁸⁵

O místico-poeta, sem papel, sem pena, sem luz, foi compondo versos de memória na esperança de os poder transcreever.⁸⁶ «Durante vários meses teve de contentar-se com entreter-se e guardar na memória os seus versos “para escrevê-los” logo que se lhe apresentasse a ocasião».⁸⁷ A sua composição originária foi exclusivamente mental e mnemónica, talvez para preservar a sua saúde mental.

«Meditar, rezar, pensar e esperar eram as únicas ocupações do prisioneiro. Noites e dias intermináveis sem outra tarefa. Mais penoso do que as refinadas penitências impostas era consumir tantas horas na inércia, na monotonia e na incerteza quanto ao futuro. Entretinha-se a compor mentalmente versos e poesias; não tinha outro registo para as guardar senão a memória (...). Versos e estrofes guardadas até então na memória ficaram para sempre imortalizados em sinais gráficos».⁸⁸

O *Cântico Espiritual* de São João, pelo menos na sua versão primitiva, é uma composição mnemónica elaborada com o auxílio de modelos literários e expressivos armazenados na memória. Não é improvável que frei João fosse acomodando versos e estrofes a uma melodia pré-existente.⁸⁹ Quando Deus se lhe revela na noite escura do cárcere de Toledo, sente que não pode guardar para si essa experiência da união e planeia a sua fuga. Quer anunciá-lo aos outros e empreende o caminho para Andaluzia, onde desenvolverá a actividade mais intensa da sua vida e acometerá a obra literária, o seu grande legado à humanidade. Nos últimos dez anos da sua vida em Andaluzia (1578-1588) levará a cabo a sua obra como director espiritual, confessor de

⁸⁵ Iain Mathew, *o. c.*, pp. 187. 188. 199.

⁸⁶ «Com estas canções entretinha-se e guardava-as na memória para escrevê-las» (Declaração da Madre Ana de S. Alberto, *BMC* 13, 401).

⁸⁷ E. Pacho, *Cântico Espiritual*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1981, p. 18.

⁸⁸ E. Pacho, *Cântico espiritual*, em *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, 2000, pp. 245-246.

⁸⁹ R. Senabre, «Sobre la composición del Cântico Espiritual», em *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista* (1991), Ávila, 1993, pp. 98-106.

Beas e El Calvário, Reitor de Baeza, Prior de Granada, Vigário Provincial de Andaluzia, além de poeta e escritor.

A sua vivência mística e poética na prisão de Toledo traduz-se num «cântico» ao ser de Deus e ao ser do homem. Ali aconteceu o matrimónio espiritual. Assim se explica a resistência de frei João diante das «horríveis» provas físicas e morais, o sentido do poema do *Cântico Espiritual*, o motivo da sua fuga do cárcere numa noite a meados de Agosto de 1578. O Santo descobriu o rosto de Deus, que buscava desde a sua terna infância. Encontrou a Realidade do mistério e não o podia guardar para si, tinha que comunicá-lo aos outros.

«Tendo chegado à descoberta do rosto do Absoluto, o místico descobre também com renovado vigor a tarefa que lhe aguarda no mundo, que é a de guiar os outros seres para que despertem do sono que os tem cativos e se abram à Realidade».⁹⁰

«As repetidas referências ao *Cântico dos Cânticos* ou a outras passagens das Escrituras que usam estas metáforas nupciais fazem-nos encontrar em João, o poeta de Deus, o cantor do amor».⁹¹

Recriação genial do Cântico dos Cânticos

O *Cântico Espiritual*, o poema mais inspirado, mais belo e mais misterioso da literatura espanhola, que causou «religioso terror» a Marcelino Menéndez Pelayo⁹² e «espanto» a Dámaso Alonso pela radicalidade dos seus enigmas literários,⁹³ mas também o mais elaborado do ponto de vista técnico,⁹⁴ «canta e conta», à luz da Bíblia,⁹⁵

⁹⁰ Georges Morel, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix* II, Paris, 1960, p.110.

⁹¹ Dominique Poirot, *Jean de la Croix, poète de Dieu*, Cerf, Paris, 1995, p. 75.

⁹² M. Menéndez Pelayo, *Estudios de crítica literaria*, Madrid, 1915, pp. 55-56.

⁹³ D. Alonso, *La poesía de San Juan de la Cruz*. (Desde esta ladera), Aguilar, Madrid, 1966, p. 18.

⁹⁴ «Observando a obra de S. João desde a perspectiva da História literária, constata-se que o seu canto é um cântico aprendido e elaborado com uma técnica poética que lhe vem de longe. (...) A poesia de S. João está construída com uns materiais léxico-semânticos tão ricos e tão certamente articulados no discurso que dificilmente se pode dar maior densidade (e, portanto, qualidade) poética» (Joaquín González Cuenca, «Un aprendido canto: la tradición en la técnica poética de San Juan de la Cruz», em *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista (1991)*, Ávila 1993, pp. 206. 212. 213). Sobre o aspecto renacentista e popular da sua poesia (Cf. J. M. Cossio, «Rasgos renacentistas y populares en el Cántico espiritual de San Juan de la Cruz», em *Escorial 25 (1942)* 205-228, reproduzido em *Letras españolas (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1970, pp. 139-182).

⁹⁵ «Nos primeiros seis meses que passou na prisão de Toledo, a sua única leitura, além de algum

sobretudo do *Cântico dos Cânticos*, o processo de um enamoramento entre a alma e o Esposo Cristo ⁹⁶ que culmina na «igualdade de amor».

«O *Cântico* reassume os motivos e os argumentos do *Cântico dos Cânticos* da Escritura israelita. (...) No plano do amor *intersexual*, o *Cântico aparece como recriação genial do Cântico dos Cânticos*».⁹⁷ «São João da Cruz assume de forma plena e conseqüente o *esquema nupcial do Cântico dos Cânticos* da Bíblia como expressão definitiva do encontro do homem com Deus. (...) Faz-nos ver o encontro com Deus em chave de unidade afectiva (mais de amor que de razão) e dualidade pessoal: o homem e Deus serão como dois enamorados que se buscam e se encontram em caminho de entrega forte e generosidade gozosa. (...) Quando quer iluminar o grande mistério do amor nupcial entre Deus e os homens, acode à parábola mais profunda do amor inter-humano e recria novamente as palavras do *Cântico dos Cânticos*, onde o esposo é a figura mais perfeita de *Jesus-Amante* dos homens».⁹⁸ «João da Cruz adere ao modo tradicional de entender o *Cântico dos*

livro de devoção, era o breviário» (S. Juan de la Cruz, *Cântico espiritual*, edição de Eulogio Pacho (Madrid, 1981), p. 18). «Além de um *Flos sanctorum*, os únicos livros que tinha na sua cela em Granada era um breviário e uma bíblia» (Crisógono de Jesús, *Vida de San Juan de la Cruz*, Madrid, 1982, p. 299). «Se S. João foi um poeta da Bíblia – especialmente do Antigo Testamento – foi um poeta da Bíblia popularizada, de uma Bíblia acessível aos leitores e ouvintes desconhedores do latim. (...) Não existem precusores cristãos que tratem a sensualidade divina no *Cântico dos Cânticos* a par com o tratamento poético da S. João. Tampouco se encontrou de modo concludente na poesia profana e popular da sua época as fontes precisas para a imaginária e a sensualidade geral das suas “Canções”. O que coligimos da nossa leitura da versão de S. João » (Catherine Swietlicki, «Entre las culturas españolas: San Juan de la Cruz y la cábala cristiana popular», em *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista (1991)*, Ávila, 1993, p. 262).

⁹⁶ «O título “Esposo” tem para o santo especial densidade encarnatória, pois entende-o como união total com a sua própria natureza humana, e não somente com a Igreja e com as almas» (F. Ruiz, *Místico y maestro*, p. 127). «Toda a obra de S. João da Cruz vai cantar esta relação de amor nupcial com Cristo, que n’Ele, nos faz filhos do Pai, pelo Espírito (...) É em torno do simbolismo da aliança nupcial que se unifica toda a obra do Doutor Místico» (A. Steinmann, «Saint Jean de la Croix. Docteur de la relación personnelle au Christ», em *L’expérience de Dieu. Actualité du message de San Jean de la Croix*, Du Cerf, Paris, 1968, p. 199 e 202). «É sabido que o nome de *Esposo* o herda S. João consagrado pela tradição bíblica e espiritual como próprio da segunda das divinas pessoas; frei Luís consagrou a este nome o seu capítulo no *De los Nombres de Cristo*. Paralelamente, a denominação de *Esposa* atribui-se à humanidade redimida por Jesus Cristo, como explica S. João no Romance sobre o Evangelho e, com pauta do *Cântico dos Cânticos*, também à alma mística. (...) » (María Ángeles López García, «El léxico nupcial en los escritos de Juan de la Cruz», em *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista (1991)*, Ávila, 1993, p. 339.340. 341).

⁹⁷ X. Pikaza, *o. c.*, pp. 160-162.

⁹⁸ X. Pikaza, «Amor de Dios y contemplación cristiana: Introducción a San Juan de la Cruz», em *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, Ávila, 23-28 de Septiembre de 1991, III, Pensamiento, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1993, pp. 52. 53. 54. 55. 93-96.

Cânticos como o canto do amor de Yahweh para com Israel, do Cordeiro pela Igreja, de Cristo pela alma. (...) A alegoria do matrimônio indica o laço profundo entre o amor humano e o divino. O amor conjugal remete para algo que o transcende, o amor de Cristo pela humanidade».⁹⁹ «Apresenta a Cristo como *esposo dos homens*, isto é, como aquele que lhes oferece amor definitivo. (...) Assume a experiência do *amor escatológico* que Deus oferece em Cristo. Por isso interpretou a existência dos fiéis como caminho de busca que leva ao encontro com Cristo esposo».¹⁰⁰

«São João da Cruz recebeu e cultivou a visão “vertical”, anagógica, do matrimônio de Deus com Israel, conforme a tradição profética. Assume a visão de um Deus amante, de um Deus esposo que vem ao encontro dos homens, convidando-os a compartilhar a sua própria aventura de amor. (...) O *amor interhumano* e o *amor divino vinculam-se e unificam-se em Cristo*, encarnação humana do amor divino e plenitude divina de todos os amores humanos.¹⁰¹ «Toda a obra sanjoanina é um *admirável canto a Cristo, esposo da alma, amor do homem*, e único meio para encontrar a Deus».¹⁰²

O *Cântico Espiritual* assume o *esquema nupcial* do Cântico dos Cânticos da Bíblia. O poeta leu a *versão castelhana* do Cântico dos Cânticos de frei Luis de León (1561). A *releitura* do *Cântico dos Cânticos* e a *recriação* do *Cântico espiritual* na experiência do amor de Deus na nossa vida faz do *Cântico Espiritual* uma «obra deliberadamente *aberta* e moderna. No prólogo, encontramos a chave de leitura hermenêutica para compreender o problema da relação entre a *experiência*, a *poesia* e o *comentário*. O místico afirma a necessidade da «*inteligência do amor*» para compreender os «*dislates*» do amor. «E sabeis que, segundo o amor que tiverdes, / Tereis o entendimento de meus versos».¹⁰³

⁹⁹ Iain Mathew, *El impacto de Dios*, p. 49.

¹⁰⁰ X. Pikaza, *o. c.*, pp. 167-169. 171.

¹⁰¹ X. Pikaza, *o. c.*, p. 181-183.

¹⁰² S. Castro, *Cristo, vida del hombre*. (El camino cristológico de Teresa confrontado con el de Juan de la Cruz). Madrid, EDE, 1991, p. 157.

¹⁰³ Luís Vaz de Camões, *Soneto Enquanto quis Fortuna que tivesse*, vv. 13.14, p. 75, *BBV* n. 32.

DA ILUSÃO CRÉDULA À MÍSTICA IMAGINÁRIA

- A PROPÓSITO DO CASO DE UMA VISIONÁRIA*

(I)

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

“...*Missão que ela própria escolheu: só a cura das almas.*”
(VM, 51)

“*La vision n’implique pas le sentiment de la présence objective de ce qui est vu; ce qui revient à dire que les visions s’adressent à l’esprit ou à l’imagination et non, à proprement parler, aux sens.*”

(in: Encycl. «Catholicisme», cit *apud* J. MAÎTRE, *Mystique et féminité*, p. 87)

“*D’autre part, elle peut être assise dans sa chambre, songer au travail du lendemain..., ce qui est une sorte d’explorations imaginaire du monde et du lieu où le rêve et la vie sont une seule et même chose. C’est ainsi que ma patiente oscille constamment entre la santé et la maladie.*”

(D. W. WINNICOTT, *Playing and Reality*, trad. franc., Paris, Gallimard, 1971, p. 42)

* É esta uma meditação à margem e, em complemento, de uma outra investigação nossa, mais extensa, de *evocação* biográfica e de reflexão sobre um ‘homem de Deus’ e extraordinário intermediário de divino dom... Optou-se, no presente estudo, por *não revelar o nome* do actual caso (*utiliza-se a convenção de a referir pela abreviatura: M.*), bem assim de outras pessoas envolvidas no texto da sua narrativa, já que se baseia em fontes por ora ainda inéditas. Bastará referir que se trata de uma portuguesa falecida em meados do séc. XX. Pesaram, também por essa condição de inédito, os rodapés de página, no ensejo de dar a ler *excertos suficientes* e testemunhos dessa mesma narrativa. Cf. n. 1.

I – Introdução:

O QUE SE DIZ... COMO UMA «BRUXA»

“O santo disse...M. deve, pois, passar pela fase de não ser acreditada e talvez até considerada como mentirosa, mesmo pelo confessor.” (VM, 15)

“Em breve já a tinham como meia bruxa.”

(trad. de P. Winfried HÜMPFNER, *Tagebuch des Dr. med. Franz W. Wesener über die Augustinerin Anna Katharina Emmerick*, Aschaffenburg, Pattloch V., 1973, t. I, p. 43)

Um dia, ia fazendo caminho a pé, pela estrada em direcção da igreja, uma piedosa senhora, quando lhe saltam ao caminho “*dois tipos obscuros*” que ali à beira se encontravam. Tratou-se de um vulgar assalto, intimada que foi a entregar-lhes tudo o que trazia consigo. Porém, ao depararem com “*o terço e o livro de orações*” que era o que tinha, não deixaram de comentar com ingénua ironia entre si: «*Ó pá, demos com uma bruxa!*» E não lhe fizeram mal.¹

Esta singela lembrança narrada por ela própria, que julga ter sido protegida nessa ocasião por um Santo de quem havia abundantes visões, é antecipadora, naquela fórmula pejorativa que muitos cépticos poderiam utilizar para caracterizar a sua vida plena de “fenómenos extraordinários”, de uma assimilação ao que se passa em casos de bruxaria.²

¹ As expressões *em cursivo* (a **negrito**) são da transcrição a partir da **narrativa** feita pela própria e na versão pelo seu director espiritual. Manteve-se também a grafia original do Autor (com óbvias correcções de gralhas, ou erros gramaticais e certas concordâncias, dada a sua língua estrangeira de origem), apenas inserindo alguns acrescentos [...], e suprimindo ou alterando o que vai no original <...>, ou pontuando o que falte. Utilizou-se a cópia de **um documento inédito de 166 pp. dactilografadas** (mais alguns testemunhos manuscritos apensos), pelo seu director espiritual, que havia recebido uma primeira autorização para publicação do mesmo, entretanto tal não se tendo chegado a concretizar. *Citaremos por essa paginação*, embora sem identificar nomes ou pessoas, pois, (embora nos haja sido dada licença pelo Autor desse texto dactilografado, no sentido de revisão de forma), para o propósito presente de análise e de estudo *de caso*, o que interessa é apenas o carácter *exemplificativo* e até comparável para o questionamento proposto. Por essa razão, sempre que directamente citado, *referiremos o documento em causa por VM*, seguido da *página do autógrafa* dactilografado. Acima: *VM, 4*.

² Claro que não interessa aqui definir com rigor o que se confunde muitas vezes sob esse epíteto, já que não é de adoptar neste contexto o tradicional sentido do *brujo*, ou da *bruja* (ingl. *witch*)

Escute-se introdutoriamente o seguinte extracto exemplificativo desse tom:

“Na noite de 10 para 11 de Janeiro ([19]50) desde a meia-noite houve muito barulho na casa de jantar, de tal forma que ninguém foi capaz de dormir. Foi o demónio enfurecido. Também ouviram a janela abrir-se e fechar-se. Na noite de 12 para 13 de Janeiro, apareceu outra vez aquela luz azul no quarto. Outra vez apareceram letras na parede mas diferentes daquelas com que escreve S. António ou Santa Teresinha. Os dísticos diziam que M. tivesse muita paciência. (...) M. disse ao confessor: não sei quem é que escrevia as letras. Mas começou por «Minha filha». M. suspeitava que fosse a sua mãezinha. A maneira de dizer lembrava-lhe muito [a] da sua mãe. Em contraste com as letras de S. António e da S. Teresinha, que eram tipográficas, estas eram de cursivo, como nós escrevemos uma carta. As frases eram escritas devagar e quando M. lia uma frase, desaparecia e vinha outra. (Como mais tarde disse S. António, era a própria Nossa Senhora, quem escrevia.)” (D, 13)³

Ora, tratava-se de uma senhora, casada e mãe de filhos, a quem o Céu, segundo ela acreditava, dispusera para uma especial missão, havendo de viver *acontecimentos* e provações que, de acordo com a cultura habitual, pareceriam bastante *estranhos*.⁴

participante das “forças da natureza”, no esteio da **mentalidade mágica** (de *Wicca*; cf. Raven GRIMASSI, *The Wiccan Mysteries*, St. Paul, Llewellyn Publ., 1998) ou de um xamanismo ancestral. Vide Jeffrey Burton RUSSELL, art. “Witchcraft: Concepts of Witchcraft”, in: M. ÉLIADE, (dir.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15, pp. 415-423; Michel MESLIN, “La mentalité magique et la manipulation du sacré”, in: Frédéric LENOIR e Ysé TARDAN-MASQUELIER, (dirs.), *Encyclopédie des religions*, (Paris, Bayard, 1997), t. 2, pp. 1999 e segs. Trata-se antes do âmbito da iconografia popular da representação das formas supersticiosas ou inversivas do sagrado, ao nível até do pacto com forças negativas, diabólicas ou do charlatanismo obscurantista equivalente (tal como se encontrava no *Malleus maleficarum* dos dominicanos H. Kramer e Jacob Sprenger, entre outros). Cf. Mircea ÉLIADE, *Occultism, Witchcraft, and Cultural fashions. Essays in Comparative Religions*, Chicago, University Pr., 1976; Éloïse MOZZANI, art. «Sorcellerie», in: Id., *Le livre des superstitions – Mythes, croyances et légendes*, Paris, R. Laffont, 1995, pp. 1662-1666. Quanto aos «fenómenos extraordinários» cf. *infra* ns. 78, 110...

³ Cf. *infra* n. 114.

⁴ Também não se toma aqui tal *estranheza* no profundo sentido que ganha o *Unheimliche* na psicanálise (cf. Sigmund FREUD, *Das Unheimlich*, in: *Gesammelte Werke*, t. XII, Frankfurt, S. Fisher V., 1947), porém apenas no sentido ainda exterior de motivo de curiosidade face ao maravilhoso (Michel MESLIN, (dir.), *Le merveilleux, L’imaginaire et les croyances en Occident*, Paris, Bordas, 1984, pp. 140 e segs.) ou, quando muito, do que assim se contagia ao que se verá ainda como “estados modificados de consciência”: cf. *infra* n. 110 e vide Jean-Pierre VALLA, *Les états étranges de la conscience*, Paris, PUF, 1992.

Em síntese se dirá que tem *visões* de santos e de Deus, *escuta vozes* e lê mensagens, *identifica-se* com os sofrimentos de Cristo ‘para expiação dos pecados’, *oferecendo-se* como “vítima” sobretudo nessa missão pela salvação moral e na especial ‘santificação dos sacerdotes’.⁵ Irradiam do seu quarto *luzes extraordinárias, perfumes*, e acontecem *outros fenómenos*, sempre a sublinhar quer esses momentos místicos, quer os combates com as trevas, quer ainda e sobretudo as ‘agonias da Paixão’.⁶ Neste caminho de ascese, de desagravo pela dor e por toda a espécie de penitências, vigílias, jejuns, abstinências, disciplina, imobilização..., vive mais de uma década de profundo sofrimento, também de doença, lendo sempre esses acontecimentos como uma mensagem de *reparação* e de comunhão com o bem-fazer.⁷

⁵ Estes *estados* estão abundantemente nas «memórias» que de si permite que sejam relatadas, aliás justificando-o ainda por uma ordem celeste a que o seu confidente deveria obedecer. A maior parte destas vivências cujo enquadramento psicológico e religioso, adiante se desenvolverá, são – como se costuma dizer (cf. por exemplo: Joachim BOUFLET, *Encyclopédie des phénomènes extraordinaires dans la vie mystique*, t. 2: *Phénomènes subjectifs*, Paris, Le jardin des Livres, 2001) – *fenómenos subjectivos* (essencialmente *passivos*), em contraste com os *efeitos objetivos* (mais “ativos”) a que de seguida se alude. Sobre a própria terminologia de *aparições* e *visões* cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Aparições e experiências místicas – Reflexão sobre o fenómeno de Fátima e contributo para uma sua renovada meditação espiritual”, in: Várs. Auts., *Fenomenologia e Teologia das Aparições*, («Actas do Congresso Internacional de Fátima», 9-12 Outubro de 1997), Fátima, ed. do Santuário de Fátima, 1998, pp. 353- 393.

⁶ Cf. nota anterior e *vide* J. BOUFLET, Id., t. 1: *Phénomènes objectifs*, Paris, Le jardin des Livres, 2002; cf. também e desde já os artigos de M. CANÉVET, P. ADNÈS, W. YEOMANS e A. DERVILLE, *Les sens spirituels...* (extraídos do *Dict. de Spir.* T. 15), Paris, Beauchesne, 1993; *vide infra* ns. 111, 132, 142... M. chega a formular em «**Oração pela Santificação dos Sacerdotes**» tal *combate espiritual* (cf. gr. *oratos pòlemos* da tradição monástica): “...**todos os pregadores da Vossa divina palavra, para que, inflamados do santo zelo, arranquem as almas ao demónio e as conduzam ao asilo do vosso Coração, (...)**” (VM, 97), lembrando-se aqui o estilo, não apenas das “duas bandeiras” dos «*Exercícios Espirituais*» de Santo INÁCIO DE LOYOLA, (*Ejercicios espirituales*, 2ª sem. 4º dia, § 136 e segs. in: Ignacio IARRAGUIRRE, S.I., e Cândido de DALMASES, S.I., (eds.), *San IGNACIO DE LOYOLA, Obras Completas* ed. manual, Madrid, B.A.C., 1977, pp. 238 e segs.), mas a sensibilidade visitandina e sobretudo de S^{ta}. MARGARIDA MARIA ALACOQUE, *Autobiografía* § 53 e seg.; (ed. Monastère Paray-le-Monial e Prof. DARRICAU, (eds.), *Vie et Oeuvres de sainte Marguerite-Marie Alacoque*, Paris/ Fribourg, éd. Saint-Paul, 1990, t. I. («*Autobiographie*»), pp. 82 e segs.) a propósito dessa “lógica” de *refúgio* no Sagrado Coração de Jesus. Cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Transusão cordial – Aspecto dinâmico da devoção ao Coração de Jesus nas revelações a Santa Margarida Maria Alacoque”, Confer. na *VII Semana de Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus: «E logo jorrou Sangue e Água* (Jo 19, 34)», org. Padres Marianos da Imac. Conceição, Balsamão- Chacim, em 15.04.2004, (no prelo).

⁷ “**Ofereço-me como vítima por todas as almas.**” – assim resume M. a sua missão em VM, 100. A perspectiva de configuração *passional* ou de tal *sofrimento oblativo*, faz de toda essa ascese e penitência o *meio* útil para tal fim. É nesta óptica de *mediação* e até de substituição vicária que aqui se deve contextualizar todo o seu percurso, mesmo da dolorosa doença. Cf. casos paralelos: o de [M^a. da Conceição Pinto da Rocha], *A reparação expiadora, Autobiografia e outros escritos de uma alma vítima*, Lisboa, Ed. das [Irmãs] Reparadoras Missionárias da Santa Face, 1967, cujo Processo de Beatificação está aberto; e o da Beata

O tom é revelacional ou então projectivo do seu mesmo desejo oblato: “*Na noite de 8 para 9 de Dezembro (1950) veio Nossa Senhora e pediu para fazer muita penitência para pedir a paz do mundo. Que M. não tivesse pena das almas que ela via encaminhar para Jesus. (...) Que, se não fizesse penitência suficiente, que vinha em todo o mundo uma grande onda de sangue. Disse à M. que ensinasse muitas crianças a rezar. (...).*” (VM, 54) Assim já “*na noite de 10 para 11 de Março... veio Nossa Senhora e perguntou a M. qual era o seu desejo depois da visão do Céu? Ela respondeu: «Levar todas as almas para o Céu.» Nossa Senhora disse-lhe que incitasse todos para fazerem penitência (...).*” (VM, 59) Enfim, em Abril, está posta na boca do Santo mensageiro essa “sua missão” de *sofrer*: “*...«Sabes que tens de sofrer muito, pois essa é a tua missão; se tudo sofreres com paciência e humildade, desagrasas a Jesus e salvas os pecadores.»*” (VM, 61)

Nas descrições desse seu quase ‘diário’ de *via sacra* – que, segundo ela, ‘é pedido pelo Além que o seu confessor escreva’,⁸ pois ‘ele um dia ultrapassará dúvidas ou relutâncias que de início teria’, – o que se encontra é o eco do seu estilo próprio de contar tais vivências segundo a sua linguagem e suas populares preocupações quotidianas e até banais.⁹ Assim, por exemplo, fala de ‘personagens celestes’ que lhe aparecem mas que se recusam, por exemplo, a celebrar a missa no pequeno altar, (entretanto construído no seu quarto),¹⁰ por ‘a toalha não estar mudada’, ou

Alexandrina M^a. da Costa, de Balasar, cf. P. Humberto M. PASQUALE, S.D.B., *Alexandrina*, Porto, ed. Salesianas, s.d.; entre muitas outras “almas vítimas”, cf. *infra* ns. 75, 79 e 172.

⁸ Costuma ser o contrário: o pedido sendo do confessor para que a sua dirigida **escreva ou narre de acordo e por obediência**... Aqui, ainda a exemplo e no símile de Anna-Katherinna Emmerick nos relatos registados pelo seu secretário confidente, o poeta Clemens Brentano, *vide*: Joachim BOUFFLET, *Anne-Catherine Emmerick, Celle qui partagea la Passion de Jesus*, Paris, Pr. de la Renaissance, 2004, pp. 228 e segs. Veja-se, a propósito, nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Diário da Misericórdia e dom *imaginário* da Linguagem – Condições diferenciais e regime redaccional da mensagem mística de Santa Faustina Kowalska”, in: *Rev. de Espiritualidade*, X, n° 39 Julho/ Set., (2002), pp. 165-224; *vide* também Id., «O coração da mística em Teresa de Lisieux»: “A questão autobiográfica ou do tempo absoluto – A propósito da «Histoire d’une Âme» e da sua Autora”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XIII, n° 52 Out./Dez. (2005), pp. 245-271 e XIV, n° 53 Jan./ Mar., (2006), pp. 11-80.

⁹ Define-se aqui a *banalização do sobrenatural* justamente pela sua utilização no contexto reduzido do natural e, quando muito ao estilo ornamental do miraculoso... lembrados do lema evangélico em *Mt* 7, 6. Sobre o sentido mais reflectido de tal **banalidade**, cf., entre outros, Lucien JERPHAGNON, *De la banalité, Essai sur l’ipséité et sa durée vécue: Durée personnelle et co-durée*, Paris, Vrin, 1965, pp. 85e segs.; Rudolph GASCHÉ, *On Minimal Things, Studies on the Notion of Relation*, Stanford, Stanford Univ. Pr., 1999, pp. 122 et *passim*. Cf. *infra* n. 11.

¹⁰ “*Dentro do teu quarto é que quero que seja feito o altar.*” – “palavras escutadas” de Jesus a M.:

que se importam pela sua desobediência nos minutos de oração, ou por ter comido uma laranja sem autorização... Banalidades de cortinados e paramentos, de altares ou outros objectos, tudo muito naquela feminina atenção até a cores, a gestos, etc., mas também como a *paraphernalia* de um sagrado, menos de ‘sacramentais’ do que quase de ‘talismãs’...¹¹

Estaremos a exagerar..., pois, em sentido contrário, até se pode salientar o despojamento, a pobreza e a generosidade dessa senhora, optando por viver numa pobre casa numa Quinta, e centrando ainda a sua atenção na santidade, isso sim, não em *sacramentais*, porém no SSmo. Sacramento que aspirava possuir junto de si e para o que ainda se chegou a pedir autorização, entretanto negada.¹²

VM, 47. Nos casos de “estacionárias”, que ficam de cama, em imobilidade (*vide infra* n. 167, 172...), é frequente esta situação da ‘*cela interior*’ (St^a. Catarina de Sená...), construída no **quarto**, assim também ‘altar’ desse voto. *Vide infra* ns. 172, 190...

¹¹ Cf. a visão da casa da Sagrada Família nos pormenores de uma descrição quase-fotográfica: “...M. viu que a casa tinha 3 quartos, todos os três com cortinas na abertura das portas. Num dos quartos estava além duma cama, um berço de madeira, tudo na maior simplicidade mas [também] em maior ordem. Prateleiras com roupa dobrada. Ao lado de Nossa Senhora um cesto com roupa dobrada. O berço era coberto com «ramagens» (uma espécie de pano colorido daquele tempo).” (VM, 69) Inevitável lembrar aqui o estilo visionário de A. K. EMMERICK (cf. *Visionen und Leben*, ed. Clemens Brentano, München, Erich Wewel V., 1974; importando aqui a versão port. da “*Dolorosa Paixão de Jesus Cristo*” pelo P. J. Alves Terças, a partir do francês, em 1933 e sucessivamente reeditada: Porto, Cav. Imac., 1982¹¹...) Noutros casos, *vide*, por exemplo, VM, 108: “...Comeu uma [laranja] sem se lembrar, naquele momento, que não podia tomar nada sem licença do Santo... ou do confessor. Na noite de 5 para 6 veio o S. António e mostrou-se muito indignado e disse que não era digna de receber a S. Comunhão. M. chorou toda a noite.”; outros exemplos: VM, 77: “O S. António disse que a toalha do altar deve ser renovada, que assim não celebrava a S. Missa.”; também em VM, 74; “... Contou M. ao confessor, que o S. António na noite passada celebrou a S. Missa com uma casula, que tinha uma cor, que ela nunca tinha visto em nenhuma igreja. Perguntou o confessor: «Qual era a cor?» «Cor de rosa, disse ela. Ficou o confessor impressionado, pois hoje dia 14 de Dezembro é o terceiro Domingo do Advento, em que a Liturgia permite esta cor.” (VM, 101; também 109, mesma cor de paramentos, por ocasião do 4º Domingo de Quaresma). Cf. ainda o episódio de uma misteriosa ‘chave’ cf. *infra* n. 166.

¹² Como em documento da respectiva autoridade eclesial da altura (12.06.1956) se faz notar: “...A direcção da Pia União das Marias dos Sacrários Calvários aceita com muito gosto o pedido da esposa de X e da filha, para serem admitidas na Obra. Quanto ao da outra senhora [refere-se a M.] não é do espírito da Obra ser membros com o fim principal de aproveitarem do «grande privilégio». Pareceu, portanto, melhor à Direcção não abrir precedentes. [e justifica-se ainda este parecer com suposto caso análogo de uma outra “alma privilegiada.”] *Infelizmente uma única senhora, há muitos anos, foi admitida nas condições desta, que agora pede, e que tem, talvez sem querer, trazido algumas complicações desagradáveis à Obra.*” [Extracto de documento no inédito, in: VM, 148, na cópia dactilografada; ignora-se quem tenha sido essa outra senhora problemática, para esta autorização de possuir em casa um sacrário e haver possibilidade de celebração de Missa em casa.] Porém, antes desta data, já transitoriamente o Santíssimo Sacramento havia estado no sacrário, inspirando adoração por parte do Santo, cuja visão M. descreve: “...e o Santíssimo Sacramento, que durante esta semana estava no sacrário. De repente começou o

O crescendo de *estados* que a configuram cada vez mais nesse caminho, testemunhado pelo director espiritual, leva a momentos de repetidas *agonias* vividas nas ‘sextas-feiras como na Paixão’, num completo oferecimento oblato, até na manifestação dessas *estações dolorosas* inclusive com o aparecimento visível de estigmas...¹³



Visão de Jesus com as Chagas luminosas...

sacrário a irradiar raios de luz e M. caiu em êxtase. Viu... S. António..., quando está o Santíssimo no sacrário, ajoelha-se [o Santo] sempre primeiro em Adoração.“ (VM, 140).

¹³ Como é sabido, a *estigmatização*, que no passado era tomada como quase indiscutível sinal de santidade, ou de predestinação sobrenatural por um tal privilégio de “participação” na máxima configuração com Cristo, como em S. Francisco de Assis, St^a. Catarina de Sena, etc., levanta actualmente muitas dúvidas quanto à sua etiologia, e chega mesmo a constituir ‘obstáculo’ nos processos de beatificação, já que os critérios eclesiais da santidade heróica de vida dão o *primado ao testemunho das virtudes e da caridade de vida*. Além disso, os estudos médicos, e particularmente psicológicos, permitem hoje uma posição que deva discernir os “estigmas” induzidos por histeria, em estados de dissociação psíquica, ou até como projecção delirante..., do que sejam reais dons místicos, seja em estigmas visíveis, como no caso do Santo Padre Pio, seja em chagas invisíveis mas nem por isso menos dolorosas, como reportadas noutros espirituais. Cf. Antoine IMBERT-GOURBEYRE, *La stigmatisation*, (1894), éd. J. Boufflet, Grenoble, Jérôme Millon, 1996 e *vide* a excelente síntese de Pierre ADNÈS, art. “Stigmates”, in: *Diction. de Spirit.*, t. 16, cols. 1211-1243. No caso em questão, os estigmas foram visíveis, segundo o confessor, familiares e até outras testemunhas, mas pouco estudados, o relato baseando-se em observações parcelares ou confusas (“...estava ela inconsciente com os estigmas nas duas mãos abertas, com muito sangue coagulado[!]...” (...)) “As mãos estavam fechadas, de modo que se viam apenas as feridas nas costas das mãos. (...)”, ou em relatos de familiares (“Segundo o dizer da família (...) tinham os pés também os estigmas sangrentos” (VM, 133). Também há relatos da ferida do ‘Lado’. A descrição transcrita em corpo do texto de seguida, tem o seu paralelo com S. FRANCISCO DE ASSIS (*Fioretti*, II, consid. 3: chagas através do Serafim de seis asas...) e St^a.

Numa das primeiras descrições da *estigmatização* nota-se esse paradigma habitual: *“Mandou [o Santo] que se preparasse para os mesmos martírios (...). M. conta: Perguntou se queria ver. Respondi que sim. Vi uma luz, cor de fogo, na parede do meu quarto. De lá saíam uns raios que me focavam. Primeiro focou o meu lado esquerdo; senti uma picada muito aguda. Segundo, focou as minhas duas mãos, que sentiram uma picada. Terceiro, focou os meus pés, que sentiram uma picada. Quarto, focou a minha cabeça; senti muitas picadas em toda a volta dela. Nas minhas mãos e pés ficaram os sinais dos cravos. Já da outra vez ficaram, mas não tão nítidos.”* (VM, 39)

Mas os momentos mais sublinhados pelo confessor são os que se relacionam com o “milagre” do aparecimento de ‘gotas de sangue coaguladas no cálice’, com que se celebrava no seu quartinho, e que ela diz serem ali deixadas como Preciosíssimo Sangue numa missa dita pelo Santo, cuja visão e aparição ela havia com tanta frequência.¹⁴ Essas gotas de sangue, que ainda vêm depois a ser mais realçadas numa celebração que, segundo esse relato, foi realizada pelo próprio Jesus, marcadas no cálice e também num sanguíneo, passam a constituir o “pólo magnético”, o centro da acção maravilhosa que dali irradiava. O próprio confessor admite vários sinais prodigiosos operados através de bênçãos com essas relíquias.¹⁵

CATARINA DE SENA (cf. Bt^o. RAIMUNDO DE CÁPUA, *Vita...*, trad. franc., Paris, Téqui, 1904, p. 201), quanto à explicação da produção dos estigmas sob a forma de pura luz, ou como *raios luminosos perfurantes...*, também em St^a. Faustina Kowalska, etc., cf. *infra* ns. 119, 128, 129...

¹⁴ Transcreve-se um dos passos significativos: *“...O confessor tirando o cálix (...), vendo vestígios de Sangue coagulado no cálix, duas gotas grandes e três gotas pequenas à borda e no meio da copa do cálix, deixando, cada uma, um rastozinho atrás. (...) O confessor perturbado estava em dívida se poderia celebrar com este cálix. (...) Celebrou... mas nas abluções não se atreveu a purificá-lo com o sanguíneo. Apesar do confessor tomar abluções abundantes ficou o Preciosíssimo Sangue no cálix.”* (VM, 70; as maiúsculas são do texto.) Note-se que esta interpretação como “milagre” vem acrescida pela circunstância de o confessor ter encontrado o Missal aberto na «Festa do Preciosíssimo Sangue», – “aberto ao acaso” pelo rapaz que vinha ajudar à Missa, como assim o declarou. A senhora em casa de quem se dão estes acontecimentos tem a visão do Santo que havia celebrado e dá depois várias indicações sobre essa Relíquia em *“que ninguém tocasse <no cálix>... sob pecado mortal, a não ser o confessor.”* (Ibid.) Tudo está, pois, dirigido também como prova para o confessor. (VM, 3, *et passim...*); Vide n. seguinte.

¹⁵ Trata-se – qual “arquétipo subconsciente” do ‘Graal’: *“...disse Jesus que estava muito satisfeito, porque as pessoas da casa tinham rezado muito em volta do grande Mistério do cálix...”* (VM, 71) – uma visão tão paradoxal como a das aparições marianas em que N^a. Senhora está a “rezar o terço”...: *“[O] próprio Jesus celebrou a Santa Missa, mas a M. não viu missal nenhum. Jesus usava o cálix do confessor, em que [o] Santo...tinha deixado o Sangue de Jesus. (...) E que agora deixava os sinais das suas Cinco Chagas no cálix. Jesus mostrou[-o] a M com as Cinco grandes Gotas, ou antes com 5 grandes Manchas de Sangue, totalmente diferentes dos Sinais,*

Bastarão estes breves dados para se perceber que a vida de uma “alma vítima”, como esta, e os *fenómenos* que a acompanham, até neste pretensão ‘milagre eucarístico’,¹⁶ infelizmente não analisado no sangue, não indagado na etiologia em causa..., suscita o que se pode pensar como *ilusão*, como *credulidade*, ou devendo estudar-se como *pseudo-mística*. E, todavia, tal ilusão também tem *uma sua estrutural verdade*, como a *crença que não deixa de se concretizar por mecânica que seja*; e, enfim, a *pseudo-mística* qual, tão só, a versão “bruxa”, do que à luz de um *devoto imaginário* ganha asas até angélicas.¹⁷

“M. teve uma espécie de êxtase e viu Nossa Senhora, linda como nunca. Nossa Senhora perguntou sorrindo, se queria ver o Céu

que o Santo... deixara antes.” (VM, 71) Na sequência deste episódio, assim transmitido pela senhora em causa, teve o confessor a observação do cálix com essas “**5 grandes Manchas de Sangue**” (VM, 72) como uma convicção de “**milagre eucarístico**” pela obtenção de graças por meio dessa Relíquia: em vários passos do D descreve dons obtidos, reservando-se mesmo para várias páginas finais o elenco de algumas «*graças obtidas com a bênção com a Relíquia*», VM, 164-166.

¹⁶ Não é aqui ocasião de documentar com os “discutidos” **milagres eucarísticos**, cf. por exemplo, <<http://www.theREALpresence.org/eucharist/mir/a3.html>> ; <<http://www.christusrex.org/www1/apparitions/>>. E Joan Carroll CRUZ, *Eucharistic Miracles*, N.Y., TanBooks & Publ.. 1987. Bastará remeter para várias referências em nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “*Repetir a Comunhão ou contemplar num instante unitivo – A Eucaristia na prática espiritual e segundo a vivência dos místicos*” (Conferência na “*VIII Semana de Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus: «Eucaristia, Experiência e Exigência de Misericórdia*», (31.03.2005; entregue para publ.). Faça-se desde já notar que tais pretensos “milagres” se atestam sempre em mundividências cristãs e em ambiências católicas que justamente têm como central da liturgia eucarística a Presença real sob as espécies. Cf. ainda Bert GHEZZI, *Mystics and Miracles*, N.Y, Loyola Pr., 2004...

¹⁷ Aquém do discurso tão simples, ou mesmo ingênuo, daquela economia descritiva e linear dos acontecimentos desta vida consagrada, surge a necessidade de uma **crítica metodologia** capaz até de reduzir a aparente auto-suficiência do pensar a uma forma mais directa de conceber ainda que uma teoria dos enganos. Diferente é a ilusão do *mundo*, de acordo com o erro de “deter” a errância íntima daquele que crê por demais (em qual “luxúria do espírito”... como diria S. JOÃO DA CRUZ, *Noche oscura*, I, 4, 5...; ed. Lucinio RUANO DE LA IGLESIA, O.C.D., (ed.), *S. J. de la C., Obras Completas*, ed. crítica, Madrid, B.A.C., 1989¹³, p. 328) e se equivoca na *carne* ainda que deste seu mesmo “espinho” (cf. até *2Cor*, 12, 7: “*foi-me dado um agulhão na carne.*”); e, diferente ainda é o sumo engano *diabólico* de tomar o “anjo de luz” pela Luz mesma. Enganos da caverna da ilusão exterior, da “estalagem” de certa identificação crédula, e, enfim, da cripta, do abissal de um “jogo” em que nem sequer há a garantia de acerto, apenas a ‘candeia’ evangélica das virtudes teológicas... Cf. “*as virgens prudentes...*” *Mt* 25, 1 e segs.; para esse vocabulário gnóstico e tradicional da “teoria dos enganos” ou o que diríamos como obstáculos espirituais, vide Fernando PESSOA, “Ensaio sobre a Iniciação”, in: Antónimo QUADROS, (ed.), *F. PESSOA, Obra Poética e em Prosa*, vol. III – *Prosa 2*, Porto, Lello, 1986, pp. 451 e segs.: “Os caminhos do Misticismo e da Magia são muitas vezes caminhos da ilusão e erro. O Misticismo significa essencialmente confiança na intuição; a Magia significa essencialmente confiança no poder...” Há ainda a dimensão da Gnose. Os erros e as tentações a serem evitadas são respectivamente o Mundo, a Carne e o Diabo, ou naquela linguagem os Erros do Caminho (*viáticos*), da Estalagem (ou do *estado*) e do da Cripta (também da “caverna”, ou do *pseudo-conhecimento*) até da *pseudo-mística*... Cf. *infra* n. 154. É ainda em “trípico” que prosseguiremos a nossa reflexão...

e as almas, que alcançaram o Céu pela penitência de M. Ela disse que sim. Nisso Nossa Senhora abriu largamente o seu manto lindíssimo e o que ela então viu, não se pode descrever. Via o Céu. Ao pé de Nosso Senhor estavam as almas que ela salvou, e reconheceu muitas caras. Só via as caras, o resto perdia-se num brilho indescritível. (...) O Céu parecia uma grande praça e parecia-lhe que Nosso Senhor estava a pregar aos bem-aventurados. Ainda viu um Menino tão lindo, que era adorado pelos bem-aventurados. Ao mesmo tempo ouvia cânticos, que ouvidos humanos nunca ouviram na terra. O Céu (o ar) estava cheio de Anjos. Então fechou Nossa Senhora, sorrindo, o seu manto e a visão desapareceu. (...) (VM, 59).

II

A ILUSÃO TEM A SUA VERDADE PRÓPRIA

“Tudo o que sorri neste mundo é para ela tristeza e ela tem um desejo imenso das alegrias do Céu.”

(VM, 126)

“...Each veil that hides the unknown God becomes for the God-lover and God-seeker an instrument of His unveiling.”

(Sri AUROBINDO, *The Life Divine*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1960, p. 53)

O que se considera *verdade* depende habitualmente de um “consenso” no alinhamento de *quadros mentais* capazes de tal consciência suposta “comum”.¹⁸ Ao menos *ao nível da comunicação* estabelece-se tal aparente verificação empírica de “objectiva” verdade, sendo que é a esse mesmo nível que, afinal, se estruturam as *condições de identidade* de expressão mental que estão na base de tal percepção “comum”.¹⁹

¹⁸ Numa mínima anotação deste momento reflexivo e metodológico, não se pode deixar aqui de lembrar a posição de Jürgen HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1968, pp. 240 e segs.; *vide também*, Id., *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 ts., Frankfurt-a.-M., Suhrkamp, 1981, t. II, pp. 190 e segs.

¹⁹ Do ponto de vista da linguagem, o que se conhece como verdadeiro supõe tal *comunidade de significado*, ou de perspectiva sobre os quadros linguísticos do mental como definitórios do sentido *comum* e só por isso *comunicável*. Não há expressão privada (“*private language*”, cf. Ludwig

A verdade do que se diz acontecer como um ‘evento’ *indiscutível*²⁰ depende, pois, da perspectiva mental e sobretudo do *alinhamento de consciência* que se tem sobre a mesma.²¹ Uma coisa não é o que é, senão porque *assim* parece ser *de acordo com o quadro* mais ou menos comum de uma “inconsciência” dos processos construtivos dessa “evidência”.²² Aliás, os vários *hierárquicos sentidos* possíveis da realidade são sintomáticos de determinadas mudanças nessas instâncias construtivas e assim interferentes num resultado final.²³

Nem todas as perspectivas, entretanto, se equivalem, já que se podem observar formas *mais amplas*, ou abrangentes em relação a outras configurações de consciência *mais limitadas*, ou de escala inferior. Poder-se-ia dizer que a ilusão é apenas *a verdade menor* de uma tal perspectiva mais integradora e que, mesmo o ‘erro’ de visão ou

WITTGENSTEIN, *Philosophischen Untersuchungen*, I, § 256, 269, 272...; ed. G. E. Anscombe, Oxford, B. Blackwell, 1968, pp. 91 e segs.), nem sequer uma absoluta “objectividade”, toda ela resultando já de uma *conjectura* ou de uma “leitura” de um real *em si* incógnito (ainda a *Ding an sich* kantiana) ou inverificável (cf. K. POPPER, “Three Views Concerning Human Knowledge” (1956), in: Id. *Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific Knowledge*, London, Routledge & K. Paul, 1965, pp. 97-119.). Ainda Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) V., 1960 reed. 1990, pp. 399 e segs.

²⁰ No vulgar adágio (positivista) de que “contra factos não há argumentos!”... Mas veja-se, por exemplo, a reflexão de Nelson GOODMAN, *Fact, Fiction and Forecast*, Indianapolis/ N.Y., The Bobbs-Merrill Co., 1965, pp. 59 e segs.; Alain BADIOU, *L’être et l’événement*, Paris, Seuil, 1988, pp. 193 e segs.

²¹ A questão do *intantum* ou da **intencionalidade** orientativa e primária da consciência, não tanto como remota atenção (*ad-tensio*), porém como básica *tensio*... Cf. S. AGOSTINHO, *Confessiones*, XI, 28, 37-38: “*praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum; quod quanto magis agitur et agitur, tanto breuitata expectatione prolongatur memoria...*”; cf. *ibid.*, XI, 27, 36... O tema da *distentio* vem de PLOTINO, *En.* III, 7, 11... Vide Jean GUITTON, *Le temps et l'éternité, chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, 1971, pp. 223 e segs.

²² Eis o lastro minimal da intencionalidade do *Urphänomenon*, ou o que, noutra perspectiva, LEIBNIZ em *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 9, § 1 (in: C.J. GERHARDT, (ed.), *Die philosophischen Schriften von G.W.L.*, Berlin, 1882; reed. Hildesheim, Olms, 1965, t. 5, p. 121), fez notar, quanto às “**petites perceptions**” praticamente *inconscientes* mas que predeterminam o que se diria o *Gestalt*, da percepção. Cf. Christiane FRÉMONT, *Singularités, - Individus et relations dans le système de Leibniz*, Paris, Vrin, 2003, pp. 280-281: “ « Faire comme si»: *l'imaginaire ici ne relève pas de la fantaisie, mais bien de la raison en tant qu'elle invente des symboles adéquats au réel; il ne sert pas à la production de mondes inventés ou chimériques, mais à la simulation du monde phénoménal au moyen d'algorithmes convenables.*”

²³ Só a título de exemplo remete-se para René GUÉNON, *Les états multiples de l'être*, Paris, ed. Vega, reed. 1984, pp. 63 e segs. e Éliane Amado LÉVY-VALENSI, *Les niveaux de l'être, La connaissance et le mal*, Paris, PUF, 1962, pp. 461 e segs.; Id., *Penser ou/et rêver, Mécanismes et objectifs de la pensée en Occident et dans le Judaïsme*, Le Pleissis-Robinson, Institut Synthélabo, 1997; vide ainda nosso esquema exemplificativo na última parte do presente estudo e respectivo comentário.

de concepção também ele está *inscrito no quadro de possibilidades de alteração* determinado numa certa escala de modificações possíveis.²⁴

Isto quer dizer que por se afirmar algo “ilusório” não significa isso que fique ‘excluído’ em absoluto, frente a uma outra verdade não menos pretensamente ‘absolutizada’. Trata-se, outrossim, de reconhecer que são *graus relativos*, que não indiferentes, de uma *determinabilidade* que tem várias configurações possíveis e sobretudo permite, tal como acontece na linguagem ou nos sistemas simbólicos de referência, uma série múltipla de graus de ser ou, pelo menos, um pluralismo de valências que convêm na verdade ou ilusão do que quer que seja.²⁵

Assim, por exemplo, para um objecto que seja um cubo, a sua visão a duas dimensões, numa projecção plana, como um quadrado, não é mais ‘falsa’ do que a sua configuração cúbica tridimensional, já que isso é apenas uma questão de *dimensões*. Se se introduzisse mais uma dimensão, ou num “cubo” a *n* dimensões, poder-se-ia reconhecer o carácter ilusório da dita ‘visão objectiva’ dos objectos comuns num tal espaço euclidiano.²⁶ No entanto, neste mesmo exemplo – repare-se – a projecção plana do cubo, a sua perspectiva tridimensional ou até a sua concepção ‘hiper-cúbica’ em espaços não-euclidianos, não são formas de consciência perceptiva equivalentes, já que umas (as primeiras) podem ser consideradas como casos particulares de outras mais amplas ou universalizantes.²⁷

²⁴ É assim que a própria *ciência* se pode sobretudo dizer como dos *erros*, que não tanto do acerto, ou seja que o conhecimento é criticamente uma **teoria de erros**. Cf. G. BACHELARD, *La philosophie du non, Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1970, pp. 29 e segs.; outras referências em nosso artigo: Carlos H. do C. SILVA, «Erro», in: *Logos, Enc. Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. II, cols. 151-155.

²⁵ Relatividade como princípio geral desta compreensão “dialéctica”; não um *relativismo* que acabe por paradoxalmente “absolutizar” a relação... No âmbito da lógica e da linguagem torna-se explícito este princípio sob a forma dos **teoremas da incompletude**, ou também da infinitude. Pode exemplificar-se com a posição de GÖDEL, cf. Ernest NAGEL e J. R. NEWMAN, *Gödel's Proof*, London, Routledge & K. Paul, 1971; ainda: Jean LADRIÈRE, *Les limitations internes des formalismes, Étude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques*, Louvain/ Paris, Nauwelaerts/ Gauthier-Villars, 1957, pp. 415 e segs.

²⁶ Esta metáfora espacial quer física, quer topológica, pode simbolizar a **pluridimensionalidade** também no âmbito da complexidade dos vários níveis de conhecimento e dos ditos “mapas da consciência”: cf., entre outros, Rolf von ECKARTSBERG, “Maps of the Mind: The Cartography of Consciousness”, in: Ronald S. VALLE e Rolf von ECKARTSBERG, (eds.), *The Metaphors of Consciousness*, N.Y./ London, Plenum Pr., 1981, pp. 21-94; vide outras referências em nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Caos e experiência espiritual”, in: Várs. Auts., *Caos e metapsicologia*, Colóq. LNETI, Lisboa, 17-19/Dez./1992, Lisboa, ed. Fenda, 1994, pp.279-306.

²⁷ O mesmo raciocínio se pretende quando na cosmologia se toma a física ptolomaica, como um caso particular do heliocentrismo, e esta física de Newton, por seu turno, como uma particularidade da

Por isso, quando se apela para a “objectividade”, adentro no dito *realismo ingénuo* do ‘senso comum’ e de um empirismo apoucado neste sentido dimensional, claro que o argumento da ilusão advém como diagnóstico da *verdade menor* tal *suposta total evidência* e só por isso realmente ilusória.²⁸ De facto, se se admitem várias coisas, diversíssimas entidades, por exemplo, dentro de uma mesma visão, sem que isso faça perigar a aparente unidade do “sentir” assim conjuntado, estranho é que quase se recuse que possam existir vários graus ou até ângulos perspectivos de consideração mental que, ainda que não ponham em causa a universalidade inteligível, introduzam a uma pluralidade de mundos.²⁹

Aparte eventual formulação ‘monadológica’ desta pluralidade, importa de forma menos elaborada reconhecer na *ilusão* um *certo patamar possível de cristalização* do sentido *mental*, isto é, literalmente “mensurativo”, da realidade.³⁰ É tal sobre-determinação que, ao mesmo tempo que estabelece a *medida* do que se possa conhecer assim, também seja *a mente que mente*, a “mentira” como já

teoria da relatividade de Einstein... No entanto, esta atraente lógica de certa “continuidade” nem sempre se prolonga, como disso é caso, na teoria quântica. Cf. Rudy RUCKER, *The Fourth Dimension*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1984; Jean-Pierre LUMINET, *L’Univers chiffonné*, Paris, Fayard, 2001, Roger PENROSE et alii, *The Large, the Small and the Human Mind*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 2000; Lawrence M. KRAUSS, *Hiding in the Mirror, The mysterious allure of extra dimensions, from Plato to String Theory and beyond*, London/ N.Y., Vicking Pr., 2005.

²⁸ O engano não está em sentir, ou na aparência enquanto tal, mas nesta judicção que lhe atribui um valor absolutizante que não tem. Cf. Nelson GOODMAN, *The Structure of Appearance*, Indianapolis/ N.Y., Bobbs-Merrill Co., 1951, pp. 297 e segs.; P. M. S. HACKEER, *Appearance and Reality, A Philosophical Investigation into Perception and Perceptual Qualities*, Oxford, B. Blackwell, 1987, pp. 37 et passim.; ainda Michel MAFFESOLI, *Au creux des apparences, Pour une éthique de l’esthétique*, Paris, Plon, 1990, pp. 105 e segs.: «La physique mystique de l’image».

²⁹ Como acontece no pluralismo ontológico de LEIBNIZ, *Monadologie*, § 57; in: *Die philosophischen Schriften*, ed. cit., t. 6, pp. 616: “*Et comme une même ville regardée de differens côtés paroist toute autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de differens univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d’un seul selon les differens points de veue de chaque Monade.*”; cf. Michel SERRES, *Le Système de Leibniz et ses modeles mathématiques*, Paris, PUF, 1968 e reed., 2 ts., t. I, pp. 93 e segs.; vide, ainda, Christiane FRÉMONT, *Singularités*, ed. cit., pp. 105 e segs. Cf. também Jean-François LYOTARD, *L’inhumain, Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, pp. 69 e segs.: «Le temps aujourd’hui».

³⁰ *A mens, donde mensurare, medire...*, também *mentare, meditare...* e até aquele **sentido mnésico que a “mente” tem** como representação co-mensurada. Este sentido racional está também muito presente na filosofia e epistemologia moderna, até de tipo monadológica, como acontece em Leibniz. Cf. *supra* ns. 22 e 29 e vide Ernst CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaften der neueren Zeit*, t. 2, Berlin, 1922 e reed., Gaston BACHELARD, *Le rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1949 e reed.; Arthur O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being, A Study of the History of an Idea*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Pr., 1971¹⁰, pp. 144 e segs.

duplicado inteligível, símbolo, ou molde, disso que se dizia real.³¹ A ilusão, como é sabido, está *na tangência do que se sente*, mas neste hiato possível já *na interpretação*, melhor dizendo, no referido desdobramento “interno” entre a medida da ‘coisa’ e a ‘coisa da medida’: duplicidade entre realidade e pensamento, entre pensamento e linguagem, etc.³²

Tal como em relação às linguagens e suas meta-linguagens próprias, ou sequer as suas variantes adentro de um mesmo paradigma, assim a *relatividade veritativa*, determinada pelos vários graus dialéticos de verdade e respectiva ilusão perante uma verdade maior, permite *vários e sucessivos âmbitos de alinhamento de consciência*. Estas várias orientações que se poderiam ordenar por esse eixo gradual e de espaço *n*- dimensional como critério, encontram-se também questionáveis, quer na possibilidade conjunta dessa visão dialética assim pretensamente “total”, quer, afinal, na diversa temporalidade e quase se diria evolutiva sequência de tais “graus”, antes como “fases”.³³

Donde, por um lado a devida suspensão crítica, a posição deixada em aberto quanto a todas essas dimensões de consideração pertencerem sequer a uma mesma “unidade” de consciência no que fosse a visão totalizante e de tudo integrativa – o que é discutível... até pela própria perspectiva de consciência que aqui mesmo se esteja a utilizar para tal afirmar... Por outro lado, o que também suscita uma constatação pouco justificada, é que tais *diversos tempos* de uso deste ou daquele nível de consciência da realidade, construindo-a como tal, ou logo a acusando de ilusória, não estão forçosamente predeterminados.³⁴

³¹ Sobredeterminação (*adhyāsa*) tal como se analisa no pensamento oriental, “que consiste numa aparência tendo a natureza de uma representação mental, que se manifesta como efeito duma experiência anterior e supondo substrato de diversa natureza.” (*Brahmasūtra*, I, 1, 1); cf. Michel HULIN, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue)?* – Shankara, Paris, Vrin, 1994, pp. 47 e segs.

³² Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 293/ B 350 na importante destriça entre *Erscheinung* “fenómeno” e *Schein* “aparência”, apontando por conseguinte para a ausência de *erros dos sentidos*. “*In einer Vorstellung der Sinne ist (weil sie gar kein Urtheil enthält) auch kein Irrthum.*” (*Ibid.*) e GÖDEL, cf. *supra* n. 25.

³³ Cf. ainda n. 27 e *vide* David BOHM, *Wholeness and the Implicate Order*, London, Routledge, 1983; também John D. BARROW e Frank J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford/ N.Y., Oxford Univ. Pr., 1986 e Deab I. RADIN, *The Conscious Universe, The Scientific Truth of Psychic Phenomena*, N.Y., HarperCollins Pub., 1997, pp. 249 e segs.

³⁴ Grave questão da **temporalidade do ilusório** como da verdade, não pois, válida esta última, “sempre”, mas na *ordem* do que se torna assim possível. Cf. Eva RUHNAU, “Time Gestalt and the

A ilusão, que ‘depois’ se consciencializa como *anterior* à verdade de ‘agora’, não deixa de poder voltar a ser usada, *como se* “verdadeira” nesse mesmo sentido pretérito, ou até numa diluição de outra sua possível crítica consciência.³⁵ E tal *intermitência do aparente*, que caracteriza essa deliquescência reversível da verdade à mentira, ou desta àquela, mostra como o tempo de ocorrência do ilusório não está forçosamente determinado. Se há graus “espaciais” ou “dimensionais” de mudança obrigatória adentro num meio supostamente uniforme ou neutral, como o do “espaço”, por cristalização do ponto em linha, desta, em plano, desse, em volume, etc., já no que diz respeito ao *meio heterogêneo* do “tempo”, congenitamente assimétrico e vário, a mudança de graus de duração, de ‘êxtases’ temporais, se se quiser até evolutivas, terão a sua contrapartida ‘a cada instante’, ‘ao mesmo tempo’, ou até ‘de forma reversível’.³⁶

Isto complica, e muito, o que se possa dizer no sentido de uma preferência conceptual pela verdade mais ampla e hierarquicamente superior em detrimento da ilusão de uma mente banal, que se fique pelas representações meramente opinativas ou fantasmáticas e imaginárias.³⁷ De facto, a oportunidade sempre possível para a ‘ilusão

Observer, Reflections on the ‘*tertium datur*’ of Consciousness” in: Thomas METZINGER, *Conscious Experience*, Schöningh, Imprint Academic, 1995, pp. 165-184; outras referências em nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Às vezes..., Quando ? – O instante presente”, Conf. no Graal, Terraço, Lisboa (8.12.2002).(a publicar).

³⁵ Como se se experimentassem, não apenas os paradoxos da linearidade dos êxtases do tempo numa perspectiva fenomenológica, ainda também psicológica (cf. E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, (1905) in: Id., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, ed. R. Boehm, in: «Husserliana» t. X, Haag, M. Nijhoff, 1966, pp. 3 e segs.), mas se remetesse para um paradigma de complexidade, de várias temporalidades paralelas e interferentes, etc. Cf., entre outros: Michael LOCKWOOD, *Mind, Brain and The Quantum, The Compound ‘I’*, Oxford, B. Blackwell, 1989, pp. 261 e segs.; Rudy RÜCKER, *Infinity and the Mind, The Science and Philosophy of the Infinite*, Brighton, Harvester Pr., 1982; Peter GODFREY-SMITH, *Complexity and the function of mind in nature*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1998, pp. 220 e segs. E *vide supra* n. 33...

³⁶ **Instâncias diferenciais do tempo:** cf. ns. 34 e 35 e *vide* Raymond DUVAL, *Temps et vigilance*, Paris, Vrin, 1990, pp. 87 e segs. Não deixa de ser interessante que D. W. WINNICOTT, “Objets transitionnels et phénomènes transitionnels”, (trad. de: *Intern. Journal Psycho-Anal.*, XXXIV (1953), p. 109, afirme que: “*Il y a une relation entre ces deux ordres de phénomènes qui sont séparés par un intervalle de temps.*”; reed., Id., *Playing and Reality*, trad. franc.: «Jeu et réalité. L’espace potentiel», Paris, Gallimard, 1971, cap. I: «Objets transitionnels et phénomènes transitionnels», pp. 7 e segs.; e, entre outros, *vide* ainda: Nelson GOODMAN, *The Structure of Appearance*, ed. cit., pp. 355 e segs.; Israel ROSENFELD, *The Strange, Familiar, and Forgotten, An Anatomy of Consciousness*, London, Picador, 1995, pp. 68 e segs.

³⁷ Questão conhecida desde o pensamento platónico no que se refere à revalorização do plano *dóxico* ou “opinativo”, numa perspectiva que recupera o pragmatismo retórico. Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 187a e segs.

transcendental' fará recuar a *sempre verdade* para dimensões *conjeturais e relativas* a certas circunstâncias temporais.³⁸

É por isto que a vida é *viva e variada*, alternando momentos de maior verdade com outros de correlativa ilusão, queira-se ou não aceitar tais circunstâncias que, longe do absoluto domínio (aliás tragicamente posto em causa), de uma decisão moral pela verdade, ou pelo bem, em detrimento do erro moral, do pecado, mostram como a oportunidade da evidência não está indiferentemente no domínio do nosso tempo. E, seja tal acerto feliz dito por *graça* ou por *destino*, ainda por mero *acaso*, ainda assim a pluralidade *repetitiva* de certas estruturas de consciência, ilusórias que sejam, mas fazendo com que se trate dessas e não de outras.³⁹

O tempo surge aqui como uma medida *paradoxal* adversa à mente e à sua pretensa constância, seja mesmo por tal 'repetição', seja por certa 'identidade' que leve a supor que todos os momentos pertençam à mesma ordem do tempo, ou que tudo se passa num mesmo "universo" de referência. Muitos supostos, demasiadas hipóteses, para que se permita simplificar a aparente evidência de uma ilusão sabida como definitiva, não vá ser de novo verdade o que, em ignorância assim temporal de tal, constitui nova circunstância.⁴⁰ Então, sendo muitos e variados os começos e recomeços ilusórios ainda que numa mesma leitura de todos eles na aparente unitária verdade dessa mesma ilusão, desejada superada 'de uma vez por todas', quando, afinal, *assim não é*.⁴¹

³⁸ Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A, 293; B 234 e segs.: «Vom transscendentalen Schein», Vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "Razão e vidência: Sobre *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) de I. Kant", in: Vêrs. Auts., *Immanuel Kant nos 200 anos da sua morte*, Lisboa, Univ. Católica ed., 2006, pp. 95-159; e ainda WINNICOTT, *ibid.*, p. 121: "*Les phénomènes transitionnels représentent les premiers stades de l'usage de l'illusion sans laquelle un être humain n'attribue pas de sens à l'idée d'une relation avec un objet perçu par les autres comme extérieur à lui.*"

³⁹ F. PESSOA, "Sobre a Cabala", em: «O estádio gnóstico», in: Id., *Obra Poética e em Prosa*, vol. III, *Prosa 2*, ed. cit., p. 421: "...Trabalhando sobre os dados mortos do mundo visível, pode Kant, por sua qualidade e génio, chegar-se mais à verdade do que o Rabbi Aqiva, que tinha o poder de trabalhar sobre os dados vivos do mundo invisível." (sublinhámos a recto)

⁴⁰ Entre outros, poder-se-ia remeter para Jean-François LYOTARD, *L'inhumain, Causeries sur le temps*, ed. cit., pp. 76 e segs. Poder-se-ia aqui aludir à tese de D. W. WINNICOTT, sobre «o valor da ilusão e os estados transicionais» (cf. *supra* n. 38 e *vide infra*) in: Id., *Human Nature*, trad. port., Rio de Janeiro, Imago, 1990, pp. 126 e segs. cf. *infra* n. 46. Também: A. VERGOTE, *Religion, Foi, Incroyance, Étude psychologique*, Bruxelles, P. Mardaga, 1987, pp. 175 e segs.: «Expérience vraie ou illusion?».

⁴¹ Evidência de que as coisas não aconteçam de acordo com uma absoluta verdade prévia. O que põe em causa os esquemas mentais do determinismo racional absoluto ou de um providencialismo que não

Quiçá que certa regressão à ignorância, ou mesmo a cumplicidade consensual sobre *o que se deva dizer que é*, “fingindo” a verdade do que, em certo alinhamento de consciência, se pretende como psicologicamente mais fecundo – eis o que tem até a *perspectiva pragmática* e operacional epistémica de *um saber tanto quanto basta*, para certo tipo de uso e resultado, ‘não sendo de multiplicar argumentos’ ou variar escalas para o que se estima banal ou socialmente óbvio.⁴² Não teria sentido usar minuciosas pinças para medidas astronômicas, ou outrossim algo de gigantesco para o mundo miniatural ou microscópico; e, no entanto, a noção de *conveniência* e *harmonia* de escala, pensado aliás muito adentro deste quadro da metáfora espacial, é justamente o que se relativiza e pode fazer variar.⁴³

Então, seja qual for a razão habitual de certa verosimilhança, ou de certo pretense ‘bom senso’, na determinação e uso de tal critério de adequação da linguagem à realidade, a sua dita “verdade” resta assim relativa à respectiva e mesma “ilusão” possível. E quando? ⁴⁴

Não está aqui sabido, como se disse, qualquer inteligência uniforme desse tempo, *nem há pedagogia que valha*, senão à repetitiva ‘evidência negativa’, qual trabalho de Sísifo, na crença inútil de ‘desiludir’ quem o esteja cultivando essa verdade.⁴⁵ Não há *revelação* que

conte com o imprevisível natural e, por outro lado, com a liberdade de escolhas...; K. POPPER, “Three Views Concerning Human Knowledge” (1956), in: Id. *Conjectures and Refutations*, ed. cit. *supra*.

⁴² Ainda o critério epistémico *instrumentalista* ou até operacionalista na redução pragmática da objectividade. Cf. P. W. BRIDGMAN, *The Logic of Modern Physics*, N.Y., MacMillan Co., 1948... ainda K. POPPER, *ibid.*, pp. 105 e segs. Por outro lado, ainda a lembrança do princípio da parcimônia de Occam: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem...*

⁴³ Não apenas o tradicional critério de definição da *verdade* pela *homóiosis*, ou pela *adaequatio* “entre a coisa e o pensamento (e vice-versa)”, mas o problema de encontrar essa métrica canônica, inclusive para o pensamento: conceito, termo... série, encadeamento e raciocínio, ou apenas juízo?; medida descontínua finita ou de um infinito e *continuum*...? Equivalente à questão do *canon* nas artes ou na teoria das proporções... - eis a dificuldade da *justa medida*. Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, ed. G. Lasson, Hamburg, Félix Meiner, 1967, pp. 358 e segs.; *vide* também: Jérôme LAURENT, *La mesure de l'humain selon Platon*, Paris, Vrin, 2002; também James MILLER, *Measures of Wisdom*, Toronto/ Buffalo/ London, Univ. of Toronto Pr., 1986...

⁴⁴ Donde a apreciada prudência de R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, I, 1 (A.-T. (=ed. Adam et Tannery) vol. VI, p. 1: “*Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée: car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles a contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. (...)*” ; e até quando se refere à meditação nesta busca mais radical inclusive na “ética” (cf *Discours de la méthode*, III, p. 22 e segs. “*une morale à provision...*”), e, em especial, em *La recherche de la vérité*, in: A.-T, vol. X, pp. 489 e segs.

⁴⁵ A lição é a da *docta ignorantia*, desde Sócrates aos Modernos... - sobretudo uma espécie de “**aprender a desaprender**”, qual ainda a ascese de um cepticismo ao modo de MONTAIGNE,

valha que não seja, desde logo, *re-velação* e infinda possibilidade de já não ser o que ali se viu, ou foi na luz de uma verdade sem véu.⁴⁶ Donde mais esta humilde aceitação de um *entrever* ‘às vezes’, em certas e inesperadas ocasiões, sendo outras, contra toda a vontade que seja, momentos de esperança de libertação, a saber, tanto da ‘ilusão’ em causa, quanto da não menos escravizante ‘verdade’.⁴⁷

A vida quer-se neste *não saber* sem lhe impor ritmos da mente, ali binária, de verdade e falsidade, de evidência e ilusão, quando, no fundo, não se conhece *o sinal variável* não apenas permutador – como diz a sabedoria chinesa – do dia em noite e desta naquele, em que tudo muda..., mas também nesta ascese e superação do “para além do bem e do mal”, – no caso, *para lá da verdade e da ilusão*, no que simplesmente aflora o momento no seu incomparável dom.⁴⁸

Essais, I, XLVII, et *passim*, (ed. Albert Thibaudet e M. Rat, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 270 e segs.) – cf. Alberto CAEIRO, « Guardador de Rebanhos », xxiv, in: *F. PESSOA, Obra Poética*, ed. M^a. Aliete Galhoz, Rio de Janeiro, Aguilar, 1972, p. 217.

⁴⁶ Intuição antiga e saber ancestral de que a própria “natureza ama esconder-se” (HERACLITO DE ÉFESO, *Frag.B* 123: “*Phýsis krýptesthai phileí.*”, in: D.-K. (=H. DIELS e W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/ Zürich, Weidmann, 1966¹²), t. I., p. 178. *Vide*, a propósito, Giorgio COLLI, *La Natura ama nascondersi*, Milano, Adelphi Ed., 1988, pp. 27 e segs.

⁴⁷ Cf. D. W. WINNICOTT, *Human Nature*, trad. cit., p. 127: “*Entre o subjectivo e aquilo que é objectivamente percebido existe uma terra de ninguém, que na infância é natural, e que é por nós esperada e aceite. (...) Alguém que exija tamanha tolerância numa idade posterior é chamado louco. Na religião e nas artes vemos essa reinvidicação socializada, de modo que o indivíduo não é chamado de louco e pode usufruir, no exercício da religião ou na prática das artes, do descanso necessário aos seres humanos em sua eterna tarefa de discriminar entre os factos e a fantasia.*”

⁴⁸ Tantas vezes o *nescio* da sabedoria do “louco” (ou “parvo”), ou o *ignoramus* desde os místicos a S. KIERKEGAARD, *La répétition, Essai de psychologie expérimentale...*, trad. do dinam., «*Oeuvres complètes*», t. V, Paris, de l’Orante, 1972, pp. 42 e segs., nessa espécie de pudor em violentar a vida pela “violência” de a pensar... Mas sobretudo a atitude de consideração do jogo, em que afinal é o próprio Deus quem joga, nesta doação e permuta de sentidos... Cf. HERACLITO, *Frag. B* 52, in: D.-K., t. I, p. 162, também na intuição hindu da *lila*, “dança” cósmica como tal **jogo**, na constante da *mudança universal*: cf. Eugen FINK, *Das Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960 e, ainda, M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, G. Neske, 1957³, pp. 171 e segs. . No sentido bíblico e cristão vem associado à gratuidade e imprevisibilidade do próprio Espírito: *Jo* 3, 8: *tò pneûma hópou thélei pneí kai tèn phonèn autoû akoûeis...*, ou ao tema da “infância espiritual” e até à devoção ao Deus-Menino, seja na leitura pentecostal (na simbólica segundo Joaquim de Flora, da Terceira Idade, ainda bem atestada na iconografia, entre nós, dos cultos ao Espírito Santo), seja na mística carmelitana e francesa a partir sobretudo do séc. XVII. Cf. GIOVANNA DELLA CROCE, O.C.D., *Das Jesulein im Theresianischen Karmel*, Wil, Gegenbauer V., 1965. Sobre o papel *lúdico* nesta análise interior cf. também D. W. WINNICOTT, *Playing and Reality*, (1971), trad. cit., pp. 55 e segs.: «*Jouer Proposition théorique*». *Vide infra* n. 184.



Anjo com a Coroa de Espinhos
(da Igreja Sant'Andrea della Valle – Roma)

III

OS MECANISMOS REALISTAS DA CRENÇA

“Faire croire, le temps de l’expérience, l’illusion réalisable, pouvoir rencontrer, sur la scène du réel, un autre garantissant la certitude des énoncés par lesquels le sujet se définit...”

(J.-B. PONTALIS, «Naissance et reconnaissance de Soi», in : Id., *Entre le rêve et la douleur*, Paris, Gallimard, 1977, p. 159)

“E [o inimigo, o maldito] começou-me a dizer : «Essa seita negra, por quem tanto rezas e tanto te sacrificas, são esses que te querem mal, chamam-te intrujona e nada te acreditam...»” (VM, 144)

A *crença* como nível elementar da *fé*, ou com a qual esta se confunde, justamente quando não se discirna a transcendência do *dinamismo teologal*, pode caracterizar-se a partir de básicos processos de “desejo” e “expectativa”.⁴⁹ De facto, muito antes de se admitir

⁴⁹ Vide Antoine VERGOTE, *Religion, Foi, Incroyance*, ed. cit., pp. 189 e segs. Analisámos muitas destas “categorias” e sobretudo do enquadramento crítico da Fé em relação ainda à crença no nosso

contra toda a crença uma autêntica fé, que “deixa às escuras” por *excesso de inteligência*,⁵⁰ ou fonte de uma outra *consciência de nível superior*, cuja lucidez é ali incompatível, a atitude de *acreditar* insere-se na fenomenologia básica que prolonga *atitudes vitais*, ou até comportamentos de sobrevivência. É conhecida, pois, à margem ou apesar do apuramento daquela *intelligentia fidei*, esta inércia de se agarrar à “fé” no absurdo⁵¹ como prova vital ou ‘instintiva’ de uma espécie de *persistência natural no ser*. Qual *conatus* aqui transposto para o quadro do que se *deseja* viver, do que se ‘sonha’ para além dos limites determinados, seja nessa *crença* que exprime ainda um tal *desejo*, seja mais na ‘passiva’ como uma *expectativa* que derive de tal adesão vital.⁵²

São bem conhecidos da psicologia habitual, e até da prehistória antropológica vizinha de condutas animais, estas formas de persistência, de orientação vital de todas as suas forças para uma preocupação que se torna assim crível, digna de cada vez maior atenção, *impregnada de volição* para que se resolva ou cumpra.⁵³ Tal *tensão vital* e psíquica, já conhecida dos mecanismos da *atenção concentrada*, ou de outras formas densificadas da intencionalidade, acaba por promover não apenas uma “antecipação” do acto, uma tal realização *in mente*, mas até uma concretização efectiva.⁵⁴ De facto, é

estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Libertação da *Palavra* – Do incrível e do incomunicável”, in: José M. Silva ROSA e J. Paulo SERRA, (orgs.), *Da fé na Comunicação à comunicação da Fé*, Covilhã, Univ. da Beira Interior, 2005, pp. 145-262.

⁵⁰ Como refere S. JOÃO DA CRUZ, “... de aqui se há de sacar es que la fe porque es noche oscura, da luz al alma, que está a escuras (...)” (*Subida del Monte Carmelo*, II, 3, 6... ed. cit., pp. 131-132).

⁵¹ Donde o *credo quia absurdum...* (Tertuliano) ou, noutro contexto, mas com a imensa persistência vital de atitude: a dita “fé do carvoeiro”... Ainda A. VERGOTE, *ibid.*, pp. 86 e segs.; *vide* outros contributos em F. BOUSQUET, S. BRETON, J.-F. CATALAN, *et alii*, *La croyance*, («Philosophie» 7, Institut Catholique de Paris), Paris, Beauchesne, 1982.

⁵² Cf. ESPINOZA, *Ethica*, III, prop. 6; (in: ed. Carl GEBHARDT, *Spinoza Opera*, Heidelberg, C. Winters, 1925 e reed., t. II, p. 146): “*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*.”; cf. Alexandre MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988, pp. 90 e segs.; *vide* também Francisco Vieira JORDÃO, *Espinosa, História, Salvação e Comunidade*, Lisboa, ed. Gulbenkian, 1990, pp. 211 e segs.; ainda nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A Gnose espinoziana – Destino racionalista de uma tradição sábia”, in: *Didaskalia*, VII (1977), pp.259-308.

⁵³ E, por muito que se venha a “espiritualizar” tal *volição*, aqui como *tendência* mais biológica do que ainda psíquica autónoma, nem por isso ao falar-se de *vontade*, se compreenderá o que ela é. Tal como a experiência de dados imediatos ou primeiros, aqui dá-se conta dos seus efeitos, conhece-se a *volição* até pelo drama da liberdade, no entanto, o que seja a *vontade* em si, resta um enigma. Cf. Maurice BLONDEL, *L'action* (1893), Paris, PUF, 1950 reed. 1993, pp. 333 e segs. e *vide* n. seguinte.

⁵⁴ Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, II, 57: “*Sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus*.(...)” Sobre esta ‘exterior’ *atenção* até na agostiniana tríade da *retensio*, *ad tensio* e

por isso que a atitude de crença, desde cedo, se associa à *estrutura ritual da vida* e, mais do que ao seu simbolismo, a formas de real *poder*, como se caracteriza na mentalidade religiosa natural.⁵⁵

Antecipa-se ali, o que mais tarde se dirá da fé esclarecida e sobrenatural, uma capacidade de “mover montanhas”,⁵⁶ não sendo isso uma metáfora, mas a consciência do *poder efectivo da vontade concentrada de que aconteça*, que o que se crê venha a realizar-se. No entanto, sendo também certo um determinado hiato, uma margem de dúvida ou de improbabilidade, dado o *intervalo de tempo* que se sente irreductível ‘entre’ o *desejo* e a *realização*, entre a ‘causa’ e o ‘efeito’, ou entre a crença e a ocorrência, algo se pode meter de permeio, seja como *obstáculo*, seja como “falha” e carência de real *ligação*.⁵⁷

Todavia, não se tratará tanto de ‘dúvidas de fé’, outrossim de *faltas de poder*, que na ordem ‘magista’ de uma tal ‘lógica’ de eficácia se resolveria por maior proximidade entre esses termos, por maior insistência e densificação de atitude ou até pela solução repetitiva.⁵⁸ O que desde logo

protensio...vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A memória essencial segundo Santo Agostinho”, in: Várs. Aut., *Os Longos Caminhos do Ser – Homenagem a Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa, Universidade Católica Ed., 2003, pp. 613-655.

⁵⁵ A questão do *poder* até em original experiência do *sagrado*, como *numen*, “força mágica”, etc. Vide James FRAZER, *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*, (1922), reed. N. Y., MacMillan, 1963, pp. 56 e segs.: «Magic and Religion»; Rudolf OTTO, *Das Heilige, Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha, Klotz, 1929 e reed.; Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, pp. 15 e segs.

⁵⁶ Cf. *Mt* 17, 20. Vide outras referências em: Carlos H. do C. SILVA, “Libertação da Palavra – Do incrível e do incomunicável”, in: José M. Silva ROSA e J. Paulo SERRA, (orgs.), *Da fé na Comunicação à comunicação da Fé*, ed. cit. supra.

⁵⁷ Estas noções são importantes para o que se dirá sobre o caso espiritual em questão. A noção do *obstáculo espiritual* (cf. *supra* n. 17) liga-se ao dinamismo *involuntivo* do “pecado”, bem assim o que se entende como tal “falha” ou lapso... que o próprio esquecimento (falta de tal *atenção*) é já de si a dissipação do mal moral. Na mística da devoção ao Sagrado Coração escuta-se em eco d’Ele o lamento por tantas ingratidões, pelo olvido habitual... de tal desatenação ao Amor de Deus. Cf. St^o. MARGARIDA MARIA ALACOQUE, *Autobiographie*, ed. cit. § 92 (ed. cit., t. I, p. 122) na grande Revelação de Junho de 1675: “«Voilà ce Coeur qui a tant aimé les hommes, qu’il n’a rien épargné jusqu’à s’épuiser et se consommer pour leur témoigner son amour; et pour reconnaissance je ne reçois de la plupart que des ingratitudes, par leurs irrévérences et leurs sacrilèges, et par des froideurs et les mépris qu’ils ont pour moi dans ce Sacrement d’amour. (...)»” É ainda relevante a noção de ligação, num contexto que provém do evangélico “ligar e desligar” e que representa o real encadeamento ou “nexo” espiritual em causa: *Mt* 16, 19: “«...Dar-te-ei as chaves do reino dos céus, e tudo quanto ligares (gr. *déses*) na terra ficará ligado nos céus, e tudo quanto desligares (gr. *lyses*) na terra será desligado nos céus.»” Vide *infra* n. 173. Porém, veja-se ainda A. VERGOTE, *Religion, Foi, Incroyance*, ed. cit., pp. 87 e segs.: «Dette et angoisse de culpabilité».

⁵⁸ A *temporalidade repetitiva*, desinteressante do ponto de vista da razão abstracta universalista ou “eternalista”, está, entretanto, bem mais próxima do ritmo da vida, quer biológica (comer, respirar,

manifesta que o fundo *supersticioso* da crença envolve um tratamento repetitivo e suposto uniforme de um tempo que se possa retomar, ou exactamente *repetir*, sem alterar a circunstância de tal eficácia. Ou, dito de outro modo, está implícito nesta “mentalidade mágica” o análogo do que, na cultura tecnológica e na indução científica moderna, seja a convicção de uma *constância dentro dos processos naturais*.⁵⁹

Ora, como é sabido, tudo isso é muito discutível, e o processo crítico da razão põe em causa essa base “técnica” da crença e da sua universal eficácia. Quando muito ela terá uma eficácia regional ou episódica, estando, aliás, bem adaptada a certas circunstâncias mais básicas e vitais, normalmente ligadas com a psicologia vulgar. Trata-se – na crença – de *resolver medos* ou de veicular *formas de violência*, de transpor outras emoções básicas, seja do prazer real para um desejo de maior, seja como forma de exorcizar dores e males que passivamente se temam.⁶⁰

Por todos estes traços a crença ‘alastra’ com frequência às formas de convencimento de *força anímica*, e até de optimismo perante a vida, confundindo-se com a ‘esperança natural’ que organiza todo o psiquismo do passado para o futuro.⁶¹ Não é a *crença* uma atitude de *lembrança*, mas de prolongamento do que ‘foi’ no que se quer que seja. É, pois, uma espécie de ‘vontade’, embora ao nível básico e justamente condicionado pelo passado, pela herança social, moral ou psíquica assim acumulada.⁶²

mover-se, sono, sexo, etc.), quer espiritual (oração, sacramentos... calendário litúrgico). Sobre o problema da *repetibilidade* quer “experencial”, quer ontológica, cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, A, 1, 981a; Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, pp. 96 e segs.: «La répétition por elle-même»; também Raymond DUVAL, *Temps et vigilance*, ed. cit., pp. 37 e segs.: «La durée et l’absence, pour une autre phénoménologie de la conscience du temps».

⁵⁹ Cf. COLINGWOOD, *Speculum Mentis, or the Map of Knowledge*, Oxford, Clarendon Pr., 1924, pp. 58 e segs. Sobre a implícita indução, como forma também de *transposição* do mais conhecido ao menos conhecido, cf. Jules LACHELIER, *Du fondement de l’induction*, (1871), reed. Paris, Pocket, 1993, pp. 99 e segs. Vide também Franz BRENTANO, «Das Kontinuum» (1914), in: Id., *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, Hamburg, F. Meiner V., 1976, pp. 3 e segs.

⁶⁰ Cf. *infra* n. 98. Cf. Philippe KAEPPELIN, “De l’illusion groupale au besoin de croire”, in: F. BOUSQUET, S. BRETON, J.-F. CATALAN *et alii*, *La croyance*, («Philosophie» 7, Institut Catholique de Paris), Paris, Beauchesne, 1982, pp. 105-129; também Antoine VERGOTE, *Religion, Foi, Incroyance, Étude psychologique*, ed. cit., pp. 223 e segs.: “L’équivoque du désir et la peur de l’illusion”; também J. KRISHNAMURTI, *Beyond Violence*, London, V. Gollancz, 1974, p. 84: “Do you have belief because you are afraid? No? (...) Belief is a form of division and therefore of violence. To be free of violence implies freedom from everything that man has put to another man...”

⁶¹ Cf. Pedro LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza, Historia y Teoría del esperar humano*, Madrid, Rev. De Occidente, 1962³, pp. 352 e segs.; também Gabriel MARCEL, *Homo Viator, Prolegomènes à une métaphysique de l’espérance*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, pp. 37 e segs.

⁶² Cf. *supra* n. 51. Ainda uma “equação” entre o que se diria com Ferdinand ALQUIÉ, *Le désir*

Não é “querer” que é “poder”, mas este *poder da crença* que se torna um *querer* que acaba por *realizar*. Isto é notório desde logo em qualquer conduta de tipo magista: a *vontade concentrada* é que opera, embora se possa, neste caso, estar a falar de formas de concentração do *intento* que podem não estar na pessoa volitiva e consciente, mas até em formas biológicas inconscientes ou até em objectos de poder.⁶³

De qualquer modo, as coisas não são o que são, mas podem modificar-se dentro dos limiões de poder dessa acção, e constituem-se como o resultado de um certo alinhamento de poder ou de crença mais ou menos consciente. O “filme” do quotidiano tem justamente esse estatuto (não do que depois se ‘re-conhece’ passivamente), mas desse *mundo de forças* e dessa *intensidade colectiva de poderes* que o sustentam de tal credulidade.⁶⁴ Só quando este ‘tonus de intensidade’ se atenua, ou entra mesmo em colapso, é que advém a própria consciência de tal *falta* de fé, ou de tal espaço de dúvida, a propósito de tão magna e arreigada complexa conjectura.

O interessante neste recorte ainda que provisório da consciência da crença é que ela não se dá de um modo dialéctico previsível ou sequer repetitivo, outrossim como que a manifestar que as diversas fases, inclusive da sua pretensa eficácia são resultado de “choques” entre várias instâncias e aparecem como uma consequência crível mas de causas aleatórias.⁶⁵

d'éternité, Paris, PUF, 1968, pp. 77 e segs. – “la nécessité de l'éternel” – e o que se encontra também em Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974, pp. 222 e segs., sobre a especial memória de tal ambiente consciente ou vidente: «Le consentement à l'irréversible – Répétition itérative de l'apparition disparaissante»; vide n. 58.

⁶³ Cf. *supra* n. 55 e vide E. DURKHEIM, Henri HUBERT e Marcel MAUSS, *Le origini dei poteri magici*, Torino, Paolo Boringhieri, 1951.

⁶⁴ Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *de Ver.*, q. 3, a. 2: «conhecimento efectivo da coisa externa», como tal *verbum mentis*... Deriva ainda, noutro contexto, tal *força da representação* não da mera conjectura mas de uma *convicção*: cf. Fernando GIL, *La Conviction*, Paris, Flammarion, 2000, pp. 203 e segs.: «Croyance et prégnance», vide p. 203: “*L'adhésion se transfère à l'objet de la croyance sur le mode de l'aspiration, du désir, de la satisfaction. Le sujet ne croit pas à quelque chose qui reste à l'extérieur, il croit vers, en, dans.*”

⁶⁵ Neste ponto sendo interessante considerar, instâncias, coincidências, sincronicidades... Cf. C. G. JUNG, “Über Synchronicität”, in: Id., *Eranos Jahrbuch* (1951), reed. in Id., *Naturerklärung und Psyche* («Studien aus dem C. G. Jung-Institut», t. IV), Zürich, Rascher V., 1952, sobre o princípio “acausal” de relacionamento das permutações aparentemente ocasionais...cf. outros textos deste autor in: Roderick MAIN, (ed.), *Jung on Synchronicity and the Paranormal, Key readings selected...*, London, Routledge, 1997; e vide Ludwig von BERTALANFFY, *General System Theory, - Foundations, Development, Applications*, N.Y., G. Braziller, 1969, pp. 139 e segs.

Há um verdadeiro litígio entre várias instâncias do real construído por tais diversas e variadas crenças, sendo que as forças da natureza determinada e da graça indeterminada, do pequeno e do grande, do que se quer próximo e do distante, etc., forçam a uma *tensão* que tanto pode levar à orquestração de uma crença como sistema universal, por exemplo numa concepção providencialista, etc. (porém muitas vezes ineficaz), quanto conduzir à descrença bem reveladora de outras (não simbólicas, mas diabólicas) efectuações do real.⁶⁶

De qualquer modo, a crença tem um sentido realista e está bem adaptada ao pragmatismo que conduz a *ter confiança*⁶⁷ nisto mesmo que se crê, por se acreditar que se irá ser mais feliz, ou salvo, ou obter o que se deseja, etc. Donde que, apesar de muitas vezes se referir o carácter superficial ou *supersticioso*⁶⁸ da credence, como atitude de credulidade da religiosidade popular, talvez não haja nada de mais eficaz e, ao mesmo tempo, económico do que essa lógica sacrificial do *do ut des*, de um processo mecânico de relação entre o que se crê e o que venha a ser sinal de correspondência a essa crença.⁶⁹

A grande *ilusão* pode estar na crítica *idealizada* da crença, inclusive a pretensão “iluminativa” da fé, já que podem – esses sim, enquanto discursos, – corresponder a modos especulares ‘longe da vida’ e da sua eficácia que julguem haver *para lá* da percepção de coisas e pessoas e formas concretas deste “bazar” do quotidiano. Como se fosse um mundo

⁶⁶ Ainda HERACLITO, *Frag.* B 53, in: D.-K., t. I, p. 162: ‘*pólemos*’ como modelo de dialéctica e de tensão. *Vide* ainda Carlos H. do C. SILVA, “Libertação da *Palavra* – Do *incrível* e do *incomunicável*”, in: José M. Silva ROSA e J. Paulo SERRA, (orgs.), *Da fé na Comunicação à comunicação da Fé*, ed. cit. *supra*.

⁶⁷ É a própria “verdade” como no inglês *truth*, *true*, verdadeiro porque fiável: susceptível de *trust*, “**confiança**”. Nem *veritas*, nem *fides*, mas este “confiar” no sentido do *crível*... Cf. ainda Carlos H. do C. SILVA, “Libertação da *Palavra* – Do *incrível* e do *incomunicável*”, in: José M. Silva ROSA e J. Paulo SERRA, (orgs.), *Da fé na Comunicação à comunicação da Fé*, ed. cit. *supra*.

⁶⁸ Se bem que etimologicamente a noção de *superstitio* declara exactamente ‘o mais alto’, ou profundo, do que a “religião visível”... A evolução semântica e de contexto religioso vai inverter o prestígio da superstição latina numa acepção de atavismo inferior e crédulo. Cf. Émile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2. *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit, 1969, pp. 265 e segs.: «Religion et superstition», sobretudo pp. 273 e segs. Já na moderna acepção cf. a sua definição blondeliana: “*Le phénomène de la superstition ... La superstition, c'est-à-dire l'emploi d'un reliquat de l'activité humaine, hors du réel.*” (E. BLONDEL, *L'action*, ed. cit., p. 304).

⁶⁹ Esta lei do *sacrificium* vem ainda a pautar o sentido essencial da lógica da “promessa” e da interpretação justicialista da relação entre o pecado e a salvação, por reparação e expiação... Cf. G. Van der LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion*, trad. do neerl., Paris, Payot, 1970, pp. 341 e segs. : «Le sacrifice»; e *vide infra* ns. 84, 89 e 90.

despovoado de imagens, da asséptica mente universal e da perfeita abstracção conceptual. Isso pode, pelo contrário, revelar-se a “metafísica” desse *único mundo real das coisas, dos seres vivos visíveis e das pessoas e existências concretas* – que é o mundo “verdadeiro”.⁷⁰

Ilusão de uma verdade além, quando, desse ponto de vista objectivo e até materialista a única alternativa será entre *realidades*, que não entre a existência e a idealidade pensante da mesma. Aquilo é o que se *crê*, até no paradoxo de se poder *estar mergulhado numa realidade envolvente acreditando-se noutra*, quando muito em espaço ou tempo diferente, porém não forçosamente metafísica, e muito menos ideal ou não sensível.⁷¹ Donde que a *consciência imaginária e realista*, de facto correlativa deste plano da crença, envolva a necessária ductilidade para oscilar entre os elementos da *menor percepção* por “imagens” e daquela *maior crédula perspectiva* de uma “representação alargada” ou transformada de tal realidade.⁷²

Donde que por se dizer a crença do âmbito do *imaginário* isso não significa uma *fantasia* espúria,⁷³ mas o realismo de tal *metamorfose*

⁷⁰ Outra forma de pensar o ‘realismo’ do mundo como se verifica, por outra parte, na fenomenologia: cf. entre outros, M. HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbides...*, Vide Fernand COUTURIER, *Monde et être chez Heidegger*, Montréal, Pr. Univ. de Montréal, 1971, pp. 310 e segs.; Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception...*, Id., *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969: «La science et l’expérience de l’expression... Tenha-se ainda presente P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, pp. 63 e segs.

⁷¹ Vide *supra* ns. 23 e 26... Cf. Jacques J. ROZENBERG, *Philosophie et folie, Fondements psychopathologiques de la métaphysique*, Paris, l’Harmattan, 1994, pp. 88 e segs.: «Rêve et illusion» e vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Razão e vidência: Sobre *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) de I. Kant”, in: Várs. Auts., *Immanuel Kant nos 200 anos da sua morte (Actas Congresso Internacional)*, Lisboa, Univ. Católica Ed., 2006, pp. 95-159. Tenha-se também presente A. VERGOTE, *Religion, Foi, Incroyance, Étude psychologique*, ed. cit., pp. 175 e segs.: «Expérience vraie ou illusion?». E vide *infra* n. seguinte e n. 108.

⁷² Cf. entre outros, MONTAIGNE, *Essais*, I, c. 21, in: ed. cit., pp. 95 e 97: “*Il est vray semblable que le principal crédit des miracles, des visions, des enchantements et de tels effects extraordinaires, viennent de la puissance de l’imagination agissant principalement contre les ames du vulgaire, plus molles. On leur a si fort saisi la creance qu’ils pensent voir ce qu’ils ne voyent pas.*” E já este humanista acrescenta: “*Je suis encore de cette opinion, que ces plaisantes liaisons, dequoy nostre monde se voit entravé, qu’il ne se parle d’autre chose, ce sont volontiers des impressions de l’aprehension et de la crainte.*” Cf. *infra* n. 98. Cf. Jean-François CATALAN, «Entre illusion et réalité- croyance ou savoir?», in: F. BOUSQUET, S. BRETON, J.-F. CATALAN *et alii*, *La croyance*, ed. cit., pp. 87-129, sobretudo pp. 96 e segs.: «L’illusion nécessaire». Tenha-se ainda em conta a clássica posição de S. FREUD, *Die Zukunft einer Illusion* (1927), in: *Werke*, t. II, sobre os *symbolischer Verschleierungen* (“máscaras simbólicas”) da *verdade imaginada* ou assim “desejada”... Sobre o quadro *dissociativo* cf. *infra* ns. 91, 109...

⁷³ *Imagination, Einbildungskraft...* como “**imaginatio vera**”, e não como mera *fantasia* subjectiva... Cf., entre outros, Henry CORBIN, «Pour une charte de l’Imaginal», in: Id., *Corps spirituel et Terre*

que se demarca de um plano metafísico não ficando, entretanto, incapaz dessa mor visão, associando assim a ilusão como um *poder conjectural* com essa vontade de ‘querer crer’.⁷⁴ A síntese sinérgica destas faculdades na ‘cosmo-poiese’ habitual e circunstante torna-se assim, por via de tal sistema de credulidade, um modo também mais pragmático de creditar o religioso, menos como discurso doutrinal, antes a título de ritual eficaz adentro dos seus próprios limites.



O excruciante vulto da penitência...

Continua...

celeste, De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite, Paris, Buchet/ Chastel, 1979, pp. 8 e segs.; vide Id. *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Berg, 1979, pp. 37 e segs. Vide nosso estudo Carlos H. do C. SILVA, “A Imagem como espiritual cristalização do espaço pensante”, Comun. ao *Colóquio Internac. «Imaginários do Espaço/ Espaços do Imaginário»*, CLCPB- U.C.P., (8.02.2001) (entregue para public.). Porém, ao contrário de explícita destrinça entre estes níveis do *imaginário*, como acontece, por exemplo, em Anna Katharina Emmerick, (in: Positio: *Congregatio de Causis Sanctorum, P.N. 1225 – Canonizationis servae Dei Anna Catharinae Emmerick...*, Roma, Tip. Guerra, 1992, t. III, p. 1016: *apud* Joachim BOUFLET, *Anne-Catherine Emmerick, - Celle qui partagea la Passion de Jésus*, Paris, Pr. de La Renaissance, 2004, p. 187), quando distingue entre a *viva representação* de algo e o que não é *ilusão*..., em M. facilmente se poderia falar de uma confusão entre o “sonho” (inclusive ‘acordado’, ‘lúcido’ ou sonambúlico, e ‘paradoxal’...) e o que sejam visões reais. Vide por exemplo *infra* ns. 141, 166 e 189: VM, 60, 121, 143.

⁷⁴ Ainda referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Libertação da *Palavra* – Do incrível e do incomunicável”, in: José M. Silva ROSA e J. Paulo SERRA, (orgs.), *Da fé na Comunicação à comunicação da Fé*, ed. cit. *supra*; vide também St^a. TERESA DO MENINO JESUS, *Ms (=Manuscripts Autobiographiques)*, C 7^v: “...je n'en ressens aucune joie, car je chante simplement ce que je veux croire.” (éd. critique, in: Ste THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, «*Oeuvres Complètes*», ed. N.E.C., Paris, Cerf/ Desclée de Brouwer, 1992, pp. 342-343). Quanto à narrativa em estudo veja-se, claramente do que ela avisa: “...*que Nossa Senhora na sua visita (noite de 12 para 13 de Dezembro) tinha dito que pessoas, que não querem acreditar na veracidade dos factos sobrenaturais, ainda háo-de pedir perdão de joelhos à porta do quarto [ou da capelinha]*” (VM, 101).

O ACONSELHAMENTO: CIÊNCIA, ARTE E ÉTICA

BERNARDO DOMINGUES

Há várias teorias sobre o aconselhamento. A que subscrevemos é de tipo humanista e personalista; consiste fundamentalmente na proposta de assistência psicológica a pessoas que precisem e desejem efectivamente a auto-realização das próprias virtualidades, para se tornarem cada vez mais adultas e autónomas, sob os pontos de vista intelectual, afectivo, social, profissional, ético e, eventualmente, religioso.

O pedido e proposta de ajuda devem desenvolver-se na base da liberdade e lealdade recíprocas e no respeito pelas saudáveis diferenças. A intenção e intervenção deve ser do tipo pedagógico e estimulador, devendo usar preferentemente o estilo da não directividade, para que a identidade de quem pede ajuda, venha ao de cima e defina e afirme. O Conselheiro competente é fruto do estudo intenso e amplo, de reflexão sobre as experiências da vida, sendo determinante, para o ajustado sucesso na intervenção, a habilidade natural prática e que se denomina carisma. Sem nunca recorrer a imorais processos manipulatórios ou insensatamente directivos, desenvolve a capacidade de ouvir, acolher e entender a real situação dos consulentes; pela via da empatia clarividente, prudente e paciente, desencadeia o processo de ajudar os outros a entenderem-se a si mesmos e a descobrirem as pistas da caminhada segura para a liberdade, a responsabilidade e a solidariedade, abrindo-se aos outros para que todos tenham voz e vez no assumir das decisões.

O Conselheiro competente e honesto desenvolve pertinentemente as capacidades de discernimento sensato e de avaliação ponderada para ajudar os outros a verem, a julgarem e a agirem com o ritmo ajustado a cada pessoa numa determinada circunstância, que é a de cada uma, com o respectivo estatuto e projecto de vida realista.

1. O aconselhamento implica e supõe **relacionamento sadio** entre consulente e conselheiro: aquele que busca apoio confiante para caminhar para a sua autonomia e maturidade integrada e este deve estar apto a prestar a ajuda adequada a cada personalidade envolvida numa problemática circunstanciada.

Para chegar a essa plataforma de ajustamento e ajuda, há que passar pelas **comunicação efectiva**, mediante entrevistas, para que a relação interpessoal se efectue progressivamente, recorrendo aos processos de comunicação em que há fala, gesto, pergunta e resposta, em que deve haver acolhimento e escuta que conduzam ao conhecimento e aceitação recíprocas. A **compatibilidade recíproca**, certa dose de empatia, é essencial para que o processo positivo se desencadeie na linha da ajuda razoável, honesta e objectiva. Sem este relacionamento confiante, a intervenção não produzirá os efeitos necessários para conduzir a pessoa a tornar-se ela mesma realista.

Por isso mesmo, o conselheiro deve possuir e praticar a **arte do acolhimento** ajustado a cada pessoa e circunstância, atento e discreto para incluir e agir de modo ajustado à auto-imagem com que cada consulente se apresenta, eventualmente disfarçado sob uma máscara social de auto-defesa que frequentemente esconde sofrimento e insegurança para assumir a Vida com relativo sucesso. A capacidade de leitura rápida da situação, o saber ser discreto e oportuno na intervenção, com a sensação de que manterá em **segredo** o que lhe for confiado, são elementos determinantes para a abertura e a **confidencialidade** necessária.

O consulente deveria perceber que encontrou alguém com sabedoria, paciência, paz e força espiritual para o ajudar a entender-se e a auto-bastar-se. Daí resultará suficiente à vontade e confiança para ser simultaneamente sincero e disponível para aceitar pistas ou recomendações apresentadas, com gentileza e clarividência, pelo conselheiro. Em suma: é essencial a escolha livre do conselheiro. Não servem para toda a gente, mesmo que tenham grande capacidade de adaptação. Nem todos podem **fazer de espelho** adequado.

2. O **relacionamento recíproco** é fundamental para se processar um aconselhamento ajustado a cada caso. Por isso mesmo, o relacionamento de aconselhamento exige certa **regularidade, continuidade e constância** no desafiador da problemática. Mas é evidente que cada caso é diferente, segundo a maior ou menor estabilidade de consulentes.

Em cada caso há que tentar o diagnóstico possível e estabelecer um plano de comunicação e efectiva ajuda, de modo a ultrapassar a eventual dependência de “transfert” e, pior ainda, se surge resposta em contra-transfert doentio.

O aconselhamento **demasiado longo** pode criar dependências afectivas pouco sadias, e o **demasiado curto**, eventualmente, poderá sugerir a frustração de que não vale a pena buscar ajuda porque a pessoa não se autonomiza no ver, julgar bem e agir de modo pertinente. Tudo envolve riscos que é necessário medir bem. Note-se, de passagem, que o **primeiro encontro**, habitualmente, é determinante acerca da qualidade de comunicação, relacionamento e consequente ajuda pertinente ou inadequada. Supõe, da parte do conselheiro, preparação, experiência e discernimento sensato.

3. O aconselhamento implica encontro genuíno entre o conselheiro e o consulente, ou seja, um relacionamento qualitativamente diferente de comum encontro social ou relacionamento profissional. A partir das motivações, da comunicação intencionalmente orientada e das expectativas criadas, é natural que se estabeleça uma relação especial que ultrapasse certa solidão e incapacidades do consulente, sem todavia cair no abafamento ou intimidade de maléfica dependência. Do encontro deverá surgir a consciência da liberdade recíproca e o respeito mútuo, devido aos papéis que cada um desempenha, conduzindo à sinceridade, à aceitação recíproca, à lealdade mútua e à eventual admiração. Só as pessoas se encontram, entendem e partilham a presença reciprocamente. As coisas, pelo contrário, por mais que gostemos delas, nunca ultrapassam a proximidade.

Esta presença interpessoal pode incluir, com diversos graus e intensidades, o **conhecimento recíproco**, em que há atenção interessada e troca de ideias, sentimentos e projectos, que podem concluir em **autêntico amor de amizade**. Neste caso, cada um busca o real bem do outro, sustentando-o e estimulando-o na linha da realização pessoal, sem dependências doentias.

Nos encontros de ajuda, a relação não deve orientar-se na linha da plena intimidade, mas na busca do real bem do consulente, tornando-o quanto possível autónomo, adulto, livre e independente, resultante de um genuíno e **original** modelo de encontro de ajuda, em que há acolhimento, informação, reconhecimento e aconselhamento clarividente e personalizado, ao longo de entrevistas programadas e orientadas em vista da auto-

aceitação e auto-determinação face ao objectivo de se realizar com uma vocação pessoal. Efectivamente o **fim último do aconselhamento é promover a realização integral do consulente**. O papel do Conselheiro, baseado na relação sadia com o aconselhado, será de desempenhar, provisoriamente, múltiplos papéis para responder ao desafio de ajudar quem sofre, eventualmente, de carências múltiplas. A curto prazo deverá auxiliar o consulente a tornar-se apto a pensar em coerência e a decidir com sensatez e realismo, aprendendo a tornar-se efectivamente senhor de si na gestão da própria **vida** para assumir efectiva liberdade de pensar, ponderar, decidir e **agir com confiança, com coerência e persistência** no dia a dia. Donde se segue que o Conselheiro deve ter uma função provisória. O mesmo corresponderá ao grau de liberdade e autonomia efectiva conseguidas e exercidas.

4. O aconselhamento e as relações de ajuda nem sempre são sinónimos nem coincidentes. E por isso há Conselheiros, Advogados, Psicólogos, Psiquiatras, Gestores, Assistentes Sociais, etc., a quem se pode pedir opinião num ou noutro domínio da vida pessoal, familiar, social ou profissional. Todavia não se confundem com o modelo de aconselhamento e ajuda que temos vindo a referir.

Pedir e fornecer conselhos técnicos não exige relacionamento empático nem envolvimento recíproco em vista do auto-desenvolvimento. Pelo contrário, o autêntico método de aconselhamento e ajuda implica um estilo especial de relacionamento afectivo que, em certo modo, envolve o consulente e o Conselheiro, visto que ambos investem no mesmo objectivo, mas sem confundir ou substituir o estatuto e função do outro. É realmente diferente fornecer uma opinião acerca dum problema referente à vida profissional ou social e tentar realmente encontrar a **identidade pessoal** pela ajuda estável, competente e empática do Conselheiro livremente escolhido.

Não se trata apenas de questões teóricas, mas sim de problemas existenciais e de valores que se tornaram demasiado complexos para quem se sente naufragado quanto aos critérios de discernimento e à capacidade efectiva de tomar e garantir estabilidade e continuidade nas decisões. É por isso que recorre ao Conselheiro para ser encaminhado na promoção do auto-desenvolvimento e do real exercício da liberdade para pensar, discernir, decidir e agir de forma estável, aprendendo a ser e agir por si. O que frequentemente acontece é que o papel do Conselheiro desdobra-se e

também lhe são pedidos conselhos para uma ou outra decisão. Por vezes, a partir do pedido de conselhos teóricos ou práticos, orientam-se para o aconselhamento efectivo. É útil distinguir bem os objectivos e as respectivas funções a desempenhar. É essencial ter a lealdade e honestidade de não pretender saber tudo, nomeadamente em campos específicos que escapam ao domínio da competência do Conselheiro, cujo papel específico é pois de acolher, ouvir, entender e auxiliar os que a ele recorrem para encontrar adequada cooperação orientadora da própria autonomia, de modo a viver com critérios sadios a partir da auto-confiança conseguida e exercida com objectividade e liberdade esclarecida.

Por outro lado, no aconselhamento, há que evitar a sobreprotecção que conduziria a novo tipo de dependência, que não facilitaria a personalização da reflexão e a esclarecida, ponderada, livre e responsável tomadas de decisões em vista do objectivo a atingir, a médio e longo prazo.

A vida exige opções e escolhas: é sadio saber **renunciar a determinados valores em favor de outros** que surgem no campo da consciência como mais aptos num determinado contexto. O preço do exercício da autêntica liberdade inclui, pois, escolhas esclarecidas que não deveriam induzir doentios sentimentos de perda, de frustração ou repressão. Estes sentimentos mórbidos perturbam indevidamente a vida pessoal e social, com incidências negativas na administração das próprias energias e na estruturação da auto-imagem pessoal.

Os mecanismos de **defesa, de repressão, supressão e frustração** não estão submetidos ao domínio da vontade; funcionam como reflexos emocionais mórbidos, sob a forma de pulsões incontroladas, traduzidas em sentimentos de insegurança, de escrúpulos, de carências afectivas, etc.. Estas formas de insegurança são causa do real sofrimento subjectivo. Frequentemente é difícil detectar as causas e encontrar caminhos de libertação. Deverá haver a suficiente clarividência para encaminhar o consulente para um terapeuta competente da área adequada – Psicólogo ou Psiquiatra, consoante se trate de classificáveis neuroses ou psicoses.

5. As condições adequadas por parte do consulente são múltiplas. Sem pretender ser exaustivo, apontaremos as que nos parecem fundamentais:

O processo de aconselhamento deve iniciar-se na base do pedido livre do consulente e a eventual resposta positiva do Conselheiro. Estabelece-se um contrato, mais ou menos explícito, acerca das

expectativas e das regras do mútuo relacionamento e apoio adequado, enquanto for necessário.

Cada consulente é um caso diferente. Mas quase todos tomam consciência, desde a primeira entrevista, de que necessitam de auto-conhecimento, auto-aceitação, auto-segurança para se auto-apreciar sadiamente.

O objectivo final, a necessidade que orienta a dinâmica do processo, é conseguir a maturidade possível do consulente, será tornar-se numa pessoa autónoma.

Outra necessidade que surgirá de imediato, será a vontade de se tornar efectivamente livre para escolher e tomar decisões ponderadas no dia-a-dia e passá-las à prática de modo coerente e estável.

De modo progressivamente mais explícito, põe-se a questão de estruturar e assumir uma escala objectiva de valores, ou seja, uma filosofia de vida, com um ideal orientador das opções no dia a dia.

6. O sofrimento dos consulentes é comum ou pelo menos frequente embora com traduções diversificadas. Efectivamente são pessoas com problemas, envolvidos em crises, sofrendo de choques, frustrações e confusões. De qualquer modo, sofrem perturbações, sensações de fracasso, com desejo de sair da fossa, embora experimentando real incapacidade de ultrapassar com sucesso a dolorosa situação pelos próprios meios e por si mesmos.

Esta experiência é sofrida com a sensação de incapacidade, de tristeza, insatisfação, desapontamento e receio ou medo de ser capaz de ultrapassar efectivamente a problemática que envolve o próprio ser ameaçado de afogamento psíquico e social.

Por outro lado, aspira ao direito à alegria, à realização pessoal, a ser pessoa reconhecida, estimada e amada. O que ainda agrava mais o estado de perturbação da própria personalidade descentrada, com a sensação de não ter cabeça para pensar, vontade para decidir e pernas para andar.

O sofrimento psíquico é muito complexo nas causas e nos efeitos. Entre os possíveis elementos intervenientes, são de considerar e apurar, em cada caso com impacto diferente, os seguintes aspectos:

A dimensão **cognitiva** é um alarme, mais ou menos explícito, que põe a pessoa alerta, chama a atenção para subsistemas que funcionam

deficientemente, que não estão integrados no grande sistema aberto que é a pessoa.

O aspecto operativo funciona como um inconsciente mecanismo de defesa, libertador duma força vital, desencadeando desconforto, a fim de despertar e impelir a pessoa a defender a integridade ameaçada.

De facto o consulente pede ajuda na medida que se sente inapto para gerir sadiamente a própria existência, nas dimensões pessoais e sociais. E busca ajuda, não para ficar submetido a outrem, mas na esperança de conseguir tornar-se apto a ser por si, afectiva e efectivamente livre e autónomo, capaz de pensar com lógica, decidir com critérios e ponderadamente passar à prática as opções, as escolhas feitas, sem temores desproporcionados que são fruto de insegurança psíquica.

O sofrimento não é propriamente motor da mudança, mas desencadeia a busca de soluções para sair do impasse desconfortável e arriscar as mudanças necessárias. E neste sentido, o sofrimento poderá destruir ou estimular soluções.

7. As modalidades e profundidades do sofrimento variam de pessoa para pessoa. O que é conveniente é auxiliar cada consulente a encontrar os eventuais aspectos positivos do que é inevitável e a superar os que têm solução sadia directa.

Efectivamente será possível utilizar criativamente as limitações e certo tipo de sofrimento, auto-conhecimento, auto-aceitação, auto-respeito e estima, com consequências no relacionamento social. É conveniente ajudar a descobrir as causas das crises e das perturbações para ser possível desenvolver as próprias potencialidades latentes e ensaiar a auto-confiança e o relacionamento aceitável com aqueles que constituem o respectivo envolvimento familiar, vizinhança, profissional, etc..

A confusão mental é frequente, resultante de deficiente auto-conhecimento, com fuga para fantasias e sentimentos inaceitáveis pela consciência informada por “valores civilizados e éticos”. Daí surge certa angústia, ou pelo menos mal-estar, e dúvidas acerca da própria identidade e o significado dos sentimentos, de valor e significado contraditórios que são ocasião de vergonha sofrida intimamente e por vezes verbalizada ou traduzida em comportamentos desintegrados e incoerentes, fruto de conflitos, de tensão e sofrimento psíquico. E a pessoa envolvida nestas contradições íntimas, sente-se incapaz de impor uma orientação coerente e

estável aos próprios sentimentos, o que desenvolve sentimentos de insegurança, vergonha e timidez no relacionamento com os outros, vegetando, entregues a alienações que lhe vêm do próprio meio e que a pessoa perturbada não consegue avaliar e escolher com critérios sadios e integrados, que ainda não possui e são sinais de imaturidade.

8. A busca de um Conselheiro e aceitação da sua ajuda, de modo estável e estruturante, resulta do facto da pessoa ter fracassado na busca de resolver por si mesma os problemas que a perturbam. E frequentemente, também com a sensação de ser mal interpretada e mal aceite no meio ambiente familiar, social e profissional.

De facto a pessoa não aguenta lutar sozinha durante muito tempo e quanto mais se os sucessos não parecem verificáveis.

Por isso mesmo o consulente aparece como um náufrago, inseguro e triste, mas alimentando a vaga esperança de superar a insuportável sensação de incapacidade para bem gerir a própria identidade inserida na vida social.

Daí que é essencial levar o consulente a acreditar nas próprias potencialidades a desenvolver, a caminho da maturidade e relacionamento sadio, ultrapassando os medos e alienações, ensaiando atitudes de auto-confiança e esperança razoável na auto-identificação e consequentes atitudes de coerente intervenção.

No início, o Conselheiro deveria fazer a prospecção possível, desenvolver uma relação confiante e desencadear o comprometimento do consulente em abrir-se à pesquisa e à prática sobre a própria identidade e autonomia, com coragem, esperança e persistência. A confiança no Conselheiro será a ponte provisória para conseguir oportunamente a confiança em si próprio na caminhada para a auto-identificação, a autonomia e a capacidade de cooperar com os diferentes.

RE

revista de
ESPIRITUALIDADE

Ano XVI – Nº 63 – Julho / Setembro 2008

PORTUGAL, Alpoim Alves
Deus muito perto de mim

REIS, Manuel Fernandes dos
*«O projecto de Deus e o processo do homem»
No Cântico Espiritual de São João da Cruz*

SILVA, Carlos Henrique do Carmo
*Da ilusão crédula à mística imaginária
– A propósito do caso de uma visionária*

DOMINGUES, Bernardo
*O aconselhamento:
ciência, arte e ética*