

}2.4

Uma pintura sobre o mar incolor da divindade: o uso do paradoxo no “*Peregrino Querubínico*” de Angelus Silesius

Alexandre Freire Duarte

*«How wonderful that we have met with a paradox.
Now we have some hope of making progress»*

Niels Bohr

0. Naturalmente, uma Gravura: as Origens de um Interesse

A primeira vez que nos cruzámos com a obra sobre a qual nos vamos debruçar¹, o encontro foi tudo menos agradável. Havíamos-nos abrigado numa velha livraria, ou alfarrabista – nunca chegámos a sabê-lo bem –, para escapar a um dilúvio quase de proporções bíblicas e acabámos por nos deixar seduzir

¹ Na medida do possível manteremos os nomes próprios pós-medievais, bem como os toponímicos, na sua grafia original. Para os restantes, sempre que o acharmos conveniente, reportar-nos-emos às suas mais comuns versões em português.

pela estranha gravura da capa de um livro, a qual representava um ser alado trajando as distintivas roupagens dos peregrinos de Santiago de Compostela. A ilustração colorida era belíssima, com um detalhe e uma escolha de colorações que nos parecia fazê-la mais valiosa do que o seu interior, repleto que estava de versos numa língua que nos era virtualmente indecifrável.

O tempo que se seguiu a esse contacto foi, intermitentemente, passado na busca de uma hipotética versão, para o idioma luso, daquele livro. A decepção – chamemo-la assim, na ausência de um termo mais apropriado – ia-se avultando, não só devido a contrariedades releváveis, mas, sobretudo, a uma outra, muito mais grave e penosa, que derivava de uma completa negligência nossa: procurávamos uma obra escrita por alguém – Johannes Scheffler – que a havia escrito sob um outro nome: Angelus Silesius.

Este tremendo erro somente foi descoberto – como geralmente ocorre nestas ocasiões –, por mera casualidade quando pensámos que o poderíamos encontrar referido numa comum Enciclopédia: «*Scheffler, Johannes* (vide *Silesius, Angelus*)». Elucidados quanto a este nada pequeno detalhe, voltámos a tentar, com nova esperança, encontrar uma edição portuguesa de um livro que já sabíamos que se chamaria algo como “*O Peregrino Angélico*” ou “*O Caminhante Celestial*”. Mas não, uma vez mais o efeito foi desencorajador, pois apenas nos topámos com uma truncada versão daquele sob o título “*A rosa é sem porquê*” – nome que nos parecia, sem nos recordarmos na ocasião porquê, mais heideggeriano do que qualquer outra coisa – de José Augusto Mourão². Constatando que a mesma era uma selecção de excertos realizada desde uma edição francesa, acabámos por decidir-nos tentar obter a versão do livro que demandávamos, não só na sua língua original – o alemão – mas, também, em algumas traduções para outros idiomas³.

Mas, quem foi, afinal, Johannes Scheffler / Angelus Silesius? E que obra é o seu “*Peregrino Querubínico*”? Detenhamo-nos, concisa mas rigorosamente – porquanto sabemos que as matérias graves devem ser tratadas brandamente, mas nas de pequena monta é mester um grande tacto e seriedade –, naqueles temas (apartados 1 e 2 respectivamente), previamente a avançarmos – invertendo, mas apenas em aparência, a máxima clássica «*Accessorium sequitur suum principale*» –, com superior pormenor (apartado 3), para o estudo fulcral deste ensaio: o uso do paradoxo no “*Peregrino Querubínico*” de Angelus Silesius.

² Angelus SILESÍUS – *A rosa é sem porquê*. Lisboa: Vega, 1991.

³ Em inglês: *The Cherubinic Wanderer*. Mahwah: Paulist Press, 1986; em italiano: *Il Pellegrino cherubino*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1989; em francês: *Le Voyageur chérubinique*. Paris: Payot et Rivages, 2004, traduzido por Maël Renouard; em espanhol: *Peregrino querubínico o Epigramas y máximas espirituales para llevar a la contemplación de Dios*. Palma de Mallorca: José Olañeta, 1985; em português, ainda da outra margem do mar: *O Peregrino Querubínico*. São Paulo: Loyola, 1996.

1. Em Movimento Translúcido: a um Angelus Silesius⁴

Pais telúrico ladeado de amplas cadeias montanhosas que constituem o início ocidental da cadeia dos Cárpatos e percorrido pelos rios Vístula e Oder, a Silésia do século XVII é um cadinho de povos, culturas e confissões que viviam num clima de agreste convivência, em análoga sintonia com o seu próprio ambiente húmido e sombrio. Fazendo actualmente parte da Polónia – num triângulo geográfico onde esta termina e começam a Alemanha e a República Checa –, a agitada Silésia havia pertencido ao Sacro Império Romano e, posteriormente, feito parte componente dos territórios dos Habsburgos até que, em 1538, passou a integrar o Eleitorado de Brandeburgo que – como bem sabemos e explicando em grande parte o que acabámos de referir na parte conclusiva do pretérito período – desempenhou um papel-pivot na história da Europa Central.

Na realidade, dividida ancestralmente em pequenos ducados, ela foi uma das maiores vítimas dos acontecimentos que ocorreram em consequência da Reforma Protestante no século XVI, na medida em que – já depois inúmeras peripécias em que as mudanças mais ou menos maciças de religião em consequência do princípio «*cuius regio, eius religio*», lavrado na sequência da aprovação da Paz de Augsburg na Terceira Dieta de Augsburg em 1555, não foram as menos relevantes –, com a segunda Defenestração de Praga, em 1618, ela viu-se umbilicalmente situada no coração geográfico, político e religioso da acrimoniosa Guerra dos Trinta Anos⁵.

⁴ Para este breve resumo dos elementos biográficos do nosso Autor, bem como para algumas breves ponderações relacionadas com o que apresentaremos no próximo apartado, servimo-nos – além das introduções presentes nas edições por nós anteriormente referidas –, sobretudo, de: Giovanna della CROCE – “*Silesius, Angelo*”, in Ernanno ANCILLI – *Dizionario Enciclopédico di Spiritualità*, III. Barcelona: Herder, 1984, 2312s; Louise GNÄDINGER – “*Die spekulative Mystik im ‘Cherubinischer Wandersmann’ des Johannes Angelus Silesius*”, in *Studi germanici* NS 4 (1966), 29-59.145-190; Bernard GORCEIX – “*L’ange en Allemande du XVII^e siècle: Jacob Böhme et Johannes Schffler*”, in *Recherches germaniques* 33 (1978), 3-28; Alois Maria HAAS – “*Die Christumystik des Angelus Silesius*”, in *Zeitwende* 54 (1983), 65-87; IDEM – “*Arzt und Mystiker*”, in *Praxis* 25.26 (1996), 813-821; Javier MELLONI – “*El rincón de la mística: Angelus Silesius*”, in *El Ciervo* 686 (2008), 22-25; Jean ORCIBAL – “*Les sources étrangères du ‘Cherubinischer Wandersmann’ (1657) d’après la bibliothèque d’Angelus Silesius*”, in *Revue de littérature comparée* 71 (1938), 494-506; Hans-Joachim PAGEL – *Angelus Silesius*. Stuttgart: Quell, 1985; Frederic PALMER – “*Angelus Silesius: a Seventeenth-Century Mystic*”, in *The Harvard Theological Review*, vol. 11, n.º 2 (1918), 171-202; Roland PIETSCH – “*Scheffer (Jean; Angelus Silesius)*”, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, XIV, col. 408-413; IDEM – “*La vision spirituelle chez Maître Eckhart, Jacob Boehme et Angelus Silesius*”, in *Etudes Traditionnelles*, vol. 82, n.º 473 (1981), 108-123; Henri PLARD – *La mystique d’Angelus Silesius*. Paris: Aubier, 1943; Rudolph STEINER – *Giordano Bruno and Angelus Silesius*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2005; Marco VANNINI – “*Silesio, Angelo*”, in *Diccionario de Mística*. Madrid: San Pablo, 2002, 1606s; IDEM – *Introduzione a Silesius*. Firenze: Nardini, 1992.

⁵ Ainda que de passagem, para um ulterior estudo mais aprofundado do contexto da vida do nosso Autor, ver: Georges LIVET – *La Guerre de Trente Ans*. Paris: P.U.F., 1994; Heinrich LUTZ – *Reforma y contrarreforma*. Madrid: Alianza, 1992; Giacomo MARTINA - *História da Igreja de Lutero a nossos*

Foi nestas coordenadas que nasceu, no ano de 1624 em Wrocław – ou, segundo a denominação germânica, Breslau –, Johannes Scheffler. Oriundo de uma vacilante e nobre estirpe luterana que se refugiou naquela cidade logo após o deflagrar do supramencionado conflito, o jovem Johannes – juntamente com os seus dois irmãos mais novos – viu-se prematuramente órfão de ambos os progenitores e foi, subseqüentemente, acolhido pelo biógrafo do eminente poeta Martin Opitz von Boberfeld, Christoph Köller. Este último, gerindo o dinheiro que os pais do nosso Autor haviam deixado para os seus filhos, proporcionou-lhe uma sólida formação clássica no *Elisabethengymnasium* e possibilitou-lhe que, a partir de 1643, iniciasse os seus errantes estudos de medicina, filosofia e direito um pouco por toda a Europa: Strasbourg (1643-44), Leyde (1644-1647) e Padova, aonde se doutorou em 1648.

Resultado da sua estadia na segunda daquelas grandes Universidades – onde contactou, provavelmente, com o movimento dos Menonitas e, indubitavelmente, com a setentrional escola espiritual renano-flamenca –, surge no nosso Autor o interesse e a estima pela mística, a qual lhe parecia imensamente afastada da tão mais sóbria via protestante. Havendo lido directa e indirectamente⁶ alguns dos mais relevantes autores espirituais clássicos daquelas latitudes⁷, bem como outros relativamente mais contemporâneos⁸, o seu retorno à Europa Central – para servir, em Oels, como médico do duque Silvius Nimrod de Württemberg – assistiu a um moroso, mas seguro e translúcido, movimento de metamorfose interior.

Alimentando esta conversão espiritual de um modo verdadeiramente sincero – por um lado, pelo convívio com a sólida e penetrante espiritualidade inaciana que conheceu na companhia dos jesuítas Jodocus Kedd e Daniel Schwartz; e, por outro, (fruto de haver herdado a biblioteca pessoal do seu amigo Abraham von Franckenberg, controverso e sincretista místico da Silésia) através da sua recém descoberta dos escritos de iminentes autores místicos de distintas orientações⁹ –, a sua fidelidade ao que em si ia desencobrando, e descobrindo,

dias, I: a era da Reforma. São Paulo: Loyola, 1996; Geoffrey PARKER – *The Thirty Years' War*. London: Routledge and Kegan Paul, 1984; Louis-Jacob ROGIER (dir.) - *Nova história da Igreja, III: Reforma e Contra-reforma*. Petrópolis: Vozes, 1971.

⁶ Essencialmente através de duas obras do jesuíta Maximilien van der Sandt – provavelmente mais conhecido pelo seu nome latinizado Maximilianus Sandaeus –: Maximilien VAN DER SANDT – *Clavis theologiae mysticae*. Köln: 1630; e ÍDEM – *Clavis pro theologia mystica*. Köln: 1640.

⁷ Referimo-nos principalmente a Johannes Tauler, Heinrich Seuse – e, assim, pelo menos em segunda mão, contactado com Eckhart von Hochheim –, Jan van Ruusbroec, Geert Groote, Florens Radewyns e Hendrik Herp. Dissemos anteriormente, quando nos referimos ao contacto com Eckhart, “*pelo menos*” na medida que ainda não é consensual se o nosso Autor teve a oportunidade de ler as obras daquele Mestre dominicano em primeira-mão.

⁸ Entre outros, cruzou-se certamente com os textos de Anna Bijns, Sebastian Franck, Joost van den Vondel e Valentin Weigel.

⁹ Johannes Scheffler pôde, de facto, encontrar naquela supramencionada riquíssima biblioteca obras tão diversas e extraordinárias como as do martinista Jakob Böhme, de Bernardo de Clairvaux,

fê-lo envolver-se numa contenda com os seus superiores eclesiásticos luteranos. Estas circunstâncias – avolumadas pela recusa daqueles em aceitarem a publicação de uma sua recolha de textos de autores místicos –, deu-lhe mais motivos externos para – em 1553, e já na sua Wrocław natal – resolver-se a abraçar o catolicismo, uma decisão que Johannes Scheffler explica, no ano seguinte e com uma candura impar, numa das suas primeiras obras: “*Gründliche Ursachen und Motive*” / “*Motivos e causas básicas*”¹⁰. É fruto desta “conversão” que o nosso Autor escolherá – durante a recepção do Santo Crisma – o apelido de “*Angelus*”, que anexa ao de Johannes com um duplo desígnio: o de traduzir a missão de mensageiro do catolicismo que sente vocacionada para si, e, ao mesmo tempo, homenagear o penetrante crítico do protestantismo e místico espanhol, Juan de los Angeles.

Naquela mesma cidade – que iria, séculos depois, ver nascer Edith Stein –, Johannes Angelus começa a redigir – em consequência do contacto pessoal com Daniel Czepko e da leitura da sua “*Sexcenta monodisticha sapientum*”¹¹, texto que marcou grandemente o nosso Autor – um conjunto de adágios espirituais, os quais acabariam, eventualmente, por constituir o núcleo da sua obra maior, o “*Cherubinischer Wandersmann*” / “*O Peregrino Querubínico*”, impresso pela primeira vez em 1657 com o nome de “*Geistreiche Sinn- und Schlussreime*” / “*Epigramas espirituais sobre a vida espiritual*”¹². Após alguns estudos complementares de teologia, é admitido ao sacerdócio ordenado em 1661, na cidade de Nysa, numa cerimónia presidida por Leopold Wilhelm von Österreich, príncipe-bispo de Wrocław. Três anos depois foi escolhido para assistente do recém-nomeado bispo desta diocese, Sebastian von Rostock, função que desempenhou até ter decidido ingressar, em 1666, no mosteiro de Sankt-Matthias para aí se consagrar totalmente à escrita das suas obras de controvérsia.

Efectivamente, o nosso Autor imiscuiu-se, durante mais de vinte anos, em frequentes diatribes com os apologistas protestantes que atacavam a sua pessoa

Guilherme de Saint-Thierry, Boaventura da Bagnoregio, Denys van Leeuwen, Ramon Llull, Louis de Blois, Juan de la Cruz e Luis de la Puente, bem como de algumas autoras místicas medievais – em especial Hadewijch de Antuérpia, Matilde de Hackeborn, Gertrudes de Helfta, Brígida da Suécia e o texto, então anónimo e críptico, “*Mirouer des simples âmes anientes*” que em meados do século passado foi, pela estudiosa italiana Romana Guarnieri, firmemente estabelecido como sendo de Marguerite Porete – e, talvez, Paracelso e Giordano Bruno.

¹⁰ Johannes SCHEFFLER – *Gründliche Ursachen und Motiven, warumb Er Von dem Lutherthumb abgetreten, und sich zu der Catholischen Kyrchen bekennet hat*. Ingolstadt, 1653.

¹¹ Daniel CZEPKO VON REIGERSFELD – *Sexcenta monodisticha sapientum*. s/l, 1647. Para a importância desta obra no texto do nosso Autor, ver: Hugo FÖLLMI – *Czepko und Scheffler: Studien zu Angelus Silesius’ “Cherubinischer Wandersmann” und Daniel Czepkos’ “Sexcenta Monodisticha Sapientum”*. Zürich, 1968. Tivemos a oportunidade de consultar esta dissertação através de um microfilme disponibilizado pela *Deutsche National Bibliothek*.

¹² Johannes Angelus SILESII – *Geistreiche Sinn- und Schluss-reime*. Wien, 1657.

e a sua nova fé. Consequência deste facto, Johannes Angelus – por um lado, como que para atestar as suas mais autênticas e profundas raízes na sua devastada Silésia natal; e, por outro, para distanciar-se onomasticamente do escritor protestante Johannes Angelus von Darmstadt – decidiu eleger o sobrenome de “*Silesius*”, dando, finalmente, origem ao nome pelo qual passará a ser reconhecido para a posteridade: Angelus Silesius. Mas esta não foi a única consequência daquelas fraticidas querelas: além de se distanciar dos seus primigénitos interesses místicos para devotar-se à escatologia – uma área que, em certa medida, podemos considerar aparentada com aquela outra –, ele viu-se, progressivamente, e embora sem jamais ter perdido a serenidade, envolto num crescente desgaste emocional.

Esta debilitação – concomitantemente com as sus inúmeras e imoderadas penitências corporais – acabou por exaurir a sua já precária saúde e, após uma dolorosa e atroz tuberculose pulmonar, precipitou-o – já depois de abraçar a Ordem Franciscana – para uma prematura morte em 1677 no mosteiro dos *Kreuzherren mit dem Roten Stern / Cavaleiros da Rosa com a Cruz Vermelha* – vetusta *Ordo militaris Crucigerorum cum Rubea Stella* – de Wrocław. Este facto impediu-lhe de ver ser publicada, nesse mesmo ano, uma colectânea dos seus tratados discordantes com o protestantismo editada sob o título de “*Ecclesiologia Oder Kirchen-Beschreibung*” / “*Descrição da eclesiologia das Igrejas do Oder*”¹³. Esta obra, juntamente com o seu já referido “*opus magnum*” e a colecção de hinos “*Heilige Seelenlust, oder geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche*” / “*O santo deleite da alma, ou Éclogas espirituais da Mente enamorada do seu Jesus*” de 1657¹⁴ – muitos deles adoptados por distintas igrejas na Alemanha –, fizeram de Angelus Silesius um proeminente autor da escola literária e teológico-espiritual do apogeu do barroco alemão.

Ora, perante tal realidade, não é surpresa que haja marcando indelevelmente, não só movimentos como o pietismo alemão e o romantismo, como também, entre outros, criadores tão diversos quão respeitados como Gottfried Leibniz, Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Hölderlin, Friedrich Schlegel, Arthur Schopenhauer, Rainer Maria Rilke, Thomas Mann, Paul Klee, Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger – que citou inúmeras vezes o nosso Autor quando escrevia que «*Die Rose ist ohne Warum, Sie blühet weil sie blühet*»¹⁵, razão daquela nossa já alegada sensação de nos experimentarmos levados para este pensador quando nos cruzámos com o título “*A rosa é sem porquê*” –, Walter

¹³ Johannes Angelus SILESIVS – *Ecclesiologia Oder Kirchen-Beschreibung*. Neiß, 1677.

¹⁴ Johannes Angelus SILESIVS – *Heilige Seelenlust, oder geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche*. Breslau, 1657. Outras obras suas dignas de mencionar são: *Christliches Ehrengedächtniß des Herrn Abraham von Franckenberg*. Oels, 1652; *Sinnliche Beschreibung Der Vier Letzten Dinge*. Schweidnitz: 1675; *Köstliche Evangelische Perl*. Glatz, 1676.

¹⁵ Cf., v.g., Martin HEIDEGGER – *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: Günter Neske, 1957, 68.

Benjamin, Jorge Luis Borges, Paul Celan, Hans Urs von Balthasar e Umberto Eco. Pasmos são, sim, que, apesar deste elenco, seja um autor – e uma obra – tão amplamente desconhecidos da generalidade dos cristãos, mesmo daqueles mais dados a estes temas.

2. De Aqui à Eternidade: o “Peregrino Querubínico”

Já fomos – ainda que meramente de passagem – mencionando alguma informação sobre a obra principal de Angelus Silesius, o “*Cherubinischer Wandersmann*”¹⁶, justamente aquela cuja gravura de uma edição checa nos fez, pela primeira vez, reter acidentalmente a nossa atenção¹⁷. Detenhamo-nos, agora, um pouco mais minuciosamente na apresentação sucinta da sua estrutura e proposta espiritual, reservando, porém, a análise mais detalhada da importância da utilização do paradoxo para a consecução dos objectivos daquela supradita proposta para o nosso subsequente e axial apartado.

O primeiro reparo que podemos e devemos fazer imediatamente é que não é fácil classificar ou descrever o “*Wandersmann*”. Trata-se, de facto, de uma obra demasiado “*sui generis*” dentro do património espiritual cristão comum para nos permitir uma catalogação estrita¹⁸. Tendo-se isto bem presente, é

¹⁶ De agora em diante faremos referência a esta obra simplesmente nomeando-a como “*Wandersmann*”. As citações que apresentaremos dela serão traduções da nossa estrita responsabilidade, ainda que, pontualmente, possamos haver-nos socorrido das já enumeradas edições noutros idiomas para dirimir alguma indecisão. As mesmas serão obtidas de Angelus SILESIIUS – *Cherubinischer Wandersmann*. Stuttgart: P. Reclam, 1984. Além do mais, todas as demais traduções que acharmos oportuno fazer para português de obras referidas neste ensaio serão, igualmente, da nossa autoria. Não obstante, nestes casos, manteremos sempre os seus títulos de acordo com o seu nome mais tradicional.

¹⁷ Sabemos hoje que se tratava de: *Cherubský Poutník*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003, numa tradução de Miroslav Matouš.

¹⁸ Recordamos, porém, de algum modo, o “*Livro dos Provérbios*” ou as “*Stromata*” de Clemente de Alexandria ou, mais remotamente, a “*De imitatione Christi*” de Thomas Hemerken ou mesmo os “*Pensées*” de Blaise Pascal. Mais próximo dos nossos dias poderíamos, e talvez com mais razão, ver igualmente uma certa analogia com alguns dos livros de Anthony de Mello. Na realidade, o “*Wandersmann*” tem com todas estas obras – no meio do muito que delas se distingue – algo em comum: i) como o “*Livro dos Provérbios*”, o “*Wandersmann*” é uma colectânea de aforismos sapienciais destinados a ensinar uma forma peculiar de estar na vida, no seu caso, misticamente; ii) tal como as “*Stromata*”, ele é uma colecção de retalhos dispostos de um modo aparentemente desconexo como se fosse uma música redigida numa pauta cuja clave é apenas conhecida pelo autor; iii) como a “*De imitatione Christi*”, a nossa obra é um texto também de natureza didáctica, na qual muitas vezes o seu autor dirige-se pessoalmente ao leitor – vejamos os constantes «*Mensch!*» / «*Homem!*» – interpelando-o, estimulando-o e advertindo-o como se estivesse a guiá-lo através dos entusiasmas, mas também imperscrutáveis, caminhos de uma proposta que ele mesmo já desbravou anteriormente; iv) do mesmo modo que os “*Pensées*”, o “*Wandersmann*” recolhe pensamentos-abertos e eminentemente pessoais do seu autor, mas destinados à elaboração de uma apologia, no nosso caso, da vida mística; v) finalmente – e com uma muito maior similitude – tal como as gostosas obras do jesuíta de Mumbai, os textos do “*Wandersmann*” desejam, literalmente, pro-

possível, não obstante, tentar não resignarmo-nos a nada opinar. Assim, e desde já, acreditamos que não estaremos a arriscar muito se dissermos que o “*Wandersmann*” é, indubitavelmente, uma obra de cariz místico, escrita por um verdadeiro Mestre espiritual para suscitar uma experiência mistagógica no leitor mediante o contacto com um conjunto de antinomias teológicas e espirituais, que, instaurando na sua percepção uma nova e impalpável cosmovisão, o preparam para um conhecimento pessoal, distendido e experimental da divindade.

Principiada a redigir num período que podemos datar como tendo o seu limite “*post quem*” por volta de 1653 – ocasião a que o nosso autor remonta a sua, assim por ele nomeada, “*kreativen Explosion*”, na qual escreveu mais de um quinto da sua obra em apenas quatro dias –, a sua “*editio princeps*” de 1675 está composta por seis livros, que nos surgem sem títulos identificativos particulares que os discriminem. Estes reúnem, no total, 1666 breves poemas franco-alexandrinos típicos do epigrama barroco¹⁹ – aos quais se devem somar 10 sonetos colocados no final do quinto livro – dispostos aparentemente sem uma grande coerência interna ou externa como sucede, por exemplo, com as obras expressionistas de Jackson Pollock devido à sua técnica de “*dripping*”. Na verdade, ao longo da quase totalidade dos seus seis livros é virtualmente impossível discernir no “*Wandersmann*”²⁰ uma ordem, um plano claro, que norteie a galgante progressão dos aforismos que se sucedem velozmente, como se tivessem sido intempestivamente recolhidos de entrecruzadas anotações

vocar e *in*-citar o seu interlocutor, suscitando no mesmo o gosto pela descoberta de uma nova forma holística de ver e encarar a realidade espiritual. Poder-se-ia estender esta lista aos “*Apophthegma Patrum*” (*vide, v.g.*, PG 65 e PL 73 ou Lucien REGNAULT – *Les Sentences des Peres du désert*, V vol. Sable-sur-Sarth: Solesmes, 1966-1985)? Sim, sem dúvida: a presença de certos paralelismos é evidente, a ponto de nem sequer termos sentido a necessidade de inserir estes na lista que acabámos de apresentar.

¹⁹ Como sabemos os versos alexandrinos – provindos da compilação medieval francesa “*Le Roman d’Alexandre*” – tratam-se de dodecassílabos em hexâmetro jâmbico, ou seja, com seis pés – ou unidades de ritmo – com uma cesura depois do terceiro, em que cada um possui a acentuação na segunda sílaba. Para um ulterior aprofundamento, remetemos, entre outros estudos a que pudemos ter acesso, para: R. K. ANGRESS – “*The early german epigram: a study in baroque poetry*”, in *The Modern Language Review*, vol. 69, n.º 1 (1974), 224-225; Gerald GILLESPIE – *German Baroque Poetry*. Woodbridge: Twayne Publishers, 1971. Como é evidente, tendo em consideração os objectivos deste ensaio, nas nossas versões para português dos textos do “*Wandersmann*” não poderemos ter a obsessiva preocupação em manter a totalidade da riqueza da essência poética original do texto do nosso Autor. A pernície que daí advirá deve ser exclusivamente imputada a nós mesmos.

²⁰ Nas referências internas a esta obra apresentaremos as mesmas segundo o seguinte esquema: *W*; número do livro em numeração romana; número do poema em numeração indiana. Além do mais, se, numa ou outra ocasião, nos reportarmos somente a porções de um dado poema, indicaremos o número dos versos citados seguindo a ordem das letras no alfabeto. Assim, por exemplo, a referência *W*, IV, 23, b, reportar-se-ia ao segundo verso (b) do vigésimo terceiro poema (23) do quarto livro (IV) do “*Wandersmann*” (*W*). Finalmente – e porque não há epigramas tão extensos que pudessem requerer a sua utilização –, se a letra que surgir for o “t”, é porque estaremos, nesse caso, a referirmo-nos ao título do epigrama.

escrevinhadas nas margens de livros lidos à luz de uma vela insone, ou, enfim, gravadas a água incandescente na parte de dentro do exterior do coração.

Somente depois de uma releitura, consolidada sobre as primeiras impressões, é que uma enigmática perspectiva mais global de conjunto consegue começar a ser apreendida e – um pouco como quem observa surpreendido o surgir no campo da sua percepção visual mental, a partir de um disforme conjunto de cores em duas dimensões, representações virtuais tridimensionais como nos famosos autoestereogramas –, lenta e epifanicamente, uma precária e trémula imagem do propósito espiritual último do nosso Mestre adquire um contorno delicado. Inicialmente isto sucede de um modo difuso e enredado mas, depois, progressivamente, a sua identificação decorre de um modo que não deixa lugar para excessivas dúvidas.

Efectivamente, num segundo momento acetinado de leitura já se pode principiar a reconhecer que os dois primeiros livros – compostos grandemente a partir da já referida *“Clavis pro theologia mystica”* de Maximilien van der Sandt – intentam apresentar – através de imagens, paradoxos e empréstimos bíblicos e litúrgicos que se prolongarão ao longo de toda a extensão da obra – pontos de fulcro gnoseológico para a apreensão das experiências que o homem²¹ quotidianamente pode ter da eternidade nas mais variadas circunstâncias da vida e, de modo especial – e mais relevante –, na vivência vigilante do momento presente. Estas soletradas ocorrências – em que, como veremos, a infinitude é vivenciada num presente elementar e que se abre à eternidade fractal que a ele advém – servem, segundo Angelus Silesius, de introdução à contemplação apofática de Deus²² própria dos anjos²³ e à deificação²⁴.

A partir do terceiro livro – usando um crescente número de aforismos sedimentares sobre Jesus e sua infância, os últimos dos quais nos remetem para uma imitação, ou seguimento, daquele em chave de puerícia ou de simplicidade espiritual²⁵ como se quisesse colocar o leitor a jogar com as crianças angélicas

²¹ Utilizamos este genérico masculino, como sempre fazemos nos nossos trabalhos, não num sentido discriminatório, mas tão só visando tornar a leitura dos mesmos mais fluida.

²² Cf., v.g., W, I, 7: *«Onde está o meu descanso? Além onde tu e eu não estamos. / Onde está o meu fim último – para onde devo tender? / Além onde não encontramos algum fim. Para onde devo então almejar? / Para além mesmo do próprio Deus, até a um deserto»*. No final deste epigrama, o nosso Autor acrescenta num comentário: *«Ou seja, mais além daquilo que conhecemos de Deus ou de Ele podemos pensar, através da contemplação negativa. Sobre isto, vejam-se os místicos»*. De notar que as citações que apresentarmos para ilustrar a nossa descrição do caminho espiritual silésiano – e, no apartado que se seguirá, a referida importância da utilização do paradoxo – serão isso mesmo: meras ilustrações exemplificativas e jamais exaustivas.

²³ Cf., v.g., W, II, 129: *«O animal é conhecido pela espécie, o homem pela razão / O anjo pela visão, Deus pela essência»*.

²⁴ Cf., v.g., W, II, 125: *«O próprio Deus é o reino dos céus e se tu desejas ir até ao céu / A essência de Deus dever haver incendiado fogo em ti»*.

²⁵ Cf., v.g., W, III, 25: *«Na medida que presentemente Deus, o maior, é pequeno / O meu supremo voto é o de ser como uma criança»*. Esta realidade não se converte, nem leva a que se converta,

dentro do famoso quadro de Frans Francken de Jongere e Abraham Goovaerts²⁶ –, o nosso Autor centra-se na ética do mundo “*sub sole*” e – de modo especial no quarto – na disparidade extrema que existe, segundo ele, entre a criação perecedora e a vida futura. No quinto – ainda dentro da imediatamente antes nomeada orientação contrastante –, apresenta-se o papel central e decisivo do amor na relação que se deseja autêntica com Deus e, assim, na vida espiritual e mística²⁷. Por fim, no sexto livro – o mais visceral de todos os seis –, Angelus Silesius dedica-se particularmente – muitas vezes socorrendo-se incertamente de imagem bélicas – à crítica baldia das situações que são contrárias ao espírito cristão, bem como à de algumas posições teológicas protestantes que, cada uma a seu modo, perpetuavam a separação dilacerante entre as distintas denominações cristãs²⁸.

Numa ulterior releitura já é possível, enfim, discernir, como se fosse uma marca d'água condutora que emerge por detrás das palavras impressas, o itinerário de fundo do “*Wandersmann*”, aquele precisamente ao qual Hans Urs von Balthasar se referiu como podendo apelar directamente à sensibilidade dos cristãos – e não só – modernos e, por mais razão – acrescentamos nós, olhando para a matriz cultural pós-moderna ou neo-moderna actual –, dos nossos dias²⁹.

porém, jamais, num síndrome de “*Peter Pan*” ou, noutros termos, num complexo do “*puer aeternus*”, tantas vezes fomentado ainda hoje – embora já tenha sido censurado pelo autor da «*Carta aos Hebreus*» (cf. *Hb.* 5,11-14) – por um certo tipo de espiritualidades másãs. Sobre este tema ver, v.g.: AAVV. – *Les ages de la vie spirituelle, crises e reprises*, in *Christus* 143 (1989); Zoltán ALZEGHY – “*Relaciones entre el crecimiento psicológico y crecimiento espiritual. Precisiones desde la Teología*”, in *Vida Religiosa* 42 (1977), 369-378; Dan KILEY – *The Peter Pan Syndrome: Men Who Have Never Grown Up*. New York: Dodd Mead, 1983; Karl RAHNER – “*Faith and the Stages of Life*”, in Karl LEHMANN; Albert RAFFELT (ed.) – *The Practice of Faith: A Handbook of Contemporary Spirituality*. New York: Crossroad, 1984, 124-130; Federico RUIZ SALVADOR – “*Diventare personalmente adulti in Cristo*”, in TULLO GOFFI; Bruno SECONDINI (ed.) – *Problemi e prospettive di spiritualità*. Queriniana: Brescia, 1983, 277-301; Mihály SZENTMÁRTONI – *Psicologia de la experiència de Dios*. Bilbao: Mensajero, 2002, 136ss; e Marie-Louise VON FRANZ – *Puer Aeternus: A Psychological Study of the Adult Struggle with the Paradise of Childhood*. Boston: Sigo Press, ²1997, em grande parte uma originalíssima interpretação do “*Le Petit Prince*” de Antoine de Saint-Exupéry.

²⁶ Referimo-nos a “*Onze-Lieve-Vrouw met het Kind in een landschap met engelen dansen en te spelen*”.

²⁷ Cf., v.g., *W*, V, 312: «*A regra de ouro pela qual podemos tudo, / É o amor: limita-te a amar, e tudo será imediatamente realizado*». Nunca é demais realçar isto: a vivência mística cristã não é jamais um acrescento, um apêndice ou anexo à experiência pessoal comum, nem, muito menos, um luxo reservado a uma elite de privilegiados: ela é, enquanto actividade o Espírito de Amor que inabita na alma, parte essencial da natureza e consciência do homem e do processo amoroso através do qual este pode almejar a sua plenitude pessoal.

²⁸ Cf., v.g., *W*, VI, 45: «*Aquele que não permanece com o corpo não recebe o beijo da cabeça; / Presta bem atenção, contumaz, que tu não está em Cristo*».

²⁹ Cf. Angelus SILESÍUS – *Cherubinischer Wandersmann: Ausgewählt und mit einem Nachwort versehen von Hans Urs von Balthasar*. Freiburg: Johannes Einsiedeln, ³1984, 99. Disse-o – e nós com ele – de todos, mas em especial àqueles que Paulo VI apelidou de «*pesquisadores da verdade (...), exploradores do Homem, do universo e da história, (...) todos os peregrinos em marcha para a luz ou fatigados e cansados por uma vã procura*», in IGREJA CATÓLICA: PAULO VI – “*Mensagem do Concílio*

Aquele caminho angélico³⁰ passa, de instante em instante, por ser a delineação do curso dialéctico e assintótico das relações do crente com Deus, que desembocam – mediante a pobreza espiritual³¹ e o desapego, desprendimento³² ou busca do regresso à vacuidade essencial³³ –, após uma primeira não-etapa, numa dupla descoberta coagulante:

à *humanidade*”, in *Conclio Ecuménico Vaticano II: Constituições-Decretos-Declarações e Documentos Pontifícios*, Braga: A.O., ¹⁰1987, 532.

³⁰ “Angélico”, não no sentido de desencarnado, mas de terrificamente sobre-essencial, sendo que esta realidade pode ser por nós tida como o fundamento último do título da nossa Obra. Remetemos, ainda, por uma necessidade imperiosamente compreensível, para Rainer Maria Rilke – “*Duineser Elegien*”, in IDEM – *Duineser Elegien und Die Sonette an Orpheus*. Stuttgart: Koch, Neff & Oetinger & Co., 2000. A ver, ainda, um clássico insuperável: Joseph-François ANGELLOZ – *Rainer Maria Rilke: L'évolution spirituelle du poète*. Paris, P.U.F., 1926. Gostaríamos, ainda, de deixar em aberto a existência de um certo paralelismo – contrastante ou semelhante, essa é, precisamente, a temática que desejamos suscitar à curiosidade do nosso Leitor – entre o itinerário proposto na nossa Obra e o presente em “*The Pilgrim's Progress*” do anglicano, e por sinal contemporâneo ao nosso Autor, John Bunyan. Há uma ótima edição de W. R. Owens, datada de 2003, na Oxford World's Classics da Oxford University Press. Para um estudo desta obra, ver, entre outros: Gordon MURSELL – *English Spirituality: From Earliest Times to 1700*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001, 400-412 e um vetusto mas brilhante artigo sobre esta obra em contraponto com um outro “peregrino”: Joseph RICKABY – “*St. Ignatius and John Bunyan*”, in *American Catholic Quarterly Review* 27 (1902), 294-313.

³¹ Cf., v.g., *W*, II, 15: «*Que homem é pobre? Aquele que, privado de ajuda e de conselho / Não possui nem criatura, nem Deus, nem corpo, nem alma*».

³² Cf., v.g., *W*, I, 29T: «*Eu não posso estar nu diante de Deus; e contudo eu devo entrar / Despido no reino dos céus pois nada de estrangeiro aí é admitido*». Acerca das maravilhosas noções eckhartianas de “*Gelassenheit*” e, sobretudo, de “*Abgeschiedenheit*” – por sua vez derivadas na sua expressão, certamente, do “*Le Miroir des âmes simples et anéanties*” de Marguerite Porete, no qual o tema do “aniquilamento do ter” é requisito para a progressão nos sete estados de relação com Deus – sobre a qual este dominicano escreveu todo um tratado – “*Von Abegescheidenheit*”, que pode ser encontrado sob o título “*Del Desasimiento*” numa tradução espanhola realizada por Ilse Teresa M. de Bruggen: MESTRE ECKHART – *Obras alemanas. Tratados y sermones*. Barcelona: Edhasa, 1983, 237-256, sob o título “*Del Desasimiento*” –, pode-se ver com grande proveito: Benoît BEYER DE RYKE – *Maître Eckhart: Une mystique du détachement*. Bruxelles: Ousia, 2005; Reiner MANSTETTEN – “*Abgeschiedenheit: Von der negativen Theologie zur negativen Anthropologie: Nikolaus von Kues und Meister Eckhart*”, in *Theologische Quartalschrift*, vol. 181, n.º 2 (2001), 112-131; Bernard MCGINN – *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*. New York: Herder & Herder, 2001, todo, mas especial o terceiro capítulo, “*Eckhart and the Mysticism of the Ground*”, 35-52. Tudo isto, como é evidente, por seu lado, deriva radicalmente de *Mt.* 16,24 e paralelos.

³³ Este retorno à vacuidade essencial é, em Angelus Silésius, a inversão do que ocorre após as consequências da ferida original que eliminam a continuidade da mais original união com Deus: «*Antes que eu fosse eu era a vida de Deus*» (*W*, I, 73, a; cf., ainda, *W*, V, 233). Pode parecer, ao remeter o nosso Autor este verso para *Ijo.* 1,3s, que se reporta exclusivamente ao Verbo incarnado, contudo o título deste aforismo não deixa lugar para dúvidas de que tal não é o caso: «*O homem era a vida de Deus*». Conferir, para este tema do “*egressus*”-“*regressus*” celebrado no medievo, ou da *πρόδος*-*επιστροφή* de Dionísio Pseudo-Areopagita (cf. *De Divinibus nominibus*, II, 11, PG 3) – ambas baptizadas e regeneradas à luz da fé cristã desde a sua proveniência platónico-estóica baseada, por sua vez, provavelmente, na cosmologia indo-védica [cf., v.g., Arvind SHARMA – “*The notion of Cycle Time in Hinduism*”, in AAVV. – *Contributions to Asian Studies*. Leiden/Boston: Brill Academic, ²1997, 26-35] –, ver – depois de *W*, V, 1: «*Tudo vem do Um, e deve regressar ao Um – / Se ele não desejar estar no dois – ou na multiplicidade*” –, entre outros estudos: Ysabel de ANDIA – *Henosis: l'union a*

- i) da revelação do infinito amor casto de Deus: «*A divindade está tão próxima da virgindade / Que, sem ela, não é reconhecível como divindade*»³⁴;
- ii) e – em consequência do reconhecimento por parte do crente daquela realidade – da importância do homem, chamado a amar a Deus misticamente a ao próximo como a um outro-eu, transcender à sua existência herdada³⁵ e converter-se, por amor enamorado retribuente³⁶ que gratuitamente não busca “um porquê”³⁷, num “*wesentliche Mensch*”, num homem essencial que realiza a sua verdadeira natureza, pois só assim se pode deixar tornar incorruptível e perene tal como o amor: «*Homem, torna-te essencial: pois assim que o mundo passe, / O contingente desaparece com ele, mas a essência permanece*»³⁸.

Dieu chez Denys l'Aréopagite. Leiden/Boston: Brill Academic Publishers, 1997, 117-119; Etienne DES PLACES – “*Le Pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité*”, in *Dialogue d'Histoire Ancienne* 7 (1981), 323-332; Vladimir LOSSKY – “*La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite*”, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 28 (1939), 204-221 e Peter KREEFT – *A Shorter Summa: The Essential Philosophical Passages of St. Thomas Aquinas' Summa Theologica*. San Francisco: Ignatius Press, 1993, todo, mas especialmente pp. 155ss, onde este autor explica que a “*Summa*”, tal como a criação no pensamento tomista e medieval, está estruturada, precisamente, segundo o esquema “*egressus*”-“*regressus*”.

³⁴ *W*, 2, 13.

³⁵ O notável místico católico suíço Maurice Zundel recupera esta convicção silesiana. Ver, por exemplo, Maurice ZUNDEL – *L'homme existe-t-il?* Paris: Le Sarment, 2004, 39-49.

³⁶ Lonergan afirma mesmo isto quando afirma: «*The capacity for self-transcendence (...) becomes an actuality when one falls in love. Then one's being becomes being-in-love*», in Bernard LONERGAN – *Method in Theology*. Toronto: University of Toronto Press, 1990, 105s.

³⁷ Tema retirado, como é sabido, de Beatriz de Nazaré e profundamente usado por Marguerite Porete e Eckhart. A ler, imprescindivelmente, “*Van seven manieren van heiliger minnen*” / “*As sete formas de amor divino*” com o seu belíssimo: o amor é «*sonder enich waeromme*» presente na sua segunda secção. Há versão para espanhol em Victoria CIRLOT; Blanca GARÍ – *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Barcelona: Martínez Roca, 1999, 285-295. Dizemos “como é sabido”, embora não desconhecamos a problemática sobre se o mesmo foi primeiramente usado por Beatriz – como estamos convictos – ou por Hadewijch de Antuérpia. Veja-se: Ritamary BRADLEY – “*Beatrice of Nazareth (c.1200-1268): a search for her true spirituality*”, in Anne C. BARTLETT (ed.) – *Vox Mystica: Essays on Medieval Mysticism*. Cambridge: Brewer, 1995, 57-74. Tem havido, nos últimos anos, a tendência de se fazer depender a temática do amor desinteressado – como também outros temas místicos e não só – do sufismo maometano, em especial de Râbiâ al-Adawwiyya. Independentemente dos motivos de tais esforços, os mesmos não se sustentam à luz das fontes pré-maometanas que expõem esta temática. Na realidade o que Râbiâ al-Adawwiyya afirma não é senão um refluxo do que já pode ser encontrado – já para não falarmos de *1Cor*. 13,5 – em Basílio de Cesareia, João Crisóstomo, Floxeno de Mabboug, Isaac de Nínive, João Cassiano e Clemente de Alexandria. Para não nos excedermos, remetemos apenas para este último: CLEMENTE DE ALEXANDRIA – *Stromata*, IV, 6, PG 8. Para esta incongruência remetemos para: Jacques LE BRUN – *Le Pur Amour de Platon à Lacan*. Paris: Seuil, 2002.

³⁸ *W*, II, 30. Wittgenstein, recordemos, parafraseou inúmeras vezes a primeira parte deste dístico – «*Mensch, werde wesentlich*» – como expressão de que somente quando o homem se recolhe na sua alma escapa do destino e realiza essencialmente a sua natureza. Veja-se, por exemplo, Ludwig WITTGENSTEIN – *Tagebücher*, entrada de 1 de Agosto de 1916, in IDEM – *Werkausgabe*, VIII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. A ler: Peter M. S. HACKER – *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy*

Este duplo e convergente achado desperta ingentemente no crente o desejo inflore de impulsionar-se ainda mais na senda do amor, metamorfoseando-se radicalmente num homem “viator”, num “Wandersmann” – mais “caminhante” do que “Pilger” / “peregrino”³⁹ –, que se vai empenhando numa crescente desapropriação – ou, talvez melhor, num esforço de deixar de ser possuidor do quer que seja – até ser, por amor ao Amor, como um profundo “nada”. Um “nada” acúleo que revogue ou ab-rogue o apego da alma⁴⁰ a absolutamente tudo o que não é Deus, inclusive os seus próprios dons nodulares que, depois de desempenharem a sua tarefa inicial de a centrarem em Deus, a poderiam viciar e prender a eles mesmos: «Homem, desprende-te dos dons de Deus, apreça-te a ir até Ele mesmo: / Se permaneceres nos seus dons não alcançarás o repouso»⁴¹.

Neste enquadramento trata-se, porém, de um “nada” que não é uma nefasta ou desumanizante negatividade niilista, mas – e devemos salientar isto com todo o vigor possível – a condição prumo “sine qua non” para que o “homem essencial” que ama a Deus possa – fruto de ser desde sempre “*imago Dei*”⁴² orientado para a plenificação na comunhão escatológica com o seu Criador – deixar-se transformar numa plena e diluviana transparência humanizante⁴³. Uma

of Wittgenstein. Oxford: Clarendon Press, ²1996; Luitzen Jan BROUWER – “Life, art and Mysticism” e Michael KREMER – “To What Extent is Solipsism a Truth?”, ambos in Barry STOCKER (ed.) – *Post-analytic Tractatus: a Critical Reader*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2004, 1-45 e 59-84 respectivamente.

³⁹ Esta é a razão pela qual preferimos ater-nos ao termo alemão e menos às suas tradicionais traduções, pois aquele – ao contrário deste que tem sempre um término físico em vistam – exprime melhor a condição de ininterrupção de uma digressão que somente terá uma meta sem clausura em Deus, pois «Aquele que pensasse em parar nos caminhos de Deus, / regressaria para trás e caminharia para a sua perda» (W, I, 302; cf., também, W, IV, 70).

⁴⁰ Usamos, tal como o nosso Autor, este termo não como significando uma “parte” separável do homem, mas como sinédoque para a totalidade indivisível que é o homem.

⁴¹ W, IV, 187.

⁴² Cf., v.g., W, III, 76: «A imagem de Deus está impressa na alma; / Feliz aquele que transporta tal moeda num linho puro»; W, I, 105: «Eu transporto a imagem de Deus: se Ele deseja ver-se / Tal não é possível senão em mim e em quem a mim se assemelha».

⁴³ Cf., v.g., W, I, 121: «Se tu desejas receber a pérola rosácea da nobre divindade / Não te apartes em momento algum da sua humanidade». O homem tem como vocação última fazer-se o que Cristo é: Deus e Homem – o homem por antonomásia (cf., v.g., IGREJA CATÓLICA: II CONCÍLIO DO VATICANO – Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, 22A) –, sendo que o caminho para a sua divinização passa, precisamente, pela sua humanização à altura e medida da humanidade daquele conquanto que esta, numa diáfana obediência-filial para com o Pai, está plenamente repleta pelo Espírito. Cristo Jesus, sabemo-lo bem, é 100% Homem e 100% Deus num único sujeito: «Deus e o homem fizeram-se um», in GREGÓRIO NAZIANZO – *Orationes*, II, 23, PG 35. Nada, por conseguinte, de uma mistura mais ou menos (des)equilibrada como com o azeite e os ovos na maionese ou, num sentido mais zoológico, como Apolinário – ignorando a tensão entre a transcendência e a imanência divinas e, assim, acabando por negar a existência de uma alma humana (νοῦς) em Cristo, a qual seria substituída pelo Λόγος –, erroneamente afirmou a propósito das duas naturezas no único sujeito do Verbo de Deus incarnado: «Os seres intermédios (μεσότητες) aparecem quando diversas propriedades (ιδιότητες) confluem numa só, como na mula a propriedade do asno e do cavalo, e na cor cinzenta as propriedades do branco e do negro (...); mas nenhum ser intermédio (μεσότης) contém cada um dos dois extremos (ἀκρότητας) como um todo (ἕξ ὀλοκλήρου), mas como parte. Em Cristo há um ser intermédio (μεσότης) composto de Deus e de homem; ele não é, por conseguinte,

limpidez balsâmica que espelhe na perfeição a divindade⁴⁴ e, assim – deixando-a revelar-se distintamente no mais íntimo da alma –, seja preenchida plenamente pelo “*tudo*” e o “*nada*” que é Deus⁴⁵. Tal ocorre na medida em que este último, sendo a plenitude do amor, não pode senão comunicar profusamente o seu ser em superabundância a quem está preparado para isso, como que numa espécie de “*horror vacui*” aristotélico – agora referido à divindade – que, pelo amor, o força verdadeiramente⁴⁶ a acorrer àquele: «*O Abismo do meu espírito não cessa*

plenamente homem nem [apenas] Deus, mas uma mistura de Deus e homem», in APOLINÁRIO DE LAODICÉIA – *Logos Syllog.*, fragmento 114, *apud* Alois GRILLMEIER – *Cristo en la tradición cristiana: Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*. Sígueme: Salamanca, 1997, 530.

⁴⁴ Cf., *v.g.*, *W*, V, 81: «*Homem, se tu deseas ver a Deus, lá no alto ou aqui na terra, / É necessário que o teu coração seja um espelho puro*». A metáfora do “espelho” como imagem para a vida espiritual é, quicá, – remontando na sua gênese embrionária a *1Cor. 13,12* e *2Cor. 3,18* – uma das mais tradicionais e sugestivas na história da espiritualidade cristã. Para este tema deve-se ler: AGOSTINHO – *De Trinitate*, XIV, 17, *PL* 42; EUSÉBIO DE CESAREIA – *Praeparatio evangelica*, XI, 27, 5, *PG* 21; MARGUERITE PORETE – *Le Miroir des âmes simples et anéanties*. Paris: Albin Michel, 1984 (existe uma cuidada edição em espanhol: Blanca Gari – *El espejo de las almas simples*, Madrid: Ediciones Siruela, 2005); MESTRE ECKHART – *Sermones latini*, LXXXI, in Franz PFEIFFER (ed.) – *The Sermons And Collations of Meister Eckhart*. Whitefish: Kessinger Publishing, ²1992, 203-205; MATILDE DE MAGDEBURG – “*Das fließende Licht der Gottheit*”, in Vollmann-Profe GISELA (ed.) – *Mechthild von Magdeburg*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker, 2003. Posteriormente pode-se consultar, entre outros bons estudos: Hildegund KEUL – “*Die Liebe gebietet, was sie will. Mechthild von Magdeburg und ihre Mystik vom ‘Fließenden Licht der Gottheit’*”, in *Zeitzeichen*, vol 8, n.º 12 (2007), 52-55; Ceci Baptista MARIANI – “*Marguerite Porete: um corpo que se fez espelho de Deus*”, in *Veritas*, 48 (2003), 427-440; Fabienne POMEL (ed.) – *Miroirs et jeux de miroirs dans la littérature médiévale*. Rennes: PU. Rennes, 2003; Brian-E. PURFIELD - *Reflets dans le miroir: Images du Christ dans la vie spirituelle de sainte Claire d’Assise*. Paris: Editions Franciscaines, 1993; Margot SCHMIDT – “*Miroir*”, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, V, col. 1290-1303.

⁴⁵ Cf., *v.g.*, *W*, IV, 38: «*Deus é um espírito, um fogo, uma essência e uma luz: / E contudo ele não é nada de tudo aquilo*». Aqui voltaremos.

⁴⁶ Cf., *v.g.*, *W*, I, 16: «*Se Deus não deseja elevar-me mais além de Deus, / Eu sei como obrigá-lo somente pelo amor*». Para Eckhart não era, aparentemente, o amor, mas sim a desapropriação, ou o desapego – a “*Abgeschiedenheit*” –, que “obrigava a Deus”. Contudo, no fundo, ainda que, neste caso, no Mestre alemão a expressão seja – devido à omissão voluntária daquilo que o nosso Autor expressa com maior rigor – mais forte, estamos perante a mesma realidade. Com efeito, como já vimos anteriormente, para Angelus Silésius o “*nada*” que pode levar Deus a comunicar-se-lhe já é um fruto do amor agradecido do “homem essencial” para com ele, donde, efectiva e ultimamente, é o amor que coage Deus a oferecer-se. Temos assim, no nosso Autor, a seguinte inequação: *Deus manifesta-se como amor* ⇒ *o homem deseja retribuir com amor a tal realidade* ⇒ o homem despoja-se até chegar a ser “*nada*” ⇒ Deus dá-se por ser a plenitude do Amor. Em cursivo, vemos, está o que Eckhart na sua proposta subentende por motivos retóricos. Deixamos aqui um texto paradigmático do mestre de Colónia: «*Los profesores elogian grandemente el amor, como hace San Pablo quien dice: ‘Cualquier obra que yo haga, si no tengo amor, no soy nada’ (Cf. 1Cor. 13,1s.). Yo, en cambio, elogio al desasimiento antes que a todo el amor. En primer término, porque lo mejor que hay en el amor es el hecho de que me obligue a amar a Dios, el desasimiento, empero, obliga a Dios a amarme a mí. Ahora bien, es mucho más noble que yo lo obligue a Dios [a venir] hacia mí en lugar de que me obligue a mí [a ir] hacia Dios. (...) Cualquiera cosa gusta de estar en su lugar propio y natural. Ahora bien, el lugar propio y natural de Dios lo constituyen [la] unidad y [la] pureza que provienen del desasimiento. Por lo tanto, Dios debe entregarse, Él mismo, necesariamente a un corazón desasido*», in MESTRE ECKHART – “*Del Desasimiento*”, in IDEM – *Obras alemanas. Tratados y sermones*, 238ss.

de invocar gritando / O abismo de Deus: diz-me, qual deles é o mais profundo»⁴⁷. Deus, por conseguinte:

- i) como “*nada*”, pois nada possui e de ele nada é adequado pregar de um modo totalmente apodíctico, à excepção evidente do facto de ele ser essencialmente Amor vibrante⁴⁸ numa união na diferença da qual dimanam os seres criados⁴⁹;
- ii) e como “*tudo*” na medida que é o ser-Amor, a plenitude de toda a existência ao qual é admissível, de um modo ou de outro – e em especial desde uma perspectiva que está mais além das estritas categorias espaço-temporais –, tudo pregar⁵⁰.

Depois deste belo desnudar-se, através do êxodo radical do “*mesmo*” que há no sujeito, de todos os véus rugosos que mascaram o homem – o qual coincide ultimamente com o entrar em si mesmo para aí encontrar a infinitude de Deus⁵¹ –, o crente deve centrar-se numa nova e nobre não-etapa – que o nosso Mestre descreve, como alias em todas as etapas da sua proposta espiritual, com um imenso optimismo que nos recorda constantemente Thérèse de Lisieux – da sua caminhada transformante⁵². Aquela levá-lo-á reconditamente mais além de toda a corte angélica até à filiação divina⁵³ e à oração silenciosa e serena⁵⁴, pois se Deus apenas se deixa encontrar no fundo daquele que o busca, ao nível da linguagem, o sinal desta interiorização é, justamente, o silêncio tranquilo. Este é, efectivamente, a expressão mais adequada para traduzir o encontro recortado com o Inominável que ocorre quando se é genuinamente essencial como a rosa que é sem porquê: «*A rosa é sem porquê, ela floresce porque floresce, / Ela não possui por ela mesma nenhuma preocupação, – não pergunta: Admiram-me?*»⁵⁵.

⁴⁷ W, I, 68; cf. Sal. 42,8: «*Um abismo chama outro abismo, ao fragor das tuas catadupas*».

⁴⁸ Cf., v.g., W, I, 70: «*O amor é o nosso Deus, tudo existe pelo amor; / Como seria feliz o homem que permanecesse nele!*».

⁴⁹ Cf., v.g.: W, I, 81, a: «*A frágil divindade é um nada; um sobre-nada: / Aquele que não vê nada de nada, homem, acredita que vê isto*».

⁵⁰ Cf., v.g.: W, II, 24: «*Aquele que escolheu habitar no centro / Vê de uma só mirada tudo o que está na circunferência*». O centro é, claro está, Deus, que contém em si todas as perfeições predicáveis.

⁵¹ Cf., v.g.: W, I, 82: «*Pára, para onde vais a correr? O céu está em ti; / Se procurares Deus noutra local, tu jamais O encontrarás*».

⁵² Cf., v.g., W, IV, 144: «*O repouso do teu espírito transforma-te em trono / O amor em serafim, a paz em filho de Deus*».

⁵³ Cf., v.g., W, II, 236: «*Não me chamo serafim, nem querubim, nem trono: / Quero ser pacífico: pois assim se chamam os filhos de Deus*».

⁵⁴ Cf., v.g., W, IV, 11: «*Se tu desejas prestar honra à Divina Majestade, / Tu não o poderás fazer melhor do que no silêncio*».

⁵⁵ W, I, 289. A rosa é, não nos passe inadvertido, uma metáfora da alma. Cf. W, III, 91. Ver ainda Rainer Maria RILKE – *Die Sonette an Orpheus*, II, 6. Frankfurt: Insel, 1999.

Ainda de acordo um outro empréstimo indirecto de Eckhart⁵⁶, aquele arrebatador encontro filial com Deus no silêncio das profundidades da própria alma é, verdadeiramente, *“ein Geburt Gottes in der Unterseite der Seele”*, um salsugente nascer de Deus no centro da alma desapropriada: *«Na verdade o Verbo eterno é gerado ainda hoje, / Mas onde? Ai onde tu te perdeste a ti mesmo em ti»*⁵⁷. É para esta perfumada *“scintilla anima”* para onde o crente deve regressar por aquele citado desprendimento, que o remete para uma caminhada sem poiso certo, para uma ascensão às profundidades do abismo⁵⁸ – numa perspectiva de dinamismo que, embora se fundamente em *Flp. 3, 12ss*, remonta, na sua enunciação espiritual cristã mais precisa, a Gregório de Nissa⁵⁹ – em contínua *επέκτασις*; isto é, em uma condição de aprofundamento e crescimento sempiternamente incessantes.

Este facto, antecipando o teo-drama celebrizado por von Balthasar, leva à assunção da insignificância da simples e sempre limitada razão humana diante do mistério e da beleza de um Deus infinito. Aquela que o “homem essencial” pode sintacticamente descortinar presente de um modo matizado na criação e,

⁵⁶ Cf., v.g., MESTRE ECKHART – *Sermões*, XXXI: *«Nesta operação Deus opera todas as suas obras e nela o Espírito Santo se encontra com todas as criaturas, porque quando Deus realiza esta obra na alma, que é o seu nascimento, o seu nascimento é a sua obra e o nascimento é o Filho. Esta obra opera-a Deus no fundo mais íntimo da alma e de um modo tão escondido que não o sabem nem os anjos, nem os santos, e a alma nada pode fazer para contribuir para tal senão apenas padecê-lo; tal é uma operação unicamente de Deus»*. Consultar, ainda, Karl G. KERTZ – *“Meister Eckhart’s Teaching on the Birth of the Divine World in the Soul”*, in *Traditio* 15 (1959), 327-363; Michael A. SELLS – *“Meister Eckhart: Birth and Self-Birth”*, in IDEM – *Mystical Languages of Unsayings*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994, 146-179; Hans Urs VON BALTHASAR – *“Dios habla como hombre”*, in *Ensayos Teológicos, I: Verbum Caro*. Madrid: Guadarrama, 1964, 95-125. Esta concepção remonta, ainda que num outro sentido, a *Gal. 4, 19*, e foi, depois, configurada na anónima *Epistula ad Diognetum*, XI, 4, PG 2.

⁵⁷ *W*, III, 188; cf., igualmente, *W*, II, 104; *W*, III, 238; *W*, V, 252.

⁵⁸ Cf., v.g., *W*, IV, 56: *«Quando tu te elevas mais além de ti mesmo e deixas Deus agir / A ascensão tem lugar no fundo do teu espírito»*. Como bem sabemos, e voltaremos a encontrar em breve neste nosso ensaio, na vida espiritual sobe-se descendo-se.

⁵⁹ Cf., v.g., GREGÓRIO DE NISSA – *De vita Moysis*, Prólogo, 5-8, PG 44: *«Em relação à virtude, sabemos, com o Apóstolo, que o único limite à perfeição consiste em não ter limite. (...) Deste modo, quem procura a autêntica virtude não procura outra coisa senão Deus, já que Ele é a virtude em perfeição. De facto, a participação do Bem por natureza é plenamente desejável para quem o conhece, e, por outro lado, o Bem não tem limites; segue-se, assim, necessariamente, que o desejo de quem almeja participar dele é coextensivo àquilo que é infinito, e jamais se detém. Por conseguinte, não é possível alcançar a perfeição, pois, como já referimos, esta não está restringida por nenhum limite; o único limite da virtude é a infinitude. E como haverá, quem quer que seja, de chegar ao limite preestabelecido, se este limite não existe? Porém o facto de termos comprovado que o que se busca é verdadeiramente inatingível, não leva a que se possa desprezar as palavras do Senhor quando diz: “Sede perfeitos, como é perfeito vosso Pai celeste”»*. Sobre este tema, pode-se, ainda, ler com grande proveito: Theodoros ALEXOPOULOS – *“Das unendliche Sichausstrecken (Epektasis) zum Guten bei Gregor von Nyssa und Plotin. Eine vergleichende Untersuchung”*, in *Zeitschrift für Antikes Christentum*, vol. 10, n.º 2 (2007), 302-312; Paul M. BLOWERS – *“Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of ‘Perpetual Progress’”*, in *Vigiliae Christianae*, vol. 46, n.º 2 (1992), 151-171; e Giuseppe CASTELLUCIO – *L’antropologia di Gregorio Nisseno*, Bari: Levante, 1992.

sobretudo – tal como temos vindo a ver –, de um modo muito mais diáfano e angular, em si mesmo. Esta circunstância é, frequentes vezes, expressa pelo nosso Autor através de enunciações disseminadas com um certo sabor panteísta⁶⁰, o qual é, porém – desde logo no seu inicial e minucioso “*Erinnerungs Vorrede an den Leser*” / “*Prefácio de aviso ao Leitor*” – negado cuidadosa e categoricamente:

«E saiba-se, de uma vez por todas que em nenhum lugar a opinião do autor é que a alma humana deve ou pode perder o seu ser de criatura, e por deificação transformar-se em Deus ou na Sua essência incriada; o que é impossível para toda a eternidade. Pois mesmo sendo Deus todo-poderoso, Ele não obstante não pode fazer (e se Ele o pudesse, Ele não seria Deus) que uma criatura seja Deus por natureza e por essência»⁶¹.

Percurso, pois e enquanto assente num firme realismo metafísico, de transcendência teocêntrica pessoal “*de aqui à eternidade*” – dizemos nós traduzindo o nome do afamado romance de James Jones⁶² –, de experiência interior e de iniciação mística em que Angelus Silesius – não se satisfazendo com a concepção de uma mera existência $\xi\omega$ -temporal da divindade – procura encaminhar o seu interlocutor – através do trilho invisível e ardente da tomada de consciência da autêntica presença da eternidade em si mesmo – a uma gradual percepção da sua genuína posse de Deus. E tal na justa medida em que aquela é germinalmente compaginável com a já referida essencial condição de “*viator*” de todo o homem, e em especial daquele que deseja configurar-se com o Homem e Místico por excelência que fez da sua cruz de amor a via da humanização-cristificante⁶³.

Deste modo, estabelece-se embrionariamente uma unidade espiritual – a “*unitas spiritus cum Deo*” típica da escola cisterciense, mas em especial de

⁶⁰ Cf., o que, de certo modo equivocadamente, sobre isto diz Friedrich Hegel em *Vorlesungen über die Ästhetik*, II, 2, a, 3, in Eva MOLDENHAUER (ed.) – *Hegel: Werke*, vol. 14: *Vorlesungen über die Ästhetik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999: «*A unidade panteísta, que surge na relação entre o sujeito que a sente nesta unidade com Deus e Deus como esta presença na consciência subjectiva, levaria em geral abandonar o místico como tal ocorreu ser formado nesta forma subjectiva mesmo no Cristianismo. Como exemplo cito apenas Angelus Silesius, o qual, com a maior das argúcias e profundidade de intuição e sensibilidade falou com um maravilhoso poder místico de descrição acerca da existência substancial de Deus nas coisas e da união do eu com Deus e de Deus com a subjectividade humana*».

⁶¹ Angelus SILESIUS – *Cherubinischer Wandersmann: Erinnerungs Vorrede an den Leser*, §2.

⁶² JAMES JONES – *From Here to Eternity*. New York: Charles Scribner's Sons, 1951.

⁶³ Cf., v.g., *W*, V, 60: «*Peregrino, se desejas chegar ao céu / Deves ir directamente pelo caminho da cruz*». Para Jesus como o Místico por excelência, com todas as problemáticas desta afirmação que voltaram a surgir nos últimos tempos a respeito da questão do conhecimento infuso de Cristo da sua divindade, ver: William JOHNSTON – *Mística para uma nueva era: De la Teología Dogmática a la Conversión del Corazón*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003, 269-296.

Guilherme de Saint-Thierry⁶⁴, e que é sempre uma “*unitas similitudinis*” e jamais de substância – que leva àquela experiência da eternidade infinita de Deus. Aquela da qual a presença de Cristo na humanidade é uma manifestação de real possibilidade, recuperando o tema clássico das núpcias espirituais deste com a alma⁶⁵ que havia sido notavelmente precisado por João Clímaco: «*Feliz o homem cujo amor por Deus tornou-se semelhante ao tórrido amor da amada pelo seu amado*»⁶⁶. Esta vivência, penúltimamente, derrama na vida uma fremente alegria, uma inefável doçura, uma música divina⁶⁷, um calor ardente⁶⁸, uma luz radiante, e uma tranquilidade mergulhante – próprias das mais elevadas classes de anjos⁶⁹ – que devem ser prolongadas na própria perda pura⁷⁰ da

⁶⁴ Depois de 1 Cor. 6,17 e GUILHERME DE SAINT-THIERRY – *Epistola ad Fratres de Monte Dei*, PL 184, 307-354, conferir: Yves-Anselme BAUDELET – *L'Experience spirituelle selon Guillaume de Saint-Thierry*. Paris: Cerf, 1985; Etienne GILSON – *La Théologie mystique de saint Bernard*. Paris: Vrin, 1947, todo, mas em especial o apêndice VI dedicado a Saint-Thierry; Bernard MCGINN – “*Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries*”, in *Church History*, vol. 56, n.º 1 (1987), 7-24 e Paul VERDEYEN – *Guillaume de Saint-Thierry, premier auteur mystique des anciens Pays-Bas*. Turnhout: Brepols, 2003.

⁶⁵ Cf. *W*, III, 83: «*Aquele que deseja dar à sua alma a mais elevada honra / Que a chame esposa e, assim, coração, tesouro e vida de Deus*»; *W*, III, 104. Deus/Cristo-esposo é já, reconhecemos, um tema bíblico. Contudo, no sentido espiritual que o nosso Autor utiliza, o mesmo foi primeiramente – tanto quanto somos capazes de afirmar com segurança – usado por Orígenes na terceira secção do seu “*In Canticum Canticorum*” e, depois, desenvolvido por Bernardo de Clairvaux e Roberto de Deutz. Depois destes tornou-se abundantemente usado e terá chegado ao nosso Autor, provavelmente, pela leitura dos escritores da *Brautmystik*. Ver, por exemplo, e para não nos repetirmos, os escritos de Matilde de Hackeborn e Jan van Ruusbroec. Para aquela sugerimos o “*Libro de la gracia especial*” editado em Burgos pela Editorial Monte Carmelo em 2007; para este, em especial, os textos “*Os esposais místicos*” e “*Os sete degraus da escada do amor espiritual*” que podem ser encontrados em Teodoro H. MARTÍN – *Obras de Juan Ruusbroec, el Divino Rusbroquio*. Madrid: Universidad Pontificia del Salamanca/Fundación Universitaria Española, 1984. Para este tema, remetemos para: Peter DINZELBACHER; Dieter R. BAUER (ed.) – *Frauenmystik im Mittelalters*. Stuttgart: Ostfildern, 1985; Monica FURLONG – *Visions and Longings: Medieval Women Mystics*. Boston: Shambhala, 1997 e Paul MOMMAERS; Norbert de PAEPE (ed.) – *Jan Van Ruusbroec: The Sources, Content and Sequels of His Mysticism*. Leuven: Leuven University Press, 1984.

⁶⁶ JOÃO CLÍMACO – *Scala Paradisi*, XXX, 11, PG 88.

⁶⁷ Cf., *v.g.*, *W*, III, 27: «*O nome de Jesus na alma é mel na língua / um canto nupcial para o ouvido e um salto de alegria para o coração*»; ver ainda: *W*, I, 207; *W*, III, 35; *W*, III, 191.

⁶⁸ Haverá algum paralelismo entre esta tríade que aqui acabámos de elencar e a célebre “*calor, canor, dulcor*”, de Richard Rolle? Deixamos aqui apenas esta questão, remetendo o nosso Leitor para RICHARD ROLLE – *Enmendatio Vitae*, XIV: «*Descobri que amar a Deus sobre todas as coisas comporta três coisas: calor, canção e doçura*». Ver a recente edição desta obra em RICHARD ROLLE OF HAMPOLE – *The Fire of Love and the Mending of Life*. New York: Cosimo Classics, 2007. A ler, posteriormente: John P. CLARK – “*Richard Rolle: a Theological Re-Assessment*”, in *Downside Review* 101 (1983), 108-139.

⁶⁹ Cf., *v.g.*, *W*, III, 165: «*Eu desejo três coisas: (ser) iluminado como um querubim, / Calmo como um trono, inflamado como um Serafim*». O tema da mística da luz é clássico na ortodoxia, e em Simão o Novo Teólogo – que aqui se cruza com o nosso Autor – teve, com a sua inérita afirmação da necessidade do crente tomar-se consciente da iluminação, o seu máximo e mais ousado expoente. Cf., SIMEÃO O NOVO TEÓLOGO – *Plegarias de luz y resurrección*. Salamanca: Sígueme, 2004 e, depois, TOMÁS SHIDLÍK – “*Syméon le Nouveau Théologien (Saint)*”, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, XIV, col. 1387-1401 e IDEM – *La Oración según la tradición del Oriente Cristiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2000, 301-310.

forma individual que levará, por fim, o “homem essencial” a, pela graça pela qual se suspira⁷¹, poder assemelhar-se a Deus⁷². Em vista disso o nosso Autor afirma contundentemente: «*Tu dizes que acabarás por ver a Deus e à sua luz; / Insensato, tu não O verás jamais se tu não O vires já hoje*»⁷³.

3. A Suportável Pesadez do Amor: a Importância do Paradoxo no “Peregrino Querubínico”

Amplas foram as passadas que percorremos até chegarmos a este apartado decisivo do nosso ensaio. Largas foram elas, de facto, principalmente para, agora, podermos avançar decidida e rapidamente – com a segurança necessária dada pelos dois apartados precedentes – em direcção a um novo horizonte de análise que prevemos que será tão estimulante quão arrojado, senão mesmo – devido à sua inerente originalidade –, delicado. Tendo consciência desta realidade e recordando o adágio horaciano «*Dimidium facti, qui coepit habet*»⁷⁴, principiemos por apresentar um simultaneamente breve – em número – e amplo – em proveniências⁷⁵, mesmo quando nos tenhamos tentado manter afastados

⁷⁰ Cf., v.g., *W*, II, 70: «*A perfeita pureza não possui imagem, nem forma, nem amor / Ela não possui nenhuma qualidade, tal como a própria essência de Deus*».

⁷¹ Cf., v.g., *W*, II, 64: «*Quando a minha alma suspira e geme ah! e oh! – / Ela está no seu fim e no seu começo*», acrescentando de seguida o nosso Autor, a guisa de esclarecimento: «*no Alfa e Ômega*».

⁷² Cf., v.g., *W*, II, 54: «*Perde a tua forma, meu filho, e tu serás semelhante a Deus; / E tu serás para ti mesmo o teu reino dos céus, na calma e no repouso*».

⁷³ *W*, VI, 115; ver ainda *W*, I, 295: «*Homem, se o paraíso não estiver já em ti, / Acredita-me, tu jamais entrarás nele*». Este itinerário foi, recordemos, retomado por Bernard Lonergan naquela sua já por nós referida obra programática para toda uma reestruturação do pensar teológico em diálogo com a cultura, quando afirma – veja-se sobretudo em I, 4, 1-8 – que as consequência do enamoramento sábio com Deus levam: 1) ao vazio de si mesmo; 2) à auto-transcendência extática; 3) e à autenticidade, pois, como sucintamente refere, «*Being in love with God, as experience, is being in love in an unrestricted fashion. All love is self-surrender, but being in love with God is being in love without limits or conditions or reservations. Just as unrestricted questioning is our capacity for self-transcendence, so being in love in an unrestricted fashion is the proper fulfilment of that capacity*», in Bernard LONERGAN – *Method in Theology*, 105s.

⁷⁴ Cf. HORÁCIO – *Epistularum*, I, 2, 40, in David FERRY (ed.) – *The Epistles of Horace: Bilingual Edition*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002. Esta máxima é, provavelmente, mais conhecida pela sua segunda parte – que nós omitimos pois poderia fazer tresler o sentido que gostaríamos de comunicar com o seu antecedente –, “*Sapere aude*”, usado, por exemplo, por Immanuel Kant no seu ensaio seminal “*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*”, in Norbert HINSKE (ed.) – *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*. Darmstadt: Wissenschaftliches Buchgesellschaft, 1990, 452-465.

⁷⁵ Haveria sido muitíssimo interessante, ainda no contexto da noção de paradoxo, passar umas linhas deste ensaio pelo que de ele disseram, entre outros, Søren Kierkegaard, Gerald Manley Hopkins, Gilbert Keith Chesterton, Ludwig Wittgenstein, Henri de Lubac, Louis Hjelmslev, Umberto Eco, Deborah Tannen ou Paul Boghossian, mas tal, lamentavelmente, afastar-nos-ia em excesso do nosso propósito para este estudo. O estudo do uso da peculiar natureza do mesmo como terapia psicológica, por exemplo proposto por Paul Watzlawick, seria um desvio ainda maior, embora não menos

de todos os “*Klischeemeister*”, motivo pelo qual nos ativemos apenas às peculiares e neutras fontes que se seguirão – conjunto de definições de «paradoxo», centrando-nos em especial nas porções das mesmas mais passíveis de poderem aportar alguma luz ao horizonte hermenêutico da questão em que nos movemos.

Assim, em primeiro lugar, a “*A Enciclopédia Verbo Edição Século XXI*” – passando metodologicamente por encima do seu afamado uso pelos sofistas, recolhido e comentado por Cícero no seu “*Paradoxa Stoicorum*”⁷⁶ – afirma que ele é a

*«designação de um juízo que contraria a opinião comum e cujo valor de verdade depende, portanto, da opinião a que se opõe. (...) Também se denomina paradoxo a um juízo que contrasta com opiniões dominantes, fruto de preconceitos ou ignorância, embora consideradas sólidas e que não são capazes de resistir a uma crítica séria. O paradoxo considerado deste modo, pode traduzir importantes verdades»*⁷⁷.

A vigésima segunda edição do “*Diccionario de la Real Academia Española*” afirma de um modo sucinto que este termo

«viene del latín 'paradoxus', y este del griego 'παράδοξος', y posé tres significados posibles: i) idea extraña u opuesta a la común opinión y al sentir de las personas; ii) aserción inverosímil o absurda, que se presenta con apariencias de verdadera; iii) en la retórica es una figura de pensamiento que consiste en emplear expresiones o frases que envuelven contradicción».

Por seu lado a edição de 2007 da “*Encyclopaedia Británica*”, no início da voz “*paradox*” começa por expor que o mesmo é uma

«Apparently self-contradictory statement whose underlying meaning is revealed only by careful scrutiny. Its purpose is to arrest attention and provoke fresh thought, as in the statement "Less is more." In poetry, paradox functions as a

fascinante. Para esta utilização – tão mais díspar do que o proposto pelos anteriores autores por nós citados, a ponto de nos sugerir que uma ulterior verificação será aconselhável –, remetemos apenas para dois textos clássicos: Didier ANZIEU – “*Le transfert paradoxal*”, in *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 12 (1975), 49-72; Paul WATZLAWICK; John WEAKLAND; Richard FISCH – *Change: Principles of Problem Formation and Problem Resolution*. New York: W. W. Norton & Company, 1974, 62-75 e Fritz B. SIMON – “*Paradoxien in der Psychologie*”, in Paul GEYER; Roland HAGENBÜCHLE (ed.) – *Das Paradox: Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*. Tübingen: Stauffenburg, 1992. Esta última obra é, alias, um compêndio de estudos sobre o uso do paradoxo, desde a filosofia à teologia sistemática passando pela escrita de Ortega y Gasset y William Shakespeare.

⁷⁶ Cf. CÍCERO – *Paradoxa Stoicorum*. London: Macmillan, 1953.

⁷⁷ Nesta, como em todas as demais recolhas, prescindiremos de dar informações mais detalhadas acerca das fontes consultadas, pois cremos que, com os dados que fornecemos, as mesmas serão facilmente identificáveis e verificáveis.

device encompassing the tensions of error and truth simultaneously, not necessarily by startling juxtapositions but by subtle and continuous qualifications of the ordinary meanings of words».

Por fim – pois para os nossos objectivos esta recolha é-nos assaz bastante – e num excerto maior, a última edição da francesa “*Encyclopédie Universalis*” sustém que

«paradoxe signifie, fondamentalement, "contre" (en grec, παρὰ) "l'opinion commune" (δόξα). Pourtant, la part de vérité des paradoxes est suffisante pour que l'on ne puisse pas facilement les délaissier. Le paradoxe suscite la curiosité. Le mot paradoxe est justiciable de trois emplois principaux, selon la force qu'on veut bien lui donner. Au sens le plus fort, il s'agit d'un récit, d'un texte, fondamentalement contradictoire. Dans un sens plus faible, étymologique, le paradoxe est simplement un jugement opposé à une opinion généralement répandue ou à un préjugé mais qui recèle, néanmoins, une part de vérité. (...). Enfin, comme le paradoxe bénéficie d'une presse excellente, le mot s'est galvaudé, jusqu'à signifier une simple opposition, une simple bizarrerie ou un jugement atypique qui cherche à se faire remarquer».

Como comprovamos facilmente, e numa sintética aproximação pessoal à noção de “paradoxo” – a qual nos possa servir de arpão para o que de seguida iremos tratar –, podemos dizer que o mesmo é uma construção que, veiculando uma verdade profunda através de um jogo de contradições mais ou menos chocantes e aparentes – que talvez não devesse ser limitado à produção literária, pois, perguntamos nós, que são muitas ilusões de óptica senão um exemplo do que estamos a falar?⁷⁸ –, suscita, de um modo não muito díspar ao método socrático, um questionamento de compreensões, pressupostos ou pontos de vista que, podendo ou não serem verdadeiros, ao serem, pelo menos, todavia limitados e propensos para a heterogeneidade, podem impedir uma melhor e mais profunda cognição da realidade sobre a qual ela versa.

Sendo o paradoxo precisamente o que acabámos de descrever, não podemos deixar de compreender porque Angelus Silésius – tal como já o referimos – o tenha utilizado abundantemente na persecução do objectivo decisivo do seu “*Wandersmann*”. Mas o seu uso é – e devemos referir isto ainda antes de nos dedicarmos à especificidade da pertinência do seu uso pelo nosso Autor – ultimamente explicado – senão mesmo requerido – pelas próprias características das harmonias complexas do edifício teológico bíblico-cristão, que não poucas vezes gostamos de comparar às abruptamente equilibradas estruturas curvilíneas de algumas das criações de Frank Gehry. E isto porque –

⁷⁸ Vejam-se, por exemplo, e para não referir mais, as famosas ilustrações dos paradoxos arquitectónicos de Maurits Escher.

como todos já podemos haver constatado – toda a vida cristã está, de algum modo, sob o signo estranhamente gozoso do paradoxo, do balanceamento entre um significante e o seu aparente contrário.

Com efeito, para descrevê-la ou narrá-la é sempre necessário um conjunto pelo menos dual ou bipolar de perspectivas, por vezes contrastantes e não poucas vezes – quando se ignora ou desconhece, consciente ou inconscientemente, aquela distinção de pontos de vista (que são, sempre, não nos esqueçamos, a vista que se tem desde *um* ponto) e se tenta reuni-los léxico e/ou gramaticalmente num “*ensemble*” mais ou menos semelhante às obras de Georges Braque – contraditórias, para que tal empreendimento seja realizável. Vejamos, num esforço que esperemos que não seja tremendamente caliginoso, o que queremos dizer com isto através de uma brevíssima, mas bem documentada, série de exemplos. O homem, a este respeito – e começemos por este por motivos de clareza –, para o cristianismo, é real e autenticamente um verdadeiro paradoxo vivo:

- i) ele é, simultaneamente, um pecador salvo⁷⁹;
- ii) um ser frágil e perecível e, não obstante, igualmente chamado pela graça à mais íntima e plena comunhão de vida divinizante com Deus⁸⁰;

⁷⁹ Cf., para não referir mais: Jared WICKS – “*Living and Praying as 'Simul Iustus et Peccator'*”, in *Gregorianum*, vol. 70, n.º 3 (1989), 521-548. Na nossa opinião, porém, a adaptação do “*et*” luterano – recordemos que a expressão “*simul iustus et peccator*” foi cunhada por Luther no seu comentário ao quarto capítulo da “*Carta aos Romanos*” – é problemática. Na verdade, o crente deixa de ser ontologicamente pecador pelo baptismo, passando a estar verdadeiramente salvo, ainda que possa pecar. Pecador-salvo, então – sem “*et*” –, numa “*vita curationis a peccato*”. Com as devidas diferenças podemos ver uma certa analogia entre esta realidade e a auto-consciência que a Igreja tem de si como “*casta meretrix*”. Conferir, v.g.: IGREJA CATÓLICA: II CONCÍLIO DO VATICANO – Constituição Dogmática *Lumen et Gentium*, 8C: «*simultaneamente santa e sempre necessitada de purificação, exercitando continuamente a penitência e a renovação*». De notar, ainda, que aquele adágio, tanto quanto sabemos, só aparece uma vez explicitamente em todos os Padres da Igreja, mais precisamente em Ambrósio de Milão – *Ambrósio de Milão – Expositio evangelii secundum Lucam*, III, 23, PL 15: «(a Igreja) é meretriz casta, pois muitos amantes a frequentam seduzidos pelo seu amor, sem, porém, a contaminarem de culpa» –. Contudo, o mesmo tornou-se um *leitmotiv* muito sugestivo para desde sempre expressar a complexidade da natureza de uma Igreja santa por virtude da graça de Deus e, ao mesmo tempo, pecadora devido ao pecado dos seus membros, o qual, não obstante, não macula aquela santidade. Para esta temática ler: Giacomo BIFFI – “*Casta meretrix: saggio sull'ecclesiologia di sant' Ambrogio*”. Monferrato: Piemme, 1996; Karl RAHNER – “*Iglesia pecadora según los decretos del Segundo Concilio Vaticano*”, in *Escritos de Teología*, VI. Madrid: Taurus, 1969, 314-337.

⁸⁰ O adágio patrístico “*Deus fez-se homem para que o homem possa ser Deus*” é disto mesmo uma notável atestação. Cf., entre outros, ATANÁSIO DE ALEXANDRIA – *Epistulae ad Serapionem*, 3, 26, PG 26; GREGÓRIO DE NAZIANZO – *Orationes* XLIII, 48, PG 250; MÁXIMO O CONFESSOR – *Capita theologica et oeconomica*, 2, 25, PG 90; TOMÁS DE AQUINO – *Summa Theologiae*, III, q. 3 a. 4 ad 3 e, ainda, finalmente, IGREJA CATÓLICA: II CONCÍLIO DO VATICANO – Decreto *Ad gentes*, 3B: «*Assim, o Filho de Deus, pelo caminho duma verdadeira Encarnação, veio para fazer os homens participantes da sua natureza divina e, sendo rico, fez-se por nós indigente para que nos tornássemos ricos da sua pobreza*».

- iii) o ápice e cume da criação e, tão somente e nada mais do que, apenas uma simples e limitada criatura⁸¹;
- iv) alguém que é, em consequência do afirmado, como um “nada” e, conjuntamente, como um “tudo”⁸²;
- v) um sujeito que é essencial e intrinsecamente autónomo e, contudo, radical e continuamente dependente face a Deus⁸³...

Mas dêmos um ulterior passo, pois, se o homem é tudo aquilo que findámos de expor, tal deve-se, sobretudo, ao paradoxo supremo, o παράδοξος παραδόξων, que é – como afirmavam os Padres da Igreja – o Verbo de Deus incarnado em Jesus Cristo⁸⁴, que é a matriz⁸⁵, o modelo⁸⁶ e a meta⁸⁷ por excelência da existência humana. Cristo Jesus é, efectivamente – sabemos-lo bem –:

⁸¹ Tal como já vimos o nosso Autor aduzir, a imediatamente antes referida divinização do homem pela graça – e jamais pela natureza –, não é uma eliminação da humanidade e, por isso, a dimensão creatural do homem em Deus – tal como o da humanidade de Cristo glorioso [cf., para esta realidade e a sua implicação na vida espiritual, sobretudo o importantíssimo (e esta adjectivação é, ainda, paupérrima para traduzir a sua relevância) artigo: “Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios”, in Karl RAHNER – *Escritos de Teología*, III. Madrid: Taurus, 1961, 47-59] – que não é suprimida.

⁸² Recordemos, por exemplo, a máxima pascaliana que sintetiza de um modo irrepreensível esta realidade: «*Qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'Infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et Tout*», in Blaise PASCAL – *Pensées*. Paris: Flammarion, 1993, n.º 72.

⁸³ Cf., v.g.: Karl RAHNER – “*Problemas actuales de Cristología*”, in *Escritos de Teología*, I. Madrid: Taurus, 1961, 169-222, e, mormente, p. 183: «*La dependencia radical de Dios no crece en proporción inversa, sino directa, con la verdadera autonomía ante él*».

⁸⁴ Cf. Henri de LUBAC – *Paradoxes, suivi de nouveaux paradoxes*. Paris: Seuil, 1959, 8.

⁸⁵ Sobre Cristo Jesus como modelo da humanidade que haveria de ser plasmada à sua imagem, veja-se, depois dos fundamentos bíblicos – por exemplo, ainda que em sentido derivado, *Rm.* 5,14 –, e apenas para alguns dados patrísticos, v.g.: TERTULIANO – *Adversus Praxeam*, XII, 3-4, in *Fontes Christiani series II*; vol. 34. Freiburg im Breisgau: Herder, 2001; IRENEU DE LYON – *Adversus Haereses*, III, 21, 10; 22, 3, *PG* 7/1; HILARIO DE POITIERS – *Tractatus mysteriorum*, I, 2, in *CSEL*, LXV.

⁸⁶ Acerca de Jesus Cristo como o Homem por antonomásia – afirmação verdadeiramente inaudita – remetemos, por exemplo, para a paradoxal mas certa afirmação do acusador julgado, Pôncio Pilatos – «*ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*» (*Jo.* 19,5) –, para TERTULIANO – *De carnis resurrectione*, VI, in *CSEL* 47, e, enfim, para o já referido número 22A da Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, ao qual acrescentamos, agora, o parágrafo B. Sabemos, não obstante, que os maometanos também apresentam o seu fundador como o modelo supremo a ser imitado – cf. sura 33,21 – e, inclusive, como o “homem perfeito” tal como pudemos constatar lendo Annemarie SCHIMMEL – “*Sufism and the Islamic Tradition*”, in Steven T. KATZ (ed.) – *Mysticism and Religious Traditions*. Oxford: Oxford University Press, 1983, 130s. Digamos, de passagem, que conhecendo-se – como vai acontecendo cada vez melhor no Ocidente – os traços da sua personalidade e comportamento, não se pode deixar de considerar tal realidade como, de certo modo, preocupante.

⁸⁷ Conferir, para esta temática, após *Rm.* 8,29 e *1Cor.* 15, 45-49, v.g.: ORIGENES – *De Principiis*, III, 6, 1, *PG* 11; GREGÓRIO DE NISSA – *De opificio hominis*, XI, *PG* 44; INÁCIO DE ANTIOQUIA – *Epistola ad Romanos*, VI, 2-3, *PG* 5: «*Deixai-me receber a luz pura, quando aí chegar serei um homem: deixai-me, para isso, ser imitador da paixão do meu Deus*». Outros exemplos abundam.

- i) aquele que salva o homem do seu pecado e, simultaneamente, aquele que foi feito totalmente pecado⁸⁸;
- ii) verdadeira e plenamente Homem sem deixar de ser Deus e, concomitantemente, plena e verdadeiramente Deus sem deixar de ser Homem⁸⁹;
- iii) o dador da sobre-vida, do sobre-dom – o per-dom –, mas apenas através da sua morte (e ressurreição)⁹⁰;
- iv) o mais rico e, também, o sumamente pobre⁹¹;
- v) o totalmente santo e, apesar disso – ou, com maior acerto, por isso –, o condenado e crucificado como o mais ignóbil e vil dos malditos⁹²;
- vi) aquele que é, enfim, o universal concreto⁹³ que, numa maravilhosa síntese paradoxal de tudo o que dissemos, levou Tertuliano a exclamar: «foi crucificado o Filho de Deus: tal não é motivo de vergonha, ainda que deva causá-la; morreu o Filho de Deus: é credível porque é absurdo; e o sepultado ressuscitou: é verdade pois é impossível»⁹⁴...

Mas não só. Podemos e devemos ser ainda mais ousados e irmos mais longe nesta relação de alguns dos paradoxos principais do cristianismo. De facto, a própria concepção cristã da natureza e da acção de Deus – e digamos desde já que tal não ocorre devido a ela ser intrinsecamente paradoxal como, por exemplo, ocorre com a concepção maometana da divindade⁹⁵ – apresenta-se cheia de aparentes antinomias. Deveras, Ele é:

⁸⁸ Cf., v.g.: *1Jo.* 4,14 e *2Cor.* 5,21.

⁸⁹ Cf., v.g.: a formulação clássica de Leão Magno, tão devedora a Próspero de Aquitania que amplia, neste ponto, um outro texto de Tertuliano (*Adversus Praxeam*, XXVII, 11): «Ficando, pois salvaguardadas as propriedades de uma e da outra natureza e juntando-se ambas numa só pessoa, a majestade tomou a humildade, a força tomou a debilidade, a eternidade a condição mortal. (...) Com a natureza, pois, íntegra e perfeita de verdadeiro homem, nasceu Deus verdadeiro, inteiro na sua natureza, inteiro na nossa», in LEÃO I MAGNO – *Tomus ad Flavium*, 3, PL 62. Como sabemos, este será, por sua vez, retomado com algumas matizes em IGREJA CATÓLICA: CONCÍLIO DE CALCEDÓNIA (451), in *DH* 301-303.

⁹⁰ Cf., v.g.: *Rm.* 5,10.

⁹¹ Cf., v.g.: *2Cor.* 8,9.

⁹² Cf., v.g.: *At.* 3,14: e *Gal.* 3,13.

⁹³ O designar Jesus Cristo como “*universale concretum*” – embora já se encontre a temática que tal síntese traduz, anteriormente, pelo menos, em Gregório de Nissa e Máximo o Confessor – provém de Nicolau de Cusa. Toda a sua “*De docta ignorantia*” converge, com efeito, para esta afirmação sobretudo em III, 4 – para um estudo das implicações soteriológicas desta realidade remetemos para: Nancy J. HUDSON – *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*. Washington: Catholic University of America Press, 2007, 45-202 – e foi, entre outros, recentemente retomada por Hans Urs von Balthasar. Cf., v.g., *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics. Vol. 1: Seeing the Form*. San Francisco: Ignatius Press; New York: Crossroad Publications, 1983, 529 e, ainda, Silouane PONGA – “*Le Christ Universale Concretum chez Hans Urs von Balthasar*”, in *Nouvelle Revue Théologique* 127 (2005), 587-603. Cristo, de facto, sendo o Verbo de Deus incarnado, trouxe a universalidade de Deus à sua existência humana concreta, à qual uniu a universalidade de todos os homens e, na sua gloriificação, elevou o seu concreto à esfera do universal em virtude da sua união hipostática.

⁹⁴ TERTULIANO – *De carne Christi*, V, 4, in *CSEL* 70.

⁹⁵ Na realidade – afirmando que a divindade é de tal modo soberana a ponto de não só poder desdizer-

- i) Uno, e como expressão suprema da sua essência e especificidade irreduzível do autêntico monoteísmo cristão, Trino⁹⁶;
- ii) transcendente à criação e conjuntamente imanente a ela⁹⁷ – fazendo dela uma verdadeira “*paradoxa Dei*” – e, de modo especial, ao homem⁹⁸;
- iii) rigorosa e indefectivelmente justo e, em simultaneidade, infinita e gratuitamente misericordioso⁹⁹;
- iv) não limitado pelo máximo e, porém, podendo ser contido no mínimo¹⁰⁰;
- v) impassível e, juntamente, (com)passível¹⁰¹...

se (cf., v.g., a sura 13,39: «*Alá ab-roga e confirma tudo o que quer, pois consigo está a fonte de toda a revelação*») que ab-roga outras cronologicamente anteriores em sentido oposto), como também não permitir que se possa afirmar que a sua natureza é coerente e consistente com ela mesma (recordemos o alerta que, nomeando honestamente igualmente Duns Escoto e as suas tendências voluntaristas, também sobre as implicações desta realidade fez Bento XVI no tão, voluntária ou involuntariamente, incompreendido discurso «*Fé, razão, e a universidade: Recordação e reflexões*» proferido em Regensburg) – o próprio Corão levou a que as escolas islâmicas ortodoxas defendessem que não é legítimo aduzir que ela opere através de leis imutavelmente estabelecidas, pois isso implicaria limitar a sua liberdade e poder. Conferir, para esta realidade que afecta não só a sua teologia, mas a própria atitude maometana diante da ciência: Taner EDIS – *An Illusion of Harmony: Science And Religion in Islam*. Amherst: Prometheus Books, 2007; Rodney STARK – *The Victory of Reason*. New York: Ramdom House, 2005. Para as posições maometanas, pode-se ler, em primeira mão: Abu Hamid AL-GAZALI – *The Incoherence of the Philosophers*. Provo: Brigham Young University Press, 2000. Para a sura alcorânica vertemos para português a tradução inglesa do Corão realizada por Muhammad ASAD – *The Message of The Qur’an*. Beirut: Dar Al-Andalus, 1980.

⁹⁶ Cf., para algumas das primeiras formulações explícitas que recuperam os dados bíblicos coerentemente interpretados – veja-se para tal Arthur W. WAINWRIGHT – *La Trinidad en el Nuevo Testamento*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1976 e o livro “*The Forgotten Trinity: Recovering the Heart of Christian Belief*” de James R. White (Minneapolis: Bethany House, 1998) – v.g.: TERTULIANO – *Adversus Praxeam*, IV, 1: «*Mas eu não faço o Filho vir de nenhum outro lugar senão da substância do Pai (...). O que digo entenda-se também do terceiro (...), pois sustento que o Espírito não vem de nenhum outro que não do Pai pelo Filho*»; XII, 3: «*Já aderira a Deus uma segunda Pessoa, o seu Verbo, e também uma terceira Pessoa, o Espírito no Verbo*».

⁹⁷ Cf., v.g.: 2Cro. 2,6 e At. 17,28. Negar aquele é cair no panteísmo; recusar esta é enveredar pelo deísmo. Estas duas últimas tendências excludentes são, com o sabemos pela história, propensas a inspirar condutas espirituais muitas vezes desastrosas para a humanidade. Cf., ainda que de passagem, duas obras já clássicas: Claude TRESMONTANT – *Les Idées Maîtresses de la Métaphysique Chrétienne*. Paris: Seuil, 1962 e IDEM – *Études de Métaphysique Biblique*. Paris: François-Xavier de Guibert, 2019.

⁹⁸ Cf., v.g.: Os. 11,9 e Jo. 14, 23. Não ignoramos que na primeira passagem por nós referida, o termo hebraico original que é comumente vertido por “homem” é “אִישׁ”, isto é, “varão” e não “homem” em sentido abrangente. As implicações são enormemente sugestivas.

⁹⁹ Cf., v.g.: Sal. 103,8 e Sal. 9,8.

¹⁰⁰ Cf. Friedrich HÖLDERLIN – *Hipérion ou o Eremita da Grécia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1997, 17: «*Non coerceri maximo, continere minimo, divinum est*». Este aforismo é, sabemo-lo bem, uma condensação da última frase do epitáfio de Inácio de Loyola, de autoria de um jesuíta flamengo anónimo: “*Non coerceri a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*”. Joseph Ratzinger, para falar da imensa grandeza de um Deus infinito mas cognoscível pelo homem, serviu-se desta mesma expressão no terceiro capítulo do seu já clássico livro “*Introdução ao Cristianismo*”. Cf. Joseph RATZINGER – *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2005, 109ss.

¹⁰¹ Admitimos que a afirmação da passibilidade divina é, ainda hoje, evitada ou repudiada. Confirase, por exemplo a acrimoniosa crítica de Karl Rahner às posições de Jürgen Moltmann em Herbert VORGRIMLER – *Entender a Karl Rahner: Introduccion a su vida y su pensamiento*. Barcelona: Herder,

Somente um elemento, factor ou realidade, pode – tal como os mais atentos dos nossos Leitores poderão já ter intuído ou por si mesmos, ou lendo algumas das nossas referências de pé de página – harmonizar estes elementos, eliminando toda e qualquer contradição que neles possa estar presente quando vistos de um só horizonte semântico. E fá-lo-á de tal maneira que, inclusivamente desde somente um destes, aquelas serão plenamente debeladas. Mas não nos adiantemos ansiosamente ao que, por virtude da finalidade do seu uso do paradoxo, o nosso Autor a seu devido tempo nos exigirá que refiramos. Regressemos, pois, após este conveniente excursão, ao “*Wandersmann*”.

É involuntariamente difícil conceber esta obra que estamos a estudar como não sendo o fruto do desejo de alguém que busca comunicar uma experiência espiritual – certamente congruente com a descoberta de ser um sujeito místico mediante o contacto com as obras de autores místicos que já enumeramos anteriormente –. O místico cristão, na verdade, não pode senão sentir-se amorosamente compelido a verter, seja de que modo for, as suas reconhecidas relações íntimas com Deus. Ele é um “anjo” da Palavra, um não-planeado mensageiro do “Silêncio Loquaz” – como disse Isaac d’Etoile –, que não se escolheu para o ser, mas que se deslindou abrupta e involuntariamente sê-lo.

1988, 180s; e, depois, a resposta do segundo em “*La cuestión de la compasion e impassibilidad de Dios*”, in *Carthaginensia*, vol. 8, n.º 13-14 (1992), 657-660; bem como Gonzalo GIRONÉS GUILLEM – “*El ‘dolor’ de Dios*”, in *Anales Valentinus* 24 (1986), 369-377. Talvez por isso, a sustentação da sua compassibilidade é mais facilmente aceite. Veja-se, v.g., BERNARDO DE CLAIRVAUX – *Sermones in Cantica canticorum*, XXVI, 5, PL 183: «*E ainda que Deus seja impassível, não é incompassível, pois é-lhe uma propriedade própria ter piedade*», citado inúmeras vezes por Joseph Ratzinger, por exemplo e já como Sumo Pontífice, em IGREJA CATÓLICA: BENTO XVI – *Spes Salvi* 39. Não obstante aquela primeira é já um tema clássico, pois desde cedo se tentou compaginar a visão Bíblica de um Deus visceralmente unido ao sofrimento humano, com a posição filosófica da necessária impassibilidade divina. A ler, depois das fontes patrísticas – v.g.: CLEMENTE DE ALEXANDRIA – *Paedagogus*, I, 8, 74, PG 8; LEÃO I MAGNO – *Sermones ad Romanam Plebem* XLV, 3, PL 54 e, citando-o pela sua maior expressividade, ORIGENES – *In Ezechielem homiliae*, VI, PG 13: «*O Salvador veio à terra por piedade para com o género humano, e ele sofreu as nossas dores antes de padecer a cruz e condescender em tomar a nossa carne. (...) Se ele não tivesse sofrido (antes), ele não teria vindo partilhar a vida humana (...) E o Pai, Deus do universo, paciente e de grande misericórdia, compassivo, não terá ele também sofrido de alguma forma? (...) O próprio Pai não é impassível. Quando o invocamos (...) sofre no seu amor (...) suportando as dores humanas*» –, e entre outros estudos equilibrados: AAVV. – “*Deus Sofredor?*” = *Communio*, vol. 20, n.º 6 (Lisboa: 2003); Henri CROUZEL – “*La passion de l’Impassible*”, in AAVV. – *L’Homme devant Dieu (Mélanges offerts au père Henri de Lubac)*, I: *Exegèse et patristique*. Paris: Aubier 1963, 269-277; Santiago del CURA ELENA – “*El sufrimiento de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal: Planteamientos teológicos actuales*”, in *Revista Española de Teología* 51 (1991), 331-371; Jean GALOT – “*La réalité de la souffrance de Dieu*”, in *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 101, n.º 2 (1979), 224-245; IDEM – “*Le Dieu trinitaire et la Passion du Christ*”, in *Nouvelle Revue Théologique*, 104, n.º 1 (1982), 70-87; IGREJA CATÓLICA: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL – “*Théologie, christologie, anthropologie*”, II, B: “*L’aspect trinitaire de la souffrance de Jésus-Christ ou le problème de la ‘souffrance de Dieu’*”, in *La Documentation Catholique*, 16 de Janeiro de 1983, n.º 1844, 125s; e sobretudo o belíssimo François VARILLON – *La souffrance de Dieu*. Paris: Le Centurion, 1975. Para outros paradoxos do cristianismo, remetemos para a já citada obra de Henri de Lubac.

Sendo-o, ele não pode senão tentar, tacteando por entre um enredado labirinto de presenças que se farão cada vez mais reais à sua consciência reflexa, relatar a sua experiência expondo-se, desencobrendo-se, dizendo-se, narrando-se.

Mas não só. Toda a obra literária é escrita tendo mais ou menos em consideração – consciente ou inconscientemente – o seu público futurível. Isto é inegável. E é-o mesmo quando se trata de um texto místico como o do “*Wandersmann*”, em que esta preocupação é mitigada pelo imperioso anelo – necessidade, pois – primeiro de descrever aquela vivência. Neste enquadramento – e quiçá neste texto mais do que em muitos outros de natureza mística em que tal se revela muitas vezes de um modo mais difuso –, num segundo momento subordinado àquele, a nossa Obra, com o seu estilo peculiar à imagem do seu Autor – «*Talis hominibus fuit oratio qualis vita*» disse Séneca¹⁰² –, deseja ser um instrumento epifânico gerador de uma peculiar percepção espiritual que permita aos seus leitores acharem em si mesmos, nos seus convulsionados interstícios da memória, vestígios de comunicações irreiteráveis de Deus que os possibilitem reconhecerem-se como verdadeiros sujeitos místicos¹⁰³.

É inegável, cremos, que tal tenha sido o que se passou com a presente obra de Angelus Silésius. O seu “*Wandersmann*” é, na verdade, o resultado de uma longa caminhada espiritual acompanhada com o se defrontar com a indispensabilidade de ter que transmitir o seu encontro com a mística cristã e, como consequência, com a sua dimensão mística pessoal. Deste modo – e não estamos com isto a negar a erupção súbita das suas primeiras intuições que depois foram plasmadas epigramicamente –, os seus aforismos são fruto de uma dupla e paulatina convergência de factores: α) o primeiro, já por nós descrito, decorreu da sua progressiva habilitação para – deste a bagagem literária que encontrou nos autores místicos que leu – reconhecer, interpretar e conceptualizar a sua própria experiência pessoal do divino; β) o segundo, esse, estimámo-la decorrente da preocupação em conceber, à luz de quem poderiam eventualmente vir a ser os leitores da sua obra – aquela aspiração derivada –, qual seria o género literário mais adequando para provocar de um modo condensado naqueles a possibilidade de eles próprios encetarem, ou pelo menos desejarem encetar – guiados pelo que leriam –, uma caminhada mistagógica de descoberta em si mesmos do mistério de um Deus que está sempre a querer dar-se de um modo pessoal e singular a toda a pessoa.

Esta última realidade foi, precisamente, determinante para a configuração final do nosso “*Wandersmann*”. As coordenadas espaço-temporais em que se

¹⁰² SÉNECA – *Epistolae morales ad Lucilium*, CXIV, 1. Há tradução portuguesa de José António Segurado e Campos: LÚCIO ANEU SÉNECA – *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991. Veja-se, como expressão paradigmática disto, a vida e o original registo poético de Gerard Manley Hopkins.

¹⁰³ Noutro local – e permita-nos o Leitor esta auto-referência – já defendemos que esta é uma característica intrínseca de toda a linguagem mística.

movia o nosso Autor – recordemos que haviam passado escassos anos desde o fim daquela que não poucos consideram a “primeira guerra europeia” –, eram genuinamente pouco propensas para uma obra de tal natureza. Vejamos uma breve lista destes óbices¹⁰⁴:

- i) as altercações sobre a legítima interpretação da fé cristã;
- ii) as conversões mais ou menos forçadas pela “dança de cadeiras” entre os diversos nobres e príncipes que ora se convertiam a esta ou aquela confissão de acordo mais com preocupações políticas de conveniência do que de consciência, arrastando atrás de si – voluntária ou forçadamente – os seus súbditos;
- iii) as obras de controvérsia – às quais o próprio Angelus Silésius acabaria por se dedicar anos depois da escrita da nossa Obra – que, atacando estas ou aquelas convicções religiosas criavam viscerais anticorpos para tudo o que soasse a alheio à tradição teologia ou espiritual da confissão que se professava;
- iv) a existência de um cristianismo cultural de berço, muitas vezes pouco propenso à vida de intimidade pessoal com Deus;
- v) o desconhecimento das obras místicas – da sua natureza, do seu conteúdo e objectivos, bem como do seu aparato formal decorrente daqueles –, mesmo entre os cristãos mais predispostos – por natureza e, não nos esqueçamos, possibilidade económica – às questões espirituais era, de um modo não muito díspar do que acontece hoje, generalizado;
- vi) finalmente, a perseguição e condenação pública ou institucional dos dissidentes ou heterodoxos desta ou daquela vertente cristã era uma ameaça constante.

Efectivamente todos estes elementos – decorrentes da necessidade de comunicar uma vivência mística cristã a um público imerso neste contexto que referimos – tiveram que ser cuidadosamente ponderados para a redacção do “*Wandersmann*”, e se bem que o uso do epigrama – composição predilecta para a expressão da argúcia humanista dos literatos dos séculos XVI e XVII desejosos de emularem autores tão consagrados como por exemplo Simônides de Ceos, Asclepiades de Samos ou Catulo¹⁰⁵ – era já comum e célebre ao tempo da

¹⁰⁴ Além da bibliografia que já referimos noutra lugar – conferir a nossa nota 6 – quando apresentámos o contexto da vida de Angelus Silésius, para este elenco remetemos em particular para: Jean BERENQUER – *El império de los Habsburgo*. Barcelona: Crítica, 1992 e Thomas MUNCK – *La Europa del siglo XVII*. Madrid: Akal, 1994.

¹⁰⁵ Se se desejar, pode-se consultar para a pré-história do nosso “*Wandersmann*”, v.g.: Kathryn J. GUTZWILLER – *Poetic Garlands: Hellenistic Epigrams in Context*. Berkeley: University of California Press, 1998 e o monumental Peter BING; Jon Steffen BRUSS (ed.) – *Brill’s Companion to Hellenistic Epigram*. Leiden/Boston: Brill Academic, 2007.

mesma, a sua escolha foi também o resultado de toda aquela apreciação. Na realidade, o epigrama, com a sua quase conatural inclinação para o paradoxal, era um dos recursos literários mais adequados aos propósitos do nosso Autor, e isto por sua vez devido à sua: α) concisão lacônica e aparente – quando superficial – rapidez de leitura; β) propensão para serem facialmente memorizados; γ) disseminada e arguta ironia, quer na sua estrutura, quer na sua alma; δ) amplitude de significados que permitia escrever-se entre Cila e Caribdis; ϵ) cadência rítmica cíclica que embala a recitação dos mesmos; ζ) e, por fim – para não nos alongarmos mais –, a colocação do verbo – caso quase típico na sintaxe alemã – virtualmente sempre no final das frases como que para suscitar uma expectativa crescente até ao desvelamento paradoxal do seu conteúdo final que, assim, permanecia sempre em suspenso.

E eis-nos aqui – enfim –, deparados com a enorme importância do uso do paradoxo no “*Wandersmann*”, a questão axial deste nosso ensaio. Nesta obra, aquele serve para introduzir o leitor nas mais essenciais verdades da fé cristã que são apresentadas de um modo condensado tendo como fim implicar o leitor na captação da significação mais nuclear das mesmas. E fá-lo – um pouco como os ditos inopinados dos Padres e Madres do Deserto¹⁰⁶, alguns dos contos de Anthony de Mello¹⁰⁷ ou os *koan* do Budismo Zen¹⁰⁸ – provocando neste um desmoronar, um desbroar, um romper do assumido previamente de um modo

¹⁰⁶ Sobre estas – injustamente – grandes desconhecidas, cf., sobretudo: Averil CAMERON – “*Desert Mothers: Women Ascetics in Early Christian Egypt*”, in Elizabeth PUTTICK; Peter B. CLARKE (ed.) – *Women as Teachers and Disciples in Traditional and New Religions*. Lewiston: E. Mellen Press, 1993, 11-24; Mary C EARLE. – *The Desert Mothers: Spiritual Practices from the Women of the Wilderness*. Harrisburg: Morehouse Publishing, 2007; Marie Le Roy LADURIE – *Femmes au désert: témoignages sur la vie érémitique*. Paris/Fribourg: Saint Paul, 1971; Margot H. KING – “*The Desert Mothers: a Survey of the Feminine Anchoretic Tradition in Western Europe*”, in *Fourteenth Century Mystics Newsletter* 9 (1983), 12-25; Josep M. SOLER – “*Les Mères du Désert et la Maternité Spirituelle*”, in *Collectanea Cisterciensia* 48 (1986), 235-250; Laura SWAN – *The Forgotten Desert Mothers: Sayings, Lives, and Stories of Early Christian Women*. Mahwah: Paulist Press, 2001.

¹⁰⁷ Cf., para não nos reportarmos aos seus livros sobejamente conhecidos e recolhidos pela Sal Terrae numa “*Obra Completa*” – Santander, 2003 –, sugerimos: Anand NAYAK – *Anthony de Mello: His Life and His Spirituality*. Dublin: Columba Press, 2007. Acerca da polémica – certamente já sanada – relacionada com os seus escritos, remetemos, em primeiro lugar, para a “*Notificação sobre os Escritos do P. Anthony de Mello (SJ)*” da *Congregação para a Doutrina da Fé*, que pode ser encontrado em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19980624_demello_po.html>, acessido a 12 de Setembro de 2008. Depois pode ser lido, com interesse: T.K. THOMAS – “*The Prayer of the Frog Called into Question*”, in *The Ecumenical Review*, 51 (1999), 172-191, bem como o “*Guia pastoral sobre los escritos del difunto P. Tony de Mello*” dos Bispos da Índia publicado na revista *Sal Terrae*, n.º 2 de 1999, 597-605.

¹⁰⁸ Cf., por exemplo, Jacques BROUSSE – *Os Mestres Zen*. Lisboa: Pergaminho, 1999; Nyogen SENZAKI – *Cent kôans zen*. Paris: Albin Michel, 2005 e o incontornável Reginald H. BLYTH – *Zen and Zen Classics*, 5 vol. Torrance: Heian International Publication, 1960-1970. Para uma ponte (exagerada?) com a tradição cristã, além dos já célebres livros de William Johnston que tentam retomar os esforços do jesuíta Hugo Enomiya Lassalle, remetemos para outro membro da Companhia de Jesus: Kakichi KADOWAKI – *Le Zen et la Bible*. Paris: Albin Michel, 1992.

acrítico ao colocá-lo diante de uma expressão antinómica de verdades aparentemente inconciliáveis que o obriguem, precisamente, a reflectir espiritual, e de um modo profundamente pessoal, sobre as mesmas. E isto mediante o ter que colocar “sobre a mesa”, da caixa de ressonância que é o seu coração, as suas mais recônditas perplexidades, dúvidas ou questionamentos configuradores que, se até então já poderiam ter surgido, permaneciam, não obstante, na maioria das vezes, ocultos sob a capa de uma pseudo-segurança provinda de uma fé mais cheia de poeira, do que duma autêntica confiança no Deus revelado decisivamente por Jesus de Nazaré, Cristo ressuscitado, através da relação de interiorização centrífuga da sua Palavra.

Neste processo, então, o leitor é – como já havia expresso desejar para as suas loas Iacoponi da Todi no século XIII –, numa realidade excepcionalmente carregada de implicações múltiplas, simultânea – e se o quisermos dizer – paradoxalmente: *i*) receptor totalmente passivo, enquanto é impactado pela novidade do arcaico que vem até si de um modo novo, ou melhor de um novo-modo que alimenta uma atenção interrogativa; *ii*) e actor plenamente implicado, na medida em que deve empenhar-se no seguir o caminho apresentado pelo nosso Autor através do tentar deslindar qual o elemento que lhe permite superar a aparência de desajuste daquelas proposições tantas vezes apresentadas sob a forma de paralelismos antitéticos subtilmente balanceados sob a fina lâmina do sentido, ou do contexto final, a ser descoberto.

O paradoxo, de facto, imprime – através de uma leitura difícil, de uma repto recôndito mas performativamente ardente na medida que obriga a ler *de-vagar*, ruminando como disse Guido II¹⁰⁹ – uma rotação axial às múltiplas facetas da verdade cristã que, num compromisso que corta a respiração, provoca uma visão inclusiva e unitiva da multiplicidade de sentidos maximamente carregados em que aquela é traduzida. Mas – e não nos inibamos de nos interrogar revelando a nossa própria hesitação diante desta delineação – como? Acreditamos que mediante uma variedade de flexíveis e polissémicas imagens poéticas à primeira vista irreconciliáveis desde linhas de demarcação demasiado heterogéneas e rígidas. Só assim, com efeito, se pode compreender e conceber que o nosso autor afirme em aforismos separados: «*A luz não é Deus mesmo*»¹¹⁰ e, praticamente a seguir, «*Deus é a verdadeira luz, tudo o mais não é senão brilho / Se tu não O possúires, Ele, a luz das luzes*»¹¹¹, ou – não sem uma certa dose de gosto irónico (e pense-se sobre isto o que se desejar) – num mesmo

¹⁰⁹ Cf. GUIDO II – *Epistola de vita contemplativa* = *Scala Claustralium*, III, PL 184.

¹¹⁰ *W*, II, 5, t.

¹¹¹ *W*, II, 5, a. Não é nosso objectivo, aqui como noutros lugares deste ensaio, fazer uma exegese destas afirmações. Para que o “*Wandersmann*” realize o propósito do seu autor, deixámo-las para o nosso Leitor.

aforismo o que antes apresentámos em dois momentos distintos¹¹²: «*Deus, Ele é nada e Ele é tudo, – e sem qualquer sofismo*»¹¹³.

A este respeito e em poucas palavras, mesmo quando a linguagem mística é sempre uma saturada expressão de um esforço escalafriante para nomear o inominável, de traduzir o que não pode ser jamais traduzido plenamente, o paradoxo – seja, como acabámos de ver, dentro de um verso, seja dentro de um poema ou seja, enfim, de poema para poema – procura levar mais longe este intento do que qualquer outra forma de discurso sobre Deus. Mais além, de facto, do que as tradicionais linguagens afirmativa, negativa ou eminente¹¹⁴ que nele, de algum modo deslizando desde os seus interiores, convergem com uma eurtmia surpreendente por estranhos lampejos de surpresa pelos quais se vê pela primeira vez coisas que se conhecia desde sempre.

Com efeito e por conseguinte, se Deus não é senão Amor – e não é escândalo dizer-se que ele não o é? E não obstante... –; se a poesia é a linguagem por excelência do amor; e, enfim, o paradoxo é a alma da poesia na medida em que toda ela é um envolver das tensões inerentes ao salientar de um ou de outro dos diferentes significados das palavras comuns que usa para traduzir o seu leque de sentidos¹¹⁵; então o paradoxo é – num destino sempre ameaçado pela abstracção cúpida – a alma do discurso místico¹¹⁶, da gramática sobre o Deus-Amor. Este, o amor, na realidade, é aquela já por nós aduzida única e difusa realidade que pode superar todas as aparentes contradições dos paradoxos de uma vida cristã que se deve fazer, sem compromisso nem diluição, presença visível no mundo. Só ele pode manifestar a verdade que se encontra mascarada

¹¹² Vejam-se o nosso texto entre as nossas notas 45 e 51, não se esquecendo de reler, também, estas.

¹¹³ *W*, V, 197, a. A palavra que vertemos como “sofismo” é, no original, “*Deutelei*”.

¹¹⁴ Cf., *v.g.*, DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA – *De Divinibus nominibus*, VII, 4, PG 3 e sobretudo TOMÁS DE AQUINO – *Summa Theologiae*, I, q. 13 a. 8 ad. 2: «*Ao inverso, a partir dos efeitos divinos, não podemos conhecer a natureza divina em si mesma, de tal modo que conhecêssemos a sua essência, mas tão só pela via da eminência, da causalidade (afirmação) e da negação, como explicámos*»; I, q. 13, a.10, sed cont. 5: «*Nem um católico nem um pagão conhecem a própria natureza de Deus como ela é em si mesma; mas cada um conhece-a de acordo com alguma ideia de casualidade (afirmação), excelência (eminência), ou remoção (negação)*». Cf., ainda, Etienne GILSON – *Thomism: the Philosophy of Thomas of Aquinas*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002, 97-125.

¹¹⁵ Cf. Cleanth BROOKS – “*The Language of Paradox*”, in IDEM – *The Well-Wrought Urn: Studies in the Structure of Poetry*. New York: Harvest Book, 1947, 3-21; Yudit K. GREENBERG – *Better than Wine: Love, Poetry, and Prayer in the Thought of Franz Rosenzweig*. New York: Oxford University Press, 1996, todo – mesmo que numa abertura maior de perspectivas –, mas especialmente pp. 35-50.81-102; Edward J. L. LOWBURY – *Poetry and Paradox: An Essay with Nineteen Relevant Poems*. Richmond: Keepsake Press, 1974; Bliss PERRY – *A Study of Poetry*. Teddington: Echo Library, 2008, 34-92.141-195, bem como os artigos concernentes à literatura no já referido Paul GEYER; Roland HAGENBÜCHLE (ed.) – *Das Paradox*.

¹¹⁶ Cf., *v.g.*, Joseph KELLER – “*The Function of Paradox in Mystical Discourse*”, in *Studia Mystica*, vol. 6, n.º 3 (1983), 3-19; Alois Maria HAAS – “*Das mystische paradox*”, in Paul GEYER; Roland HAGENBÜCHLE (ed.) – *Das Paradox*, 273-294 (com considerável bibliografia); IDEM – “*Überlegungen zum mystischen Paradox*”, in Eleonor JAIN; Reinhard MARGREITER (ed.) – *Probleme philosophischer Mystik*. St. Augustin bei Bonn: Academia, 1991, 109-124.

sob aquelas aciduladas aparências de mentira ou absurdo. E só ele é capaz de o fazer traduzindo-a da forma mais nobre, holística e deliquamente profunda. Pode-se, deveras, acreditar no impossível, mas não no improvável e é precisamente este facto que alguns breves exemplos do “*Wandersmann*”, recuperando a anteriormente listagem de paradoxos do cristianismo, ilustram. Assim:

- α) o homem é um puro «nada» diante de Deus porque na realidade «*O que é uma poeira, diante do mundo? / E eu, que sou eu, senão o mesmo se me comparo a Deus?*»¹¹⁷; mas, ao mesmo tempo, é um «nada» que, pelo amor dadivoso deste último, pode-se tornar um «tudo»: «*Como somos grandes aos olhos de Deus! Os altos serafins / Cobrem-se diante dele, e nós por Ele podemos ir até Si descobertos*»¹¹⁸;
- β) Deus é incomensurável e, ao mesmo tempo, havendo-se incarnado por amor, encontra-se no mais pequeno: «*Tu dizes que o imenso não pode estar no pequeno, / Que nós não encerramos o céu num pequeno ponto da terra. / Vem, e observa o Menino da virgem: tu verás num berço / O céu e a terra e uma miríade de mundos*»¹¹⁹;
- γ) o Criador é absolutamente soberano e suficiente em si mesmo, pois «*Deus é infinitamente elevado (homem, apressa-te a crê-lo), / Ele mesmo, na Sua eternidade, não encontra limite para a Sua divindade*»¹²⁰, mas, pelo amor entranhado ao homem, faz-se deste depende para poder existir: «*Eu sei que Deus sem mim não pode viver um instante*»¹²¹;
- δ) um Deus, pois, que não obstante sendo infinitamente transcendente, revela que a maior transcendência é – pelo amor que une na directa proporção que diferencia – efectivamente a imanência e, de modo especial, aquela relacionada com a sua presença em todo o ser humano: «*Ó ser sem igual! Deus está totalmente fora de mim, / E todo também em mim, e todo inteiro lá em baixo, e todo inteiro aqui!*»¹²²;
- ε) realidade que o leva, não obstante sendo impassível por «*estar mais além da sua essencialidade*»¹²³, a sofrer pela ausência do amor que desejava

¹¹⁷ W, II, 178.

¹¹⁸ W, II, 226. “*Descobertos*”, no duplo sentido desta palavra: o evidente no contexto do amor em que se move o nosso Autor e, correlativamente, o da já referida “*vacuidade essencial*”.

¹¹⁹ W, III, 29; ler, igualmente, W, III, 29: «*O Altíssimo não possui qualquer medida, como bem sabemos; / E contudo um coração humano pode retê-lo inteiramente*».

¹²⁰ W, I, 41.

¹²¹ W, I, 8, a; cf., ainda, e talvez revestidos de uma maior expressividade: W, I, 96; W, I, 100. Aforismo citado por Arthur Schopenhauer em *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, 2, §25, referindo-se imediatamente antes ao nosso Autor como: «*der große Mystiker Angelus Silesius*» / «*o grande místico Angelus Silésius*».

¹²² W, IV, 154.

¹²³ W, III, 145, b.

ver naquele que ele fez ser o seu próprio coração¹²⁴: «*A pomba chora quando perde o seu esposo / E Deus quando tu escolhes a morte em vez de Ele*»¹²⁵.

Como podemos ver, Angelus Silésius, com o seu uso do paradoxo no seu “*Wandersmann*” – o qual na sua totalidade não é senão como um grande paradoxo –, não faz senão compor uma partitura para a mais bela música do amor que o leitor tem que tentar interpretar. Uma orquestração dinâmica em que – à semelhança de “*Bólero*”, famosa composição com um movimento único em crescendo gradual de Maurice Ravel¹²⁶ – os elementos vão-se juntando ciclicamente – ou melhor ciclóidemente, pois não há um absoluto retorno ao ponto de início, mas uma subtil recapitulação que projecta para o sempre novo – à medida que seu leitor é obrigado a fazer contínuos “*flashbacks*”, a partir do espaço-tempo diegético do suceder dos aforismos, mais uma vez – e perdoe-nos o nosso Leitor esta nossa propensão para as comparações ilustrativas de um pensamento quem, também a nós, nos foge – como que à imagem do justamente ilustre “*Rashomon*” / “*Às portas do inferno*” de Kurosawa¹²⁷.

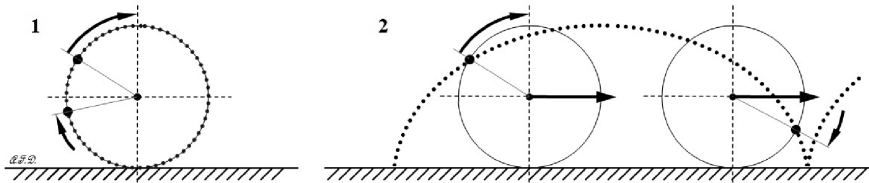


Fig. 1. esquema gráfico da diferença entre “leitura repetitiva” (1) e “leitura recapitulante” (2)¹²⁸.

¹²⁴ Cf., v.g.: *W*, I, 259: «*A Divindade eterna deve tanto aos homens / Que sem eles Ela perde o seu coração, a sua coragem e o seu sentido*».

¹²⁵ *W*, I, 84; ver ainda *W*, III, 202: «*Nada pode fazer mal a Deus, Ele jamais sofreu; / E contudo a minha alma pode feri-lo no coração*». Não nos olvidemos que, sendo assim, a justiça de Deus é a sua misericórdia, não sendo esta, pois, algo justaposto, contraposto ou “posterior” àquela.

¹²⁶ A dar toda a atenção em especial às versões conduzidas – um pouco contra o nosso parecer comum – por Herbert von Karajan e em particular a uma gravação dirigida pelo mesmo à frente da Berliner Philharmoniker e que pode ser encontrada em: Herbert von Karajan – *Karajan-Edition: 100 Meisterwerke*, XV. Deutsche Grammophon, 1985.

¹²⁷ Cf. AKIRA KUROSAWA (dir.) – *Rashōmon* osc. (1950), a partir do conto homónimo de Akutagawa Ryūnosuke (1914). E eis-nos, de novo, inesperadamente e *in extremis*, com “*Bólero*” que fez, igualmente, parte da banda sonora deste filme do cineasta japonês.

¹²⁸ Esclareçamos: o movimento cíclico – análogo à mera “repetição”, na qual na releitura se regressa sempre ao ponto de partida (1) – é o que se obtém pela trajectória de um ponto de uma circunferência quando esta somente gira sobre o seu centro estando este fixo (setas curvas); o movimento ciclóidico – análogo à “recapitulação”, na qual a releitura está sempre aberta a um progressivo enriquecimento (2) –, é aquele que surge quando aquele mesmo ponto está numa circunferência que, além do movimento de rotação sobre o seu centro (setas curvas), possui um movimento de translação do seu centro (setas horizontais) que, justamente, é concomitante ao referido movimento rotativo.

E isto – sublinhemos –, para reconstruir espaços em branco que haviam resultado da cavitação fruto do seu contacto com as peças de um puzzle que constituem a expressão da dimensão mais mística do texto que estamos analisando. Algo como – se se preferir esta outra imagem que respeitosamente tomamos emprestada de Jean-Joseph Surin – ocorre quando alguém ascende a uma torre – neste caso presente de conhecimento amoroso – através de degraus dispostos em hélice e de cujas aberturas, dispostas sob uma mesma vertical, se vai admirando sempre uma mesma paisagem, mas em que, a cada passagem por aquela vertical, ela surge a partir de uma perspectiva incessantemente renovada e mais abrangente que elimina – por comparação dos dados anteriormente avolumados numa intimidade ambígua – erros e falhas na cognição da realidade contemplada.

O “*Wandersmann*” coloca-nos, de facto e mediante sucessivas iluminações ocorridas por justaposições inexperadas, numa viagem textual sem satisfação suficiente, na rota da a-des-construção – da reconstrução após a desconstrução – entendida distintamente como caminho e ausência de uma meta definida que é transfigurada, nas palavras de Certeau, na «*consolation substitutive des strophes musicales qui répètent un espoir*»¹²⁹. Esta reedificação – alicerçada na saída de uma situação extrema provocada pelo avolumar dos paradoxos que projectam ideias em conflito, como que através do pôr em contacto distintas, e até então isoladas, partes do cérebro mediante o estabelecimento de inusitadas sinapses espirituais – rompe com a retórica do silêncio que vem já desde Dido diante de Enéias¹³⁰ ou de Deus diante das primeiras invectivas de Job e leva, num melíflu esvaimento, a uma mudança de atitude perante o existente em geral, e da vida diante de Deus em particular. E é esta realidade que, precisamente, conduz o leitor – em processo de transformação em caminhante – à progressiva superação de antinomias antropológicas, cristológicas e teológicas numa síntese espiritual e mística que o remete, ao mesmo e imediato tempo, para o real.

A mística cristã, de facto, é o mais alheio que pode haver ao desencarnado, pois ela é, essencialmente, o que de mais real existe. A mística é o real por excelência: a ciência intuitiva, vivida, suportavelmente pesada e docemente-sofrida¹³¹, da relação amorosa com aquele que cria, sustenta e conduz à sua plenificação toda a realidade que no homem deve tornar-se¹³², tal como o é Deus,

¹²⁹ Michel de CERTEAU – *La Fable mystique: XVI^e et XVII^e siècle*. Paris: Gallimard, 1982, 6.

¹³⁰ Cf. VIRGÍLIO – *Eneida*, IV, lin. 450-476.

¹³¹ Cf. v.g.: *W*, IV, 141: «*Não há nenhuma alegria, nenhuma felicidade / Que possa exceder a doçura do amor*»; e *W*, VI, 117: «*A espera provoca a impaciência: se tu não sofreres por Deus, / Eu não acreditarei o teu coração inflamado por ele*».

¹³² Cf. *W*, I, 275: «*Homem! Todas as coisas amam-te, ao redor de ti nos congregamos: / Tudo corre para ti para ir até Deus*». O autor de “*Morte em Veneza*” – referimo-nos à novela, e não ao memorável filme de Luchino Visconti adaptado daquela – não deixou esta verdade passar em claro no seu ensaio

somente amor: «*Exercer o amor é bem difícil: nós não devemos apenas amar, / Mas, como Deus, sermos nós mesmos o amor*»¹³³. Uma realidade, pois, toda ela – agora que um novo código linguístico começa a germinar interiormente no leitor do “*Wandersmann*” – concebida desde a perspectiva do amor traduzido pelo paradoxo que adensa a linguagem espiritual e madura a experiência religiosa iluminando, num verdadeiro *Erleuchtung*, toda a realidade¹³⁴.

Rejeitando, de um modo aparentemente imediato, o princípio da não-contradição, Angelus Silésius – desejando que, através do seu livro que cria um respirar comum, se possa estabelecer um arco espiritual entre o que ele mesmo viveu e o que o seu leitor poderá reviver – procura que se contemple a realidade pulsante de um modo deslumbrante e incessantemente regenerativo. Assim, de imprevisível salto em salto, de ponto nevrálgico em ponto nevrálgico, desde este para aquele outro lado do discurso, o leitor é convidado ou quiçá – numa realidade à primeira vista ultrajante – compelido a aperceber-se das leves acentuações que modulam a sua existência numa charneira supra-racional própria da lógica do amor e da sua liturgia¹³⁵. Eis um processo quase que maiêutico: não no sentido de a verdade estar inatamente na sua razão – que já é ela uma questão de fé –, mas naquele de ela poder ser descoberta pela progressiva resolução dos enigmas linguísticos que a fazem reconhecer. Refundação e despertar vital – recordemos que o amor não dorme (cf. *Prov.* 20,13), mas que também não deve ser acordado até que queira (cf. *Cant.* 3,5; 8,4) – que, face ao choque entre a quase que embriaguez da descoberta empática com o comunicado através dos paradoxos – provocará isto uma ressaca? – e o tradicional hiper-racionalismo

sobre Arthur Schopenhauer em que cita exactamente este poema do nosso Autor. Cf. Thomas MANN – *Schopenhauer*. Stockholm: Bermann-Fischer, 1938, 70.

¹³³ *W*, I, 71. A “mística” cristã é sempre e em primeiro lugar, o encontro pessoal e amoroso de Deus com o crente. Contudo, num sentido recorrente deste, tal realidade, uma vez tomada consciente, converte este último num sábio – letrado ou iletrado – capaz de reflectir e ensinar acerca da sabedoria secreta que lhe advém: eis a ciência do amor.

¹³⁴ Seria de grande interesse aprofundar o patente paralelismo entre esta realidade e, por exemplo, as propostas de estratificação do desenvolvimento da fé veiculadas por James Fowler mas, mais uma vez, isso descentra-nos-ia do nosso propósito. Cf., porém: Craig R. DYKSTRA – “*Transformation in Faith and Morals*”, in *Theology Today*, vol. 39, n.º 1 (1981), 56-64; James FOWLER – *Stages of Faith: The Psychology of Human Development*. New York: Harper & Row, 1981; John McDARCH – “*Faith Development Theory and the Postmodern Problem of Foundations*”, in *The International Journal for the Psychology of Religion*, vol. 11, n.º 3 (2001), 185-199.

¹³⁵ Cf., v.g.: *W*, III, 156: «*Estar unido amorosamente a Deus e gozar com o Seu beijar / Vãe mais do que saber muitas coisas sem o Seu amor*». A releer, evidentemente, *1Cor.* 13,1s. Devemos realçar que não se trata de um repudiar da razão como afirmou, por exemplo, quatro séculos antes o enorme Richard de Saint-Victor quando falando do “*excessus mentis*” ou “*alienatio mentis*” defendia que a razão pereceria quando aquele, ponto culminante da experiência mística, irromperia – in RICHARD DE SAINT-VICTOR – *De praeparatione animi ad contemplationem = Benjamin minor*, LXXXVI, PL 196 –, mas, tal como voltaremos a referir, no sentido em que a razão surge purificada como consequência do próprio dom vivido do amor, no sentido em que afirma Juan de la Cruz no “*Cântico Espiritual B*”, XXVII, 5: «*la ciencia (...) muy sabrosa (...) es ciencia por amor, el cual es el maestro de ella, y el que todo lo hace sabroso*», in JUAN DE LA CRUZ – *Obras completas*. Madrid: B.A.C., 2005, 671.

apologético protestante¹³⁶ –, não poucos dissabores trouxe ao nosso Autor entre alguns seguidores da Reforma menos sensíveis às subtilidades inerentes às gramáticas místicas – as famosas “*galimatias*” que Bossuet estimava continuamente encontrar nos escritos dos místicos¹³⁷ –.

Conhecimento, pois, nuclearmente vivencial e nupcial¹³⁸ que irrompe desde o mero saber noético e legislativo exterior, superando-o sem o eliminar, mas, isso sim – utilizando agora uma linguagem emprestada àquele que citámos na epígrafe inicial deste ensaio –, situando-se num mais íntimo nível orbital superior – na vida espiritual, como sabemos, a maior intimidade corresponde sempre ao maior êxodo de si – mediante a absorção de um certo “*quantum*” de energia amorosa que purifica, resitua e hipertrofia num arrepio a razão na sua justa relação com o amor¹³⁹. A dificuldade daquela absorção¹⁴⁰ – maravilhosa-

¹³⁶ Não nos esqueçamos, porém, que Martin Luther deveu muito da sua evolução espiritual aos místicos medievais, entre os quais os já nomeados Geert Groote e Florens Radewyns, bem como ao autor anónimo da “*Theologia Germanica*”. Contudo, a partir de 1522 – fruto de algumas ilações apocalípticas espúrias que alguns dos seus seguidores tresleram em algumas obras místicas –, deles se afastou terminantemente. Veja-se: Bengt R. HOFFMAN – *Luther and the Mystics*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1976; IDEM – *Theology of the Heart: The Role of Mysticism in the Theology of Martin Luther*. Minneapolis: Kirk House Publishers, 1998.

¹³⁷ Veja-se, por exemplo, Henri SANSON – *Saint Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon*. Paris: P.U.F., 1953. Acerca da ignorância bossuetiana da tradição mística e sua natureza, François Varillon diz contundentemente: «*Pour qu'il (Bossuet) pouvait juger avec équité la pensée de Jeanne Guyon, il devrait connaitre la tradition mystique de l'Église. Il l'ignorait totalement*», in François VARILLON – *Fénelon et le pur amour*. Paris: Éditions du Seuil, 1957.

¹³⁸ O poeta inglês Coventry Patmore assume plenamente, nos seus três grandes textos – “*Victories of Love*”, “*The Unknown Eros*” e “*Angel in the House*”, belíssima elegia à sua esposa cheia de ressonâncias silesianas –, esta convicção expressa por Angelus Silésius. Recordemos, ainda, o que disse o autor da ainda – não obstante muitos intentos de atribuição (veja-se, por exemplo, as resvaladiças considerações de José Mattoso no seu prefácio à tradução, por sinal bastante interessante, desta obra para português pelo beneditino Lino Moreira em 2006 para a Assírio & Álvim) – anónima “*A nuvem do não-saber*”, no, por exemplo, capítulo IV da mesma: «*(a Deus) nem o homem nem os anjos podem compreender pelo conhecimento, mas pode ser abraçado pelo amor*». Esta é a justificação última da apresentação da “nuvem do esquecimento” que precede aquela outra do não-saber. Confira-se para ulteriores esclarecimentos, *vg.*: William JOHNSTON – *The Mysticism of The Cloud of unknowing*. New York: Fordham University Press, 2000; Denys TURNER – “*The Cloud of Unknowing and the critique of interiority*”, in IDEM – *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 186-210.

¹³⁹ O famoso «*(a alma) está por encima da lei / Não contra a lei*» da já por nós citada Marguerite Porete. Cf. MARGUERITE PORETE – *Le Miroir des âmes simples et anéantes*, CXXI; ver ainda, capítulos XXI, XLIII e CV. Recordemos – recuperando o que já fomos dizendo acerca da relação razão/amor – que o próprio Tomás de Aquino afirma explicitamente, antes de falar do saber noético, que a mais importante forma de sabedoria é a que provem do amor dadivoso do Espírito: «*À hora de considerar as coisas divinas, o primeiro modo indicado é o que corresponde à sabedoria que figura entre os Dons do Espírito Santo, segundo o que se diz em 1Cor. 2,15 (...); e o que diz Dionísio do capítulo segundo do De divinis Nominibus: “Hieroteo é um homem douto não só porque aprende o divino, mas porque sobretudo o vive”*», in *Summa Theologiae*, I, q. 1 a. 6 ad. 3. A sabedoria mística tem, de facto, a sua origem mais na relação viva e amorosa com a Palavra na vida concreta do que meramente nos livros. Há quantos anos a Igreja católica não canoniza um teólogo de estirpe? Talvez isto mude com o actual Sumo Pontífice, incentivando a que se reviva a verdade patristica –

mente traduzida pelo «*Que muero porque no muero*» de Teresa de Ávila¹⁴¹ –, já o fomos deixando entrever, advém do carácter necessariamente híbrido daquilo que, submersa ou explicitamente, a suscita: a mistura fingida de verdades sob a aparência de incongruências semânticas e teológicas.

Mas uma vez superadas estas – através daquela maiêutica que leva a uma real morte ao si mesmo pré-estabelecido¹⁴² que obriga, pelo amor a si intrínseco, a que Deus se ofereça até à sua própria morte¹⁴³ –, os elementos soltos que em si poderiam não ter um significado de todo preciso – pois é a sua relação que lhes concede tal privilégio – passam a formam um sistema que permite que os mesmos possam ser relidos deste uma globalidade que não contradiz de nenhum modo a intenção inicial do nosso Autor. Na realidade, as suas formulações epigrâmicas – sustentadas e geradas tantas vezes pelos paradoxos que vimos vindo a considerar, as suas «*místicas monedas de Ángel Silesio*» como a eles se referia Jorge Luis Borges¹⁴⁴ – não são estáticas. Elas, através do lançar âncora do ouvido interno do coração, movem-se e reaparecem à superfície de um modo sempre novo, criando uma intrincada «*pintura sobre o mar incolor da divindade*»¹⁴⁵ como se estivéssemos dentro de uma qualquer pontilhada obra de Seurat.

Aqueles paradoxos que ferem fazem, assim, do “*Wandersmann*” – por também o serem – um sistema aberto que se mantém equilibrado por compensações que estão sempre a exigir a busca de energia exterior o que implica, perenemente, uma contínua mudança estrutural ascensional e plenificante. Esta é a nossa já referida caminhada do “nada” à divinização pela graça na senda da configuração com o Deus-Homem, sob a égide da *ἐπέκτασις*, pois «*Deus é um puro Nada, nem Agora nem Aqui / o tocas: quão mais te esforças para agarrá-lo, mais Ele te escapa*»¹⁴⁶. Realidade que se deve desassombadamente

brilantemente preservada pelo pulmão oriental da cristandade – de que o teólogo ou é místico ou jamais poderá ser teólogo.

¹⁴⁰ E não nos esqueçamos do sentido metafórico deste conceito expresso quase que oníricamente por Bernini na estátua daquela e quem citaremos imediatamente a continuação e que pode ser vista na igreja romana de Santa Maria della Vittoria.

¹⁴¹ Cf. TERESA DE ÁVILA – “*Vivo sin vivir en mí*”, in BARRIENTOS, Alberto (dir.) – *Santa Teresa de Jesús: Obras Completas*. Madrid: E.D.E., ³1984, 1177.

¹⁴² Cf, v.g.: *W*, IV, 77: «*Morre antes de morreres, para não morreres / Quando tiveres que morrer; senão perecerás*».

¹⁴³ Cf, v.g.: *W*, II, 2: «*O amor é um íman natural, ele atrai-me para Deus, / E, o que é mais forte ainda, ele conduz Deus à morte*». Eis um conjunto das antinomias que apresentámos antes serem esclarecidas: Cristo, o santo que assume em si todo o desamor, dá-se amorosamente até ao fim da sua vida, fazendo da sua Páscoa o passe para a Vida plena, o caminho para a maior e irrevogável união entre o homem e Deus.

¹⁴⁴ Jorge Luis BORGES – “*Otro poema de los dones*”, in IDEM – *Nueva antología personal*. Madrid: Siglo XXI, 2000, 32. Em espanhol, lembremo-nos, “paradoxo” é “paradoja”, substantivo feminino.

¹⁴⁵ *W*, I, 115, b.

¹⁴⁶ *W*, I, 25. Ver a citação – anacrónica, por sinal – explícita a este verso posta na pluma de Adso de Melk, em Eco, Umberto – *O Nome da Rosa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1984, 363.

prolongar, ainda, à inerente dificuldade em descrever as ferventes inefabilidades místicas, pois todas as palavras escapam-se e revelam-se – por mais precisas que se desejem e o possam eventualmente ser – sempre insuficientes para ditar o céu do coração, o que leva o nosso autor a admitir que para «*comprender estas realidades e as explicar da forma mais adequada possível, e sem erro, sempre gostei as ricas imagens usadas pelos santos Padres*»¹⁴⁷.

Purificação, pois, do espírito, da linguagem e do olhar – façamos memória das ilustrações dos escritos, em especial as “*Scivias*”¹⁴⁸, de Hildegarda de Bingen –, mas de um olhar e de um ver a Deus, que rompe com todo o *determinar*, com todo o *definir*, com todo o *denominar*: velamento e desvelamento; afastamento e dádiva onde – tal como já referimos quando apresentámos a proposta espiritual da nossa Obra – o subir, contra toda a tendência inercial, é um descer¹⁴⁹. Um subir descendo-se em que o re-abeirar-se de Deus implica, igualmente, o seu afastamento num palpável erotismo contido em que o que parecia estável se tornou uma trémula lembrança face à novidade contemplada e experimentada à mais íntima distância: «*nam si abest quod ames, praesto simulacra tamen sunt / illius et nomen dulce obversatur ad auris*»¹⁵⁰.

Nada, por conseguinte, em nosso Autor nos permite admitir a consideração que Heidegger poeticamente redigiu ao deus árido da metafísica que ignora a ciência do coração: «*O homem não pode nem rezar, nem sacrificar a este*

¹⁴⁷ Angelus SILESIS – *Cherubinischer Wandersmann: Erinnerungs Vorrede an den Leser*, §8. recordemos o que sobre isto afirmou um século antes Juan de la Cruz no seu Prólogo ao *Cántico Espiritual B*, 1: «*¿Quién podrá escribir lo que a las almas amorosas donde él mora hace entender? (...) Cierta, nadie lo puede; cierto, ni aun ellas mismas, por quien pasa, lo pueden; porque ésta es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten, y de la abundancia del espíritu vierten secretos y misterios que con razones lo declaran. (...) de donde se sigue que los santos doctores, aunque mucho dicen y más digan, nunca pueden acabar de declararlo por palabras, así como tampoco por palabras se pudo ello decir; y así lo que de ello se declara, ordinariamente es lo menos que contiene en sí*» in JUAN DE LA CRUZ – *Obras completas*, 733s. A ler todo. A ver, ainda, sobre este tema: Jaime FARRÉS BUISÁN – “*Testimonios de San Juan de la Cruz sobre la inefabilidad*”, in María José MANCHO (ed.) – *La espiritualidad española del siglo XVI: aspectos literarios y lingüísticos*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990, 143-154 e Jorge GUILLÉN – “*Lenguaje insuficiente: San Juan de la Cruz o lo inefable místico*”, in IDEM – *Lenguaje y poesía*. Madrid: Alianza, 1969. Mas porquê esta realidade? João Clímaco esclarece-nos: «*Deus é amor. Aquele que quisesse defini-lo seria como um cego que desejasse contar os grãos do mar*» (“*Scala Paradisi*”, XXX, 6, in PG 88). Só o amor conhece, sem necessidade de palavras, o amor; só ele é a ἐπίγνωσις de que falou o autor de Colossenses (cf. Col. 2,2), a ponto de em IJo. podermos ler categoricamente: «*todo aquele que ama é nascido de Deus e conhece a Deus*». Por isso, tal como já vimos quando falamos da natureza da mística cristã, Jean Gerson pode afirmar que esta «*é o conhecimento experiencial de Deus através do abraço (complexum) do amor unitivo*», in Jean GERSON – *De theologia mystica*, XXVIII, 72. Para a nossa escolha de traduzir “*experimentalis*” por “*experiencial*”, ver: Charles André BERNARD – *Introduccion a la Teologia Espiritual*. Estella: Verbo Divino, 1997, 24.

¹⁴⁸ Cf., numa esplêndida versão para castelhano, HILDEGARDA DE BINGEN – *Conoce los caminos*. Madrid: Trotta, 1999. Remetemos, ainda, para uma outra obra de uma autora já por nós citada: Cirlot, Victoria – *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*. Madrid: Siruela, 2001

¹⁴⁹ Cf., v.g., W, VI, 145: «*Deus diz: Quem desce, subirá; / E eis contudo a mais rara acção do mundo*».

¹⁵⁰ LUCRECIO – *De rerum natura*, IV, lin. 1061-1062.

*deus (...) não pode nem prostrar-se de joelhos cheio de temor reverencial, nem tocar e bailar ante este deus*¹⁵¹. E isto mesmo quando onde a profundidade das realidades que são tentadas descrever num único balbucio, não poucas vezes – sobretudo quando o nosso Autor se aproxima ardentemente do «*mistério da divindade*»¹⁵² sem o desejar suprimir, mas apenas dar a reconhecer de um outro modo – as fazem ser treslidas como sendo próximas de um certo ateísmo, tal como opinou erroneamente Leibniz:

*«Encontramos em alguns destes místicos algumas passagens que são extremamente audaciosas, cheias de metáforas difíceis e quase que propensas ao ateísmo, tal como já referi nas poesias alemãs, por outro lado inegavelmente belas, de um certo Johannes Angelus Silésius»*¹⁵³.

Mas não sejamos severos com o autor da “*Monadologie*”, pois, na verdade, o que a textura dos paradoxos da nossa Obra desejam provocar é, precisamente, obrigar o leitor a focar a sua atenção numa hermenêutica que está sempre mais além da sua aparência original, ou seja – como dizia o já por nós aduzido G. K. Chesterton –, pôr a verdade a fazer o pino para chamar a atenção para a sua percepção. E isto para desmascarar nos crentes as “*religiösen Leichenwörter*” / “*as palavras religiosas mortas*”, isto é, as inconsistências dos blocos doutrinários empilhados numa edificação mais ou menos superficial e aleatória, sem haverem sido pessoalmente solidificados em tensão pela vivência pessoal do mistério do Deus cristão¹⁵⁴. De um Deus que não se deixa jamais aprisionar em nenhuma imagem ou conjectura de um qualquer recesso que o constranja redutoramente fora das limitações inerentes à sua natureza todo-amorosa, mas que – ao mesmo tempo, e por isso mesmo – «*dando-se sem medida*»¹⁵⁵, convida todos os homens a irem mais além de si mesmos na entrega social aos demais. E isto para que, pelo amor dado que cria alteridade e realidade – e não nos esqueçamos que tudo o que não é dado perde-se e que só se dá o que não se tem (para si) –, aqueles se deixem unir o mais intimamente possível ao seu Criador e, assim, através da «*vida eterna que começa no tempo*»¹⁵⁶ possam, tal como qualquer atento leitor do “*Wandersmann*”, dizer num sussurro feliz e atônito: «*hoje vimos prodígios (παράδοξος)*» (Lc. 5,26).

¹⁵¹ Martin HEIDEGGER – *Identity and Difference*. New York: Harper & Row, 1969, 72. Ver sobre isto, ainda que de passagem, Celestino PIRES – “*Deus e a teologia em Martin Heidegger*”, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 26 (1970), 237-284.

¹⁵² Angelus SILESIUS – *Cherubinischer Wandersmann: Erinnerungs Vorrede an den Leser*, §1.

¹⁵³ Cf. Gottfried LEIBNIZ – Carta a Pascius, datada de 28 de Janeiro de 1695, *apud* Martin HEIDEGGER – *Der Satz vom Grund*, 68; cf., ainda, Gottfried LEIBNIZ – *Die philosophischen Schriften*, II. Hildesheim: G. Olms, 1961, 579.

¹⁵⁴ Se somos, inúmeras vezes, filhos da “*religião dos nossos avós*” de que falava Teilhard de Chardin, então o “*Wandersmann*”, em certo sentido, é a encarnação literária do complexo edipiano.

¹⁵⁵ *W*, III, 70, a.

¹⁵⁶ *W*, III, 72, b.