

«La Promenade par les aventures surprenants»

Um estudo da cartografia da metamorfose espiritual
segundo as *Questions sur l'amour de Dieu*
de Jean-Joseph Surin

ALEXANDRE FREIRE DUARTE

«Cuando el amor no es locura, no es amor»
Pedro Calderón de la Barca

1. Entrevedo uma clareira: uma vida em clave de Job

Há vidas que queimam. Há umas vidas que ardem sem se consumirem e há umas outras que se consomem sem arderem, e isto porquanto habitar esta casa a que chamamos «*mundo*» não é senão uma longa lição propedêutica em humildade amorosa. Todavia ambas aquelas queimam implacavelmente quem as vive e quem com elas se cruza, negando, assim, cada uma a seu modo, o incauto desaforo ensandecido de Macbeth: «*Life's but a walking shadow, a poor player, // That struts and frets his hour upon the stage, // And then is heard no more. It is a tale // Told by an idiot, full of sound and fury, // Signifying nothing*»¹. Não

¹ William SHAKESPEARE – *Macbeth*, V, 5, lin. 24-28. Há imensas edições, mas permita-nos o nosso Leitor recomendar duas: em inglês, a edição preparada por Robert Miola – professor na Loyola University de Chicago – para a nova-iorquina W. W. Norton e editada em 2004; em português, a versão realizada pelo malogrado Ricardo Albery para a Verbo em 1972.

poucas vezes – a partir daquelas intercepções ou entrelaçamentos vitais – não se pôde, efectivamente, senão pensar que outros já percorreram porções de um dédalo que está a ser, de certa forma, novamente revivido ou seguido – à distância temporal e/ou geográfica – por quem tomou conhecimento da existência daquelas. Outrem, conhecido ou desconhecido, quase sempre já viveu, segundo especificações próprias, as interrogações, as incertezas, as dificuldades, os dramas, as alegrias e as felicidades com que cada um, inúmeras vezes, se pode deparar no decurso da sua própria vida... não teremos, efectivamente, que viver algo interiormente antes de o podermos reconhecer fora de nós? Mas quando se acaba por reconhecer que aqueles primeiros – pelo seu imprimir de «*sentido*» ou «*significação*» àquelas experiências – o fizeram de um modo «*relevante*» e «*revelante*» para quem os descobre, eles mesmos tornam-se companheiros destes numa caminhada compartilhada que é irrevogavelmente incendiada pelos primeiros.

A história humana – essa arte, por vezes efémera, de tecer fugas evasivas ao vórtice da memória – está repleta destes graves encontros em que cada vida dos segundos pólos dos pares que apresentaremos a continuação foi um calcinante vulcão activo na consciência desperta da dos primeiros: Carlos Magno e Alexandre da Macedónia; Pierre Abélard ² e Orígenes; William of Ockham e Eckhart von Hochheim; Jeanne d’Arc e Marguerite Porete; Giordano Bruno e Girolamo Savonarola; Martin Luther e Agostinho de Hipona; Iñigo de Loyola e Inácio de Antioquia; Napoléon Bonaparte e Carlos V; Simone Weil e Franz Rosenzweig; Henri Brémond e François Fénelon; Martin Heidegger e Friedrich Hölderlin; Hans Urs von Balthasar e Máximo o Confessor; Michel de Certeau e Jean-Joseph Surin...

O estudo das implicações recorrentes das coincidências existenciais destes binómios – bem como de outros tão ou mais célebres – seria um exercício deslumbrante ao qual gostaríamos de regressar. Contudo, não podemos, nem desejamos, neste momento, ater-nos a tal empreendimento – nem no seu conjunto, nem sequer a um deles em particular –, mas tão só focar a nossa atenção heurística no último pólo do derradeiro par: Jean-Joseph Surin (1600-1665) ³, o

²Deve haver poucas coisas simultaneamente mais triviais e desagradáveis – acreditamos – do que ler o nosso próprio nome adaptado, à força, para uma outra língua. Por este motivo – mesmo quando houverem versões para português que já são comuns –, adoptaremos, quase sempre, para os nomes de pessoas pós-mesomedievais as versões conforme às grafias no idioma de onde os mesmos foram, ou são, originais. Acerca dos títulos das obras que citaremos – à excepção dos clássicos, em que oportunamente seguiremos os seus nomes já consagrados –, optaremos, igualmente, pela precedente opção. Por seu lado, as traduções – sempre que julgarmos conveniente apresentá-las – serão, sempre, da nossa responsabilidade.

³Para informações biográficas sobre o Nosso autor, podemos recomendar, sobretudo, os seguintes estudos: Marcel BOUX – *Vie du père Jean-Joseph Surin de la compagnie de Jésus*. Paris: Gauthier-Villars,

qual nos foi precisamente apresentado – e digamo-lo assim, na candente ausência presente de uma expressão mais conveniente – pela leitura de alguns estudos *do*, e sobre *o*, seu antecedente, Michel de Certeau⁴. Estes, intermitentemente – revelando uma vida queimada também pelo fascínio por Jean-Joseph Surin –, constituíam-se, nas nossas mãos atentamente vazias, num vasto arvoredo que nos remetia continuamente para uma sombria clareira luminosa que irradiava do meio daquele. Realidade estranha, e mais surpreendente ainda, quando – nem por empatia, nem sequer por simpatia – jamais nos deixámos deslumbrar totalmente pela mesma.

Poucas foram, na realidade, as vidas vividas – pois há outras que não o são, pois poucos são os que reconhecem implicadamente que «*nihil sine magno vita amore dedit mortabilis*» como disse o anónimo autor do *Ludus de Antichristo*⁵ –

1876 (livro raro e, talvez, já um pouco datado, mas ainda cheio de detalhes preciosos); Henri BREMOND – *Histoire du sentiment religieux en France, V: l'école du père Lallemand et la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus*. Paris: Bloud et Gay, 1923, 148-310; Michel de CERTEAU – «Introduction», in IDEM (ed.) – *Le Guide Spirituel pour la perfection' du père Jean-Joseph Surin*. Paris: Desclée de Brouwer, 1963, 7-21; IDEM – «Jean-Joseph Surin», in *The Month* 12 (1960) 340-352; IDEM – «Les aventures de Jean-Joseph Surin», in Jean-Joseph SURIN – *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer & Science expérimentale des choses de l'autre vie*. Grenoble: Jérôme Millon, 1990; IDEM – «Surin et son temps», in IDEM (ed.) – *Correspondance de Jean-Joseph Surin*. Paris: Desclée de Brouwer, 1966, 27-66; Raymond DARRICAU – «Le Père Jean-Joseph Surin (1600-1665) et la société bordelaise de son temps», in Paul BUTEL (ed.) – *Sociétés et groupes sociaux en Aquitaine et en Angleterre*. Bordeaux: Fédération historique du Sud-Ouest, 1979, 121-131; Michel DUPUY – «Surin, Jean-Joseph», in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, XIV, col. 1311-1325 (daqui em diante citaremos esta obra pela abreviatura *DSp*); Robert KANTERS – *Vie du père Surin*. Paris: Cahiers de la Pipe en Écume, 1942; Michel OLPHE-GALLIARD – «Surin, Jean-Joseph», in *Catholicisme*, XIV, col. 586-591; IDEM – «Surin, Jean-Joseph», in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, IV, 3671ss.

⁴ De entre os que temos, agora mesmo, diante dos olhos, podemos referir: Michel de CERTEAU – «'Mystique' au XVII^e Siècle: Le problème du langage 'mystique'», in *L'Homme devant Dieu: Mélanges offerts au père Henri de Lubac*. Paris: Aubier, 1964, 267-291; IDEM – *La Fable mystique: XVI^e et XVII^e siècle*. Paris: Gallimard, 1982; IDEM – *Le Lieu de l'autre: Histoire religieuse et mystique*. Paris: Seuil, 2005; IDEM – «Le Parler angélique. Figures pour une poétique de la langue», in AYROUX, Sylvain (ed.) – *La Linguistique fantastique*. Paris: Denoel, 1985; François DOSSE – *Michel de Certeau: Le marcheur blessé*. Paris: La Découverte, 2007; Luce GIARD (ed.) – *Le voyage mystique: Michel de Certeau*. Paris: Cerf, 1988 = *Recherches de science religieuse*, vol. 76, n.º2 (1988); Claude GEFFRÉ – *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*. Paris: Cerf, 1991. Para a problemática relação Certeau/Surin, confira-se: Henri LAUX – «Michel de Certeau lecteur de Surin: les enjeux d'une interprétation», in *Revue de théologie et de philosophie*, 136 (2004) 319-322.

⁵ Conhecemos esta obra – que nos foi feita descobrir pelo professor da história da espiritualidade na Divinity School da University of Chicago, Bernard McGinn: *Visions of the End*. New York: Columbia University Press, 2^a1998 – na sua edição alemã: ANÓNIMO – *Ludus de Antichristo*. Göppingen: Kümmerle, 1981 (*original do último terço do século XII*). Esta obra não deve ser confundida com o *Libellus de Antichristo* – obra do século X que pode ser encontrada em PL 137 – do beneditino francês Adson de Montier-en-Der.

que mais pateticamente nos impressionaram. Pouquíssimas aquelas que tanto nos fizeram questionar – uma, e outra, e ainda outra vez – quer o sentido da mesma, quer o seu valor e pertinência mais profundas para o paulatino evoluir da consciência da humanidade e do cristianismo – mas poder-se-ão quantificar estas realidades? perder-nos-emos, porventura, num plano inclinado no mesmo momento em que nos questionamos sobre tal? –. Contudo, a verdade persiste: quase toda a vida de Jean-Joseph Surin é, efectivamente, para a nossa consciência, como que um meteoro vindo das mais longínquas e frias profundidades cósmicas.

A escassez de *bytes* para este ensaio, e a nossa impossibilidade em a contornar, leva-nos a somente referir, *en passant*, umas sumárias tramas desta vida de «pena», de verdadeiro «purgatório antecipado», retiradas das maiores «*Tiefen des menschlichen Wesens*»⁶. O seu «drama» maior começou em 1634 quando – não obstante já padecendo de uma mais do manifesta falta de saúde... o que nos leva à dilacerante questão acerca do motivo último de haver ser ele o eleito para realizar este encargo... – foi encarregado pelo seu Provincial de ser o exorcista da superiora das Ursulinas de Loudun⁷, Jeanne des Anges. Tratou-se de uma missão que ele assumiu com um espírito rogeriano: estimulando a verbalização das aberratórias inquietações daquela religiosa e escutando-as de um modo incondicional na linha de um D'Artagnan que, com as estucadas da sua atenção, digladiasse com as lamacentas obsessões daquela. Desta dolorosa opereta balofa, o nosso Autor emergiu, quase três anos volvidos, totalmente esgotado e acreditando estar possuído. Perante a sua deplorável condição, acabou por ser encaminhado – como se um novo Job se tratasse, aparentemente abandonado e desamparado por tudo e por todos⁸ – para a enfermaria do colégio jesuíta de

⁶ Cf. Heinz-Dieter HERBIG – *Die exzessiven: Rausch, Sucht, Erkenntnis*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997, 52.

⁷ De entre a já considerável literatura sobre este «*affaire*», remetemos sobretudo para duas obras de natureza e finalidade bem distintas, mas que, quando lidas com espírito crítico – diante da patente ironia da primeira (fruto do seu ignorar da verdadeira face do cristianismo); e uma certa condescendência da segunda, consequência da já por nós referida atracção polar do seu autor por Surin –, complementam-se de um modo admirável: Aldous HUXLEY – *The Devils of Loudun*. London/New York: Chatto & Windus/Harper & Brothers, 1952; Michel de CERTEAU – *La possession de Loudun*. Paris: Julliard, 1978. Se além destes textos desejar-se aprofundar o tema, conferir, *v.g.*: Michel CARMONA – *Les diables de Loudun: sorcellerie et politique sous Richelieu*. Paris: Fayard, 1988; Gwenaëlle MURPHY – *Les Possédées de Loudun en 30 questions*. La Creche: Geste, 2003; Robert RAPLEY – *A Case of Witchcraft: the trial of Urbain Grandier*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1998; Moshe SLUHOVSKY – «The Devil in the Convent», in *The American Historical Review*, vol. 107, n.º5 (2002) 1379-1411 e, claro está, Jean-Joseph SURIN – *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer*, onde o próprio relata a sua actuação.

⁸ A grande excepção a esta realidade – por sinal tão determinante, pela sua paciente mostra de atenção e compreensão libertadora e amorosa, para a posterior evolução da sua condição –,

Bordeaux e, depois, para Saint-Macaire, casa da Companhia afastada da cidade, nas margens do rio Garonne. Aí ficou, virtualmente recluso, durante cerca de vinte penosos anos (1637-1655): incapaz de falar, sofrendo de dores atrozes que o limitavam nas mais básicas e necessárias tarefas quotidianas, passando longos períodos totalmente paralisado e padecendo a incompreensão – e por vezes a violência⁹ – dos seus pares, os quais acreditavam que ele estava louco e totalmente incapacitado fosse para o que fosse.

Pode-se supor – sem grande perigo de estarmos a errar¹⁰ – que, durante esse período – no qual, segundo ele próprio nos diz, permaneceu sempre lúcido

foi a acção do seu amigo e correligionário Claude Bastide, com quem, porém, anos depois, Surin manteve um amigável, mas igualmente acérrimo, debate sobre a natureza das «*grâces extraordinárias*». Este, durante os anos de 1649 e 1651, começou a levar o nosso Autor para longos períodos no colégio de Saintes, onde Jean-Joseph voltou a experimentar o calor humano e a caridade cristã de que, em Bordeaux, havia sido privado. Para o debate que acabámos de referir, veja-se, entre outros estudos: Ferdinand CAVALLERA – «Une controverse sur les grâces mystiques», in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, vol. 9 (1928) 163-196; H. de GENSAC – «Eucharistie et grâces mystiques d'après Jean-Joseph Surin», in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, vol. 38 (1962) 64-82; Hélène TRÉPANTIER – «Les grâces extraordinaires ou les 'surnaturelles connaissances expérimentales' de Jean-Joseph Surin», in John LYONS; Carol WELCH (ed.) – *Le savoir au XVII^e siècle*. Tübingen: Gunter Narr, 2003, 151-160.

⁹ Rompendo aqui, e num ou dois outros breves apontamentos mais adiante, com a nossa vontade de não sobrecarregarmos este apartado introdutório, achamos oportuno citar algumas palavras do próprio Surin sobre esta realidade: «*Un jour Notre-Seigneur permit qu'il – aqui Surin refere-se à pessoa que estava encarregue de o ajudar – entra en une si grande impatience qu'il prit un gros bâton noueux, et qu'il m'en donna plusieurs coups sur la tête, que c'est merveille qu'il ne me la cassa point, et je croyais effectivement qu'il m'assommerait, et néanmoins je ne pouvais faire aucune action qui lui fit connaitre ma disposition intérieure. Il me donna aussi diverses fois plusieurs coups sur le visage, en sorte qu'il – Surin continua, com este pronome, a falar de si mesmo – était tout marqué de marques et de contusions noires, et ceux qui me voyaient me demandaient ce que c'était; je disais que "c'était des coups reçus à la guerre"*», in Jean-Joseph SURIN – *Autobiographie*, in Ferdinand CAVALLERA; Louis MICHEL – *Lettres spirituelles du Père Jean-Joseph-Surin*, II. Toulouse: Editions de la revue d'ascétique et de mystique, 1928, 28s. Quando nos referirmos, daqui em diante, à *Autobiographie* do nosso Autor estaremos a citá-la.

¹⁰ Para quem desejar aprofundar exercícios espeleológicos de diagnósticos psicológicos sobre o nosso Autor, podemos recomendar, entre outros, os seguintes estudos: Michel de CERTEAU – «Mé-lancholique et/ou mystique: Jean-Joseph Surin», in *Analytiques 2* (1978) 35-48; IDEM – «Folie du nom et mystique du sujet: Jean-Joseph Surin», in Julia KRISTEVA (ed.) – *Folle vérité, Vérité et vraisemblance du texte psychotique*. Paris: Seuil, 1979, 274-304; Étienne DE GREEF – «Succédané et concomitances psychopathologiques de la nuit obscure: Le cas du père Surin (1600-1665)», in *Études Carmélitaines* (1938, n.º2) 152-176; Juan M. MARIN – «A jesuit mystic's feminine melancholia: Jean-Joseph Surin S.J. (1600-1665)», in *Journal of men, masculinities and spirituality*, vol. 1, n.º1 (2007) 65-76; Bernadette HÖFER – «Psychosomatic manifestations of pain in Jean-Joseph Surin's 'La Science expérimentale'», in *Papers on French seventeenth century literature*, vol. 34, n.º67 (2007) 389-406; Maurílio Teixeira-Leite PENIDO – «Grâce et folie. A propos du père Surin», in *Études Carmélitaines*, (1939, n.º1) 172-179; John SAWARD – «Jean-Joseph Surin: schizophrenia or spirituality», in IDEM – *Perfect Fools: folly for Christ's sake in catholic and orthodox spirituality*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1980, 118-146.

acerca de tudo o que se lhe passava ¹¹ –, o nosso Autor experimentou desordens de esquizofrenia catatônica e dupla personalidade, derivadas, possivelmente, de uns poéticos «*vapeurs de la mélancholie*» ¹², que lhe levaram, distintas vezes e diante de uma crescente angústia acerca de si mesmo – algo que Álvaro de Campos em Pessoa tão bem poetizou quando disse que «*quando olho para mim não me percebo (...)* *Nem sei bem se sou eu quem em mim sente*» ¹³ – a contemplar a possibilidade de cometer suicídio ¹⁴. Este amargurado acto de (fuga ao) desespero – existirão, porventura, composições mais adequadas do que o vibrantemente impactante *Korenveld met kraaien* de Vincent Van Gogh ¹⁵, ou o taciturnamente melífico *Adágio for Strings* de Samuel Barber ¹⁶ para se ilustrar este estado? outrora tê-las-iam presumido inspiradas por Melpomêne... – foi efectivamente tentado quando, em Maio de 1645, Surin projectou-se de um segundo andar sobre os penhascos que se distendiam abaixo da imensa mole de Saint-Macaire. Ele mesmo no-lo relata:

«*Un peau avant le dîner, il – Surin descreve-se a si mesmo – se retira dans sa chambre. Comme il entra dedans, il vit la fenêtre ouverte; il fut jusqu'è elle, et ayant*

¹¹ Cf., v.g., Jean-Joseph SURIN – «*Autobiographie*», 27s: «*Notre-Seigneur me laissa la raison et l'avertance aussi grande que je l'ai à cette heure, ce qui était une extrême peine à mon esprit. Ceux qui étaient auprès de moi ne voyaient pas la violence que je souffrais, et il m'était impossible de le dire, de sorte que cela donnait une juste aversion de moi, et on me traitait avec des châtimens comme on fait aux fous, qui m'étaient sensibles, à cause que j'avais mon sentiment et discernement entière, et que j'étais incapable de le dire, ni de faire autrement*».

¹² Michel de CERTEAU (ed.) – *Correspondance de Jean-Joseph Surin*, 451.

¹³ Teresa Rita LOPES (ed.) – *Álvaro de Campos: Poesia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2002, 56.

¹⁴ Cf., v.g., Jean-Joseph SURIN – *Autobiographie*, 18: «*Une fois je me tiens toute la nuit un couteau à la gorge*».

¹⁵ Pedimos indulgência a quem estava à espera – porventura com uma maior naturalidade – de uma referência ao quase contemporâneo *Skrik / O Grito* (1893) de Edvard Munch. O nosso quase total desafecto ao sublime feito involuntariamente «*popart*» fez-nos evitar tal. A nomeada obra do mestre holandês – em português *Campo de Trigo com Corvos* (1890) –, com os seus corvos negros como a morte que não se sabem se estão a aproximarem-se ou a afastarem-se – talvez as duas coisas e, daí, a concordância com a condição de espírito do nosso Autor –, sobre um campo pronto para a ceifa, rasgado pela castanha terra aberta para a *passagem*, debaixo de um azulado céu pulsantemente *violento* – com todas as ligações poéticas a estas imagens que apenas adensam aquela imediatamente antes referida concordância –, pode ser admirada no Van Gogh Museum de Amsterdam, ou, se se preferir, no seguinte endereço acedido a 27 de Abril de 2008: <<http://www.bbc.co.uk/arts/powerofart/popups/vangogh.shtml>>. E eis-nos, inconsútil e secamente, imersos no quinto andamento visual do delicioso e belo *Yume / Sonhos* (1990) de Akira Kurosawa. A deixar-se ver. Demoradamente.

¹⁶ Se nos é permitido sugerir um conjunto de oito notáveis interpretações desta obra retirada do seu primeiro quarteto para cordas (*opus* 11), recomendamos, sem hesitação alguma, as presentes em: *Barber's Adágio*. RCA, 1997. E daqui – tal como na pretérita nota de rodapé – somente podemos ver-nos imersos, como numa quase-paráfrase de parte da vida de Surin – e evitando, pelos motivos que acima indicamos para furtar-nos a Munch, o não menos veemente *Platoon / Os bravos do pelotão* ^{osc} (1986) de Oliver STONE ^{osc} –, no cortante *Elephant Man / O Homem-Elefante* (1980) de David Lynch.

considéré le précipice pour lequel il avait ce furieux instinct, il se retira au milieu de la chambre, tourné vers la fenêtre. Là, il perdit toute connaissance, et soudain, comme s'il eût dormi, sans aucune vue de ce qu'il faisait, il fut élançé par cette fenêtre, et jeté à trente pieds loin de la muraille, jusqu'au bord de la rivière»¹⁷.

O padecimento é perceptível entre cada vão de cada palavra... Mas, por outro lado – e qual será a figura da natureza desta oblíqua relação? – mesmo durante estas trevas – em que a sua vida «*n'apparâit plus qu'en pointillés*»¹⁸ – o nosso Autor recebeu imensas graças místicas fora do comum. Na medida em que ia meditando sobre estas à luz dos tempos, e *contratempos* – que lhe conduziram à sua então forçosamente contemplativa situação de quase total impotência humana que lhe fazia sentir-se plenamente nas mãos de Deus – aqueles dons fizeram-no experimentar um notável e cristalino progresso espiritual. A par desta esparsa evolução – alimentada pela «*esperanza larga*»¹⁹, *c'est-à-dire l'amplitude d'espérance, qui est la chose la plus suave qui puisse jamais venir à l'esprit*»²⁰ – Surin começou – também como Job depois de haver-se deixado encontrar pessoalmente por Deus – a sair, enfim, muito lentamente, do seu ermo estado interno e externo e a começar uma admirável actividade apostólica de afamado acompanhamento espiritual, de abnegada pastoral entre os mais desfavorecidos e de ímpar produção literária.

0. Conhecendo os cartógrafos: a enunciação de uns propósitos

Reflectindo de modo latente esta realidade em todos os seus escritos, é sobre um aspecto de uma das obras de Jean-Joseph Surin – místico entre os místicos e mestre espiritual entre os mestres espirituais²¹ – que versará este

¹⁷ Jean-Joseph SURIN – *Autobiographie*, 15. Para uma consideração contextualizada deste problema dentro do seu horizonte mais abrangente, remetemos para dois estudos muitos interessantes do eclético e prolixo George MINOIS: *Histoire du suicide – La société occidentale face à la mort volontaire*. Paris: Fayard, 1995 e *Histoire du mal de vivre: De la mélancolie à la dépression*. Paris: La Martinière, 2003.

¹⁸ Michel de CERTEAU (ed.) – *Correspondance de Jean-Joseph Surin*, 464.

¹⁹ Surin está – apercebemo-nos facilmente – a citar a reformadora do Carmelo. Cf., v.g., TERESA DE ÁVILA – «*Vivo sin vivir en mí*», in, Alberto BARRIENTOS (dir.) – *Santa Teresa de Jesús: Obras Completas*. Madrid: E.D.E., 31984, 1177.

²⁰ Michel de CERTEAU (ed.) – *Correspondance de Jean-Joseph Surin*, 1336.

²¹ Exagero nosso? Vejamos. Por um lado, Certeau – na «*Introduction*» que fez ao *Guide Spirituel* (p. 10) – afirma lapidarmente que Surin é «*le plus grand mystique de la Compagnie de Jésus en France*». Robert Kanters aduz – em a *Vie du père Surin*, 102 – que o nosso Autor é «*un des plus grands aventuriers du monde spirituel*». Enfim, Mino Bergamo afirma ser ele «*le plus grand, et le plus oublié, des contemplatifs du XVII^e siècle*», in *La science des saints. Le discours mystique au XVII^e siècle en France*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, 12.

trabalho: o estudo da cartografia da transformação espiritual nas *Questions sur l'amour de Dieu*; isto é, a descrição dos pontos configuradores, e defini-dores, da dinâmica da passagem central do egoísmo ao «*pur amour*» como caminho de configuração mística com Deus nesta obra. Esta parece-nos ser uma delineação bastante clara do nosso modesto objectivo, mas recordemo-nos do que disse Octávio César Augusto: *σπεῦδε βραδέως*²², ou seja – e adap-tando-o – apressemo-nos devagar... De facto – e desejando afastar todo e qualquer infausto hermetismo semântico que pudesse remeter o nosso Leitor para o sempre deplorável equívoco –, pensamos ser conveniente esclarecer um pouco melhor o que desejamos empreender neste ensaio. Poucas são, de facto, as palavras que possuem apenas uma só significação: «*rarissimae aves*» fugidias que escassas vezes habitam e irrompem do nosso nidal mental. O comum – e esse é um dos mais consistentes suportes do viver poético – é poderem – isoladamente ou em conjunto, de contexto para contexto – remeter para uma multiplicidade de sentidos que requerem um discernimento mais ou menos imediato ou directo do mais apropriado daqueles. Destarte detenhamo-nos, muito abreviadamente, na consideração presentemente adequada do sentido que damos ao conceito de «*cartografia*».

Por outro, não ignoramos, porém, que outros estiveram, e estão, em desacordo – *frontal ou matizado* – conosco. Podemos resumir as suas posições com as palavras do grande de Guibert: «*Juan José* – e eis um exemplo do que dizíamos na nossa nota número 2 – *Surin es el más brillante escritor entre los discípulos de Lallemand, y aun entre los jesuítas de su tiempo, aunque las vicisitudes de su vida tan agitada no permitan presentarle sin más como un maestro espiritual en toda la extensión de la palabra*», in *Joseph DE GUIBERT – La espiritualidad de la Compañía de Jesús: bosquejo histórico*. Santander: Sal Terrae, 1955 256. O segundo contra-italico, refira-se, é da nossa responsabilidade, e visa, tão só, salientar aquela referida matização.

Que dizer? Deixemos aqui umas interessantes palavras – que evitaremos traduzir e comentar, pois o sentido das, e do nosso recurso às, mesmas neste contexto é evidente – do cronista e cardeal medieval Jacques de Vitry, o «*magister exemplorum*»: «*Cyclopes enim qui omnes monoculi sunt, non minus forsan hos qui duos habent oculos admirunt, quam nos ipsos, vel alios qui tres aculos habent, admiraremur. Sicut autem pygmaeos pro nanis habemus, ita ipsi nos gigantes reputent, si ex nostris aliquem inter ipsos aspicerent. In terra autem gigantum qui maior est inter nos, nanus reputarent ab ipsis (...)*», in *IDEM – Libri Duo: Quorum Prior Orientalis, sive Hierosolomitanae, alter Occidentalis Historie nomine inscribitur*. Douai: Balthasar Belleri, 1597 (original de meados do século XIII), 215s. Esta última obra está disponível no seguinte endereço electrónico: <<http://gallica2.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k52996t.r=peregrinatione.langEN>>, acedido a 13 de Setembro de 2008.

²² Ficámos a conhecer esta atribuição a partir de MACRÓBIO – *Saturnalia*, VI, 8, 7: «*Hanc interpretationem Nigidianam divus Augustus duobus verbis Graecis eleganter exprimebat. Nam et dicere in sermonibus et scribere in epistolis solitum ferunt: σπεῦδε βραδέως, per quod monebat, ut ad rem agendam simul adhiberetur et industriae celeritas et tarditas diligentiae, ex quibus duobus contrariis fit maturitas*» (seguimos o texto da edição bilingue latim / francês preparada por Henri Bornecque e François Richard, Paris: Garnier, 1937). A mesma pode, contudo, ser anteriormente encontrada em SÜETÓNIO – *De vita Caesarum: Divus Augustus*, XXV, 4 e, enfim, em AULUS GELLIUS – *Noctes Atticae*, X, 11, 5.

Os caminhos cristãos na vida do Espírito são todos eles – conquanto sejam verídicos – uma apropriação pessoal de uma, ou mais, das multifacetadas dimensões do único modelo irreduzível da vida cristã, Cristo Jesus na sua relação filial-obediencial com o Pai no Espírito Santo. Cada e todos os crentes devem, então, a seu modo, conformarem-se, por este último, pessoalmente com aquele paradigma. Entre todos estes, alguns – os que podemos denominar de «*exploradores*» – sentem-se especialmente chamados a encetarem uma viagem de exploração dos horizontes em que aquela configuração ocorre, levando a boa-nova a confins *de si*, e *por si*, anteriormente ignotos, e trazendo destes, para a sua consciência, através de uma primeira «*tradução*» ou «*transmutação*», as novidades teográficas derramadas da alma. Trata-se – se assim o podermos dizer por outras palavras – de uma jornada pelos rincões mais peculiares da experiência espiritual que se vão descobrindo mediante a identificação dos elementos mais salientes e repetidamente vividos, e que, posteriormente, tentam ser semantizados.

Por outro lado, há aqueles a quem podemos denominar de «*cartógrafos*». Estes – e o nosso atento Leitor já se deve ter dado conta que estamos a seguir, de um modo próximo, a já célebre metáfora de Certeau²³ que descreve estas duas figuras, que aqui apresentamos, como os dadores de «*nomes*» que convertem o espaço em linguagem –, analogamente ao célebre retratado de Johannes Vermeer²⁴, são os que – até podendo ser igualmente um daqueles exploradores que se sentem igualmente capacitados para não só desejarem comunicar aquelas vivências, como identicamente para tentarem descrever para outrem o melhor possível o caminho, ou caminhos, que terão empreendido (conforme é a circunstância exemplar *do*, e em *o*, nosso Autor) – procuram recolher os despontados relatos daqueles primeiros. E isto para – uma vez reconhecida e resguardada a sua genuinidade e validade para se evitarem demandas quixotescas –, realizarem e apresentarem a outrem, mediante uma segunda «*tradução*», novos mapas, mais ou

²³ Cf., *v.g.*, Michel de CERTEAU – *L'Invention du quotidien, I: Arts de faire*. Paris: Gallimard, 1980; IDEM – *La Fable mystique: XVI^e et XVII^e siècle*; IDEM – *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris: Gallimard, 1987 e, depois, o denso artigo de um nosso muito estimado mestre: Pedro PANIZO – «Exploradores y cartógrafos. Teología de la experiencia mística cristiana», in Juan MARTÍN VELASCO (ed.) – *La experiencia Mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta, 2004, 311-347. Nesta mesma obra pode-se igualmente ler um artigo, do seu director, que também se reporta a este mesmo tema: «El fenómeno místico en la historia y en la actualidad», 15-49.

²⁴ Referimo-nos – evidente é – ao *De geograaf / O geógrafo* (1669), o qual – com a imagem de um sujeito que, com uma dinâmica expectativa espelhada no seu intenso olhar inquieto (talvez *redesperdido?*), vislumbra mais «*loci*» interiores do que exteriores – pode ser admirado no Städelsches Kunstinstitu de Frankfurt, ou, alternativamente, no seguinte endereço electrónico, acedido a 14 de Outubro de 2008: <http://www.essentialvermeer.com/catalogue_xxl/xxl_geographer.jpg>.

menos sistemáticos, de encontros com o divino, para que tais planos – contendo os lugares, particularidades e formas perceptíveis que os exploradores discerniram – possam ser seguidos de um modo sempre novo²⁵. Mas citemos, antes de entramos a fundo no centro do centro do nosso ensaio, o próprio Certeau:

«*Les saints* – leia-se neste termo quer os “santos” em sentido estrito, quer, como era frequente no século XVII, os “místicos” – *sont aussi des explorateurs, et ils parlent aux théologiens comme les voyageurs aux géographes*: “Vos discours sont peut-être vrais, mais, ce point-là, je l’ai expérimenté, j’y ai été, je le sais et j’en témoigne”. *Ils choquent les raisons transmises par le passé, à la manière dont le Nouveau Monde bouleversera tant de traditions*»²⁶.

Feito este esclarecimento, podemos, enfim, anunciar que dividiremos o nosso lacónico empreendimento em quatro capítulos, deixando, em todos eles, que o autor das *Questions* rompa, pelas suas próprias palavras, a nossa subjetividade e evitando, ao mesmo tempo, que os mesmos sejam «contaminados» em excesso pelo «*parecer*» de terceiros. A saber: nos dois primeiros – pontos 1) e 2) – focaremos, respectivamente, a nossa atenção nas coordenadas de arranque e de destino da *reexploração* mística a ser refeita²⁷; no seguinte – ponto 3) – tentaremos elaborar a descrição da catenária espiritual que une, por uma metamorfose interior, aquelas; finalmente – ponto 4) – deter-nos-emos no desbravar de umas ulteriores e concisas considerações sobre a natureza do «*saber*» e da «*linguagem*» que, lendo com atenção Surin, serão as mais adequadas para se tentar topografar a referida experiência transformante²⁸.

²⁵ No último capítulo deste ensaio distinguiremos, de passagem, entre cartógrafos de «*primeiro*» e de «*segundo*» grau. Por agora, não obstante, tal distinção é supérflua, pois o essencial é que fique clara a relação de distinção geral existente entre «*exploradores*» e «*cartógrafos*». Mas retenha-se, desde já, que quer uns, quer os outros, são, cada um a seu modo, «*tradutores*».

²⁶ CERTEAU, Michel de – *L’absent de l’histoire*. Paris: Mame, 1973, 52.

²⁷ Como em qualquer mapa, é tendo em vista o «*novus locus*» que foi descoberto que se pensa a descrição da localização, no suporte físico daquele, dos diversos elementos constituintes do itinerário que se sabe ter que colocar no mesmo. Por outras palavras: a ordem do recorrido a ser cartografado, e revivido espiritual, é inversa à da sua importância relativa.

²⁸ À medida que a nossa exposição no-lo permite, procuraremos mostrar – através do recurso a uma missiva de Surin na qual o mesmo sintetiza brilhantemente o essencial do essencial do seu pensamento espiritual – que as posições que este manifesta nas *Questions* – obra de motivação essencialmente «*ad extra*» – são absolutamente consentâneas com o que o mesmo mais profundamente vivia «*ad intra*». A referida carta do nosso Autor, datada de 15 de Outubro de 1662, pode ser lida em Michel de CERTEAU (ed.) – *Correspondance de Jean-Joseph Surin*, 1423ss. Para ajudarmos o nosso Leitor a localizar as referidas citações, indicaremos – no corpo do texto ou em rodapé (dependendo de onde as citarmos), e a seguir a cada referência – o número do parágrafo da missiva em que elas podem ser encontradas, podendo, por esse sinal, as mesmas serem identificadas como pertencendo a esta missiva.

1. Examinando as Amarras: o «calcanhar de Aquiles» do homem²⁹

Passemos, enfim – colocando-nos, de certa maneira, numa barca do tempo ou cronoscafo³⁰ que nos transportará para trás e para a frente no tempo –, ao estudo da «cartografia» da transformação espiritual na nossa Obra, à qual Certeau não exitou em apelidar de «*le plus beau traité que Surin ait écrit*»³¹. O primeiro ponto relevante do nosso mapa que – entrevistando-se, à distância da extrema proximidade, no decurso de uma tépida borrasca nocturna – deve ser bem localizado e analisado, é o de **partida**. Pegando na pena, e molhando-a – a intervalos ritmados por uma música que lhe repleta os pulmões do

Se algum dos nossos Leitores desejar ter um primeiro e mais global contacto com a doutrina espiritual de Jean-Joseph Surin, podemos – evitando fazer referência aos tradicionais artigos de enciclopédias e dicionários da especialidade – aconselhar: Pierre BLANCHARD – «Un fils de sainte Thérèse d'Avila: Jean-Joseph Surin», in *Carmel* 3 (1969) 199-209; Jean-Claude BRETON – «Jean-Soseph Surin (1600-1665) et son combat pour la mystique», in *Cahiers de spiritualité ignatienne*, NS III (1990-1991) 113-134; Stanislas BRETON – «La 'voie excessive' de Jean-Joseph Surin», in *Revue des Sciences Religieuses* 70 (1982) 213-228; IDEM – *Deux mystiques de l'excès: Jean-Joseph Surin et Maître Eckhart*. Paris: Cerf, 1985, 9-88; Michel de CERTEAU – «Introduction», in IDEM (ed.) – *Le Guide Spirituel pour la perfection' du père Jean-Joseph Surin*, 22-39; IDEM – «Jean-Joseph Surin, interprète de saint Jean de la Croix», in *Revue d'ascétique et de mystique*, vol. 46 (1970) 45-70; Pierre GOUJON – «La mystique selon Surin: a propos de Thérèse de d'Avila», in *Christus* 202 HS (2004) 123-130; Joseph DE GUIBERT – «Le cas du père Surin: questions théologiques», in *Études Carmélitaines*, (1938, n.º2) 183-190; Stéphane HARENT – «La doctrine du pur amour dans le 'Traité de l'amour de Dieu' du père Surin», in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, vol. 5 (1924) 329-348; Bernadette HÖFER – «De l'expérience affective au corps matériel: 'La Science expérimentale' de Jean-Joseph Surin», in Buford NORMAN (ed.) – *Formes et formations au dix-septième siècle*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2005, 285-295; Sophie HOUDARD – «Expérience et écriture des 'choses' de l'autre vie chez Jean-Joseph Surin», in *Littératures Classiques* 39 (2000) 331-347; IDEM – «La Donation pure et simple: la mystique contractuelle chez Jean-Joseph Surin», in *Littératures classiques* 40 (2000) 295-308, 427-430; Henry LAUX – «Un art de la vie en Dieu chez Jean-Joseph Surin», in *Christus* 186 HS (2000) 293-305; Robert MYLE – *De la symbolique de l'eau dans l'œuvre du père Surin*. Louvain: Publications de la Faculté de Philosophie et Lettres, 1979; Marcel VILLER – «Le père Surin et Saint Jean de la Croix», in AA.VV. – *Mélanges offerts au père Ferdinand Cavallera*. Toulouse: Institut Catholique de Toulouse, 1948, 425-439.

²⁹ Devemos, agora, salvaguardar que este termo – aqui e no demais deste módico ensaio – é usado, com a exclusiva finalidade de fazer a leitura do mesmo mais fluente, como sinónimo estrito de «*ser humano*» e não somente de «*varão*».

³⁰ Neologismo nosso – tanto quanto nos podemos assegurar da veracidade desta afirmação – formado a partir dos termos gregos χρόνος + σκάφη.

³¹ Cf. Michel de CERTEAU – «Les œuvres de Jean-Joseph Surin: Histoire des textes, II», in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, vol. 41 (1965) 55-78, 25. Para uma brevíssima apresentação desta obra, remetemos, para além do estudo antes referido – que é a segunda parte de um outro mais abrangente iniciado em «Les œuvres de Jean-Joseph Surin: Histoire des textes, I», in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, vol. 40 (1964) 443-476 –, para as páginas 10-27 da «Introduction» que o filósofo Henri Laux reproduz na edição que estamos a seguir das *Questions: Jean-Joseph Surin – «Questions sur l'amour de Dieu*». Paris: Desclée de Brouwer, 2008.

comburente para a alma³² – na viscosa tinta, Surin – olhando para o norte que a Rosa-dos-ventos, previamente pintada na sua agora começada carta espiritual, aponta – começa por esboçar **o homem no início da sua expedição espiritual**, no começo da sua epopeia de descoberta, e de conquista activamente passiva, da sua autenticidade.

«Πολλα τὰ δεινὰ κούδ' ἐν ἀνθρώπῳ δεινότερον πέλει», diz Sófocles, pelo coro, em *Antígona*³³. Dificilmente podemos discordar. Mas o seu embrionário começo, biológico e espiritual, é sempre muito mais modesto. Carregando – sem culpa alguma, diríamos nós hoje, e sem a ela primeiramente assentir conscientemente – a pesada marca de um egocentrismo – o qual é, também, uma herança biológica lhe é passada por estar inserido numa criação que foi inanimemente desviada do seu desígnio inicial –, o homem, ao mesmo tempo que se revela e se constitui como abertura à relação, não deixa de denotar um tendente lastro que o remete magneticamente para si mesmo: «*la faiblesse et corruption de notre nature, qui va toujours à soi et tombe toujours en bas, se cherchant soi-même hors de Dieu*»³⁴. Se num momento primeiro este «*querer-se*» é natural e normal – e até aproveitado por Deus para educar o sujeito, pelas primeiras etapas do seu caminho espiritual, na medida em que o «*trouvant plein de soi-même et de son instinct naturel (qui) le porte à procurer son bien*»³⁵ pode orientá-lo à busca do verdadeiro Bem –, ao tornar-se, depois, morbidamente obsessivo e conscientemente assentido, degenera em egoísmo, em «*amour-propre*»³⁶ desordenado, a ponto de não se poder senão admitir que «*quomodo se diligit ut prosit sibi quin autem se diligit et prodesse sibi velit, dubitare dementis est*»³⁷.

³² De notar que este termo, geralmente, não significa – neste nosso ensaio (sempre que o nosso Autor o refira, ou nós o adoptemos por motivos estilísticos) – uma parcela do ser humano, mas, isso sim, como uma transnomação sinédodica, na qual devemos subentender aquela totalidade una através da referência a uma das suas dimensões ontológicas interpenetráveis constituintes.

³³ SÓFOCLES – *Antígona*, II, 332s, in Loeb Classical library, n.º 21. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

³⁴ *Questions*, 54. «*Et tombe toujours en bas*»... Quem não se recorda da publicidade do perfume «*Égoïste*» com o actor a lutar contra a própria sombra até que esta, vergada sobre si mesma, tomba?

³⁵ *Questions*, 34. Pierre Nicole será igualmente implacável com este fenómeno. Apesar de apenas termos lido uma recolha dos seus escritos morais realizada por Laurent Thirouin (Pierre NICOLE – *Essais de morale*. Paris: P.U.F., 1999) podemos sugerir, além deste título, dois bons trabalhos sobre este autor que tivemos a ocasião de estudar: Edward Donald JAMES – *Pierre Nicole, Jansenist and humanism: a study of his thought*. La Haye: Nijhoff, 1972 e Patrick LAUDE – «*Les leçons de l'amour-propre chez Pierre Nicole*», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 48, n.º2 (1994) 241-270.

³⁶ *Questions*, 56. Veja-se, com grande proveito, para uma análise mais detalhada dos meandros do amor-próprio: René DAESCHLER – «*Amour-propre*», in *DSp*, 1, col. 533-544 e Domenico BOSCO – «*L'amour-propre*». Un tema secentesco tra morale e antropologia», in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, vol. 81, n.º1 (1989) 27-67.

³⁷ AGOSTINHO DE HIPONA – *De doctrina christiana*, I, XXV, 26, PL 34.

A alegria de viver, e pelo viver, é profundamente vital e, consoante Surin atesta ³⁸, não deve ser negada, nem combatida. Ela é, mesmo, o enigmaticamente primeiro tom da existência humana, ao redor do qual todos os demais devem ser melodiosamente orquestrados, sendo, de facto, como que uma força de assentimento à vida e uma fonte de energia para o sujeito se conceber como aprendiz de pessoa, isto é, como imberbe sujeito espiritual de relações, *intra* e *inter*-relações ³⁹. Por outro lado – e nisto Marsilio Ficino ⁴⁰, por muito que noutros contextos discordemos totalmente dele, não pode ser frivolamente criticado – a relação consigo é anterior a qualquer outra que possa ser conscientemente estabelecida com os demais, porém é esta última que se deve tornar a medida daquela e não ao revés ⁴¹. De facto, somente assim, o sujeito não se verá condenado à lástima da própria restrição convexa que faz do «eu» não só o seu próprio bem, como também o único fim desejado pela alma em pleno desprezo de Deus ⁴². O egoísmo narcísico ⁴³ – próprio de quem não resiste a seguir os seus dissipadores «*instincts vicieux*» ⁴⁴ – já é uma deturpação daquela realidade vital; é uma lábil e hábil

³⁸ Cf., *v.g.*, *Questions*, 122.

³⁹ Michel Montaigne bem havia dito que «*la plus grande chose du monde, c'est de savoir être à soi*», (in *Ceuvres complètes*. Paris: Seuil, 1967, 12) pois para se poder desfrutar daquela realidade todo um caminho de educação da genuína humanidade deve ser empreendido. Surin está a guiar-nos através dele.

⁴⁰ Cf., *v.g.*, Marsilio FICINO – *El libro dell'amore*. Firenze: Olschki, 1987. Para um estudo mais rigoroso do sentido desta sua observação, veja-se, por exemplo: Valery REES – «The Care of the Soul: States of Consciousness in the Writings of Marsilio Ficino», in *Aries*, vol. 8, n.º1 (2008) 1-19.

⁴¹ Esta afirmação pode parecer estar em contradição com o «*amar o próximo como a si mesmo*» (Mt. 22,39) em que o amor «*a si*» surge como a norma do amor ao próximo. Porém, como nos mostrará o nosso Autor, o equilibrado amar «*a si*» já só é possível quando o «eu» é um «outro» para o «eu», pois na sua raiz está o «*amai-vos como eu vos amai*» (Jo. 13,34) – isto é até à total doação de si – de um Cristo que nele vive (cf. *Gal.* 2,20). Mas não nos adiantemos a Surin... deixemos que seja ele, futuramente, a explicar-nos tudo isto...

⁴² Cf. AGOSTINHO DE HIPONA – *De civitate Dei*, XIV, 28, PL 41: «*Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei (...)*». Veremos, posteriormente, a segunda das referidas «*cidades*». Cf., ainda, *v.g.*, *Questions*, 101.

⁴³ Para o relato da lenda de Narciso pode-se, por exemplo, ver: OVIDIO – *Metamorphoses*, III, 339-510, in Loeb Classical Library, n.º 42. Cambridge: Harvard University Press, 1946. Depois, para visões mais alargadas sobre a temática do narcisismo: Fabio CIARAMELLI – *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*. Bari: Dedalo, 2000; Louis CORMAN – *Amour et Narcissisme*. Paris: Jacques Grancher, 2003; Alexander LOWEN – *Il narcisismo: l'identità negata*. Milano: Feltrinelli, 1983; William W. MEISSNER – «Narcissism as motive», in *Psychoanalytic Quarterly*, vol. 77, n.º3 (2008) 755-798; Sidnei Vilmar NOÉ – «Homo Narcissicus», in *Numen*, vol. 5, n.º1 (2002) 41-59; Richard SENNETT; Jordi FIBLA – *Narcisismo y cultura moderna*. Barcelona: Kairós, 1980.

⁴⁴ *Questions*, 89. Estes – em entender de nosso Autor – deverão ser, veremos, substituídos pelos instintos espirituais que são comunicados pelo Espírito Santo para realizar a configuração com Cristo. Entregue a si mesmo o homem não pode senão perder-se: «*Quid sum mihi ipsi nisi dux in praeceptis?*», in AGOSTINHO DE HIPONA – *Confessiones*, IV, 1, 1, PL 32.

defesa ⁴⁵ diante da prismática frustração face à não resposta ao amor desejado que – numa bola de neve medrante – leva à ausência total da autonomia entitativa, do desinteresse e da generatividade que faz com que «*en procurant sa gloire et sa commodité, ou autorité et recommandation, (...) l'activité de l'âme n'aïlle pas à Dieu*» ⁴⁶.

Entregando-se voluntariamente «à sa naturelle inclination et à son amour-propre» ⁴⁷, o homem acaba por começar a mover-se pelo rasteiro apeterer, o qual, por sua vez, nutre o seu fascínio despótico pelo engano venenoso e pela mentira tóxica. Esta já nefasta atracção – através de uma complexa e multiforme fascinação pelo «mal» dos, e aos, outros que, por vezes, acaba por ser tido como o supremo bem – corrompe, até à mais espraçada medula, o coração humano, boicotando – conforme disse Cornelio Fabro ⁴⁸ – a edificação da sua identidade relacional genuína: «onde há inveja e ambição egoísta – ἐριθεία –, aí há confusão – ἀκαταστασία – e toda a espécie de males» (Tg. 3,16) ⁴⁹. Por este motivo, o sujeito acaba por viver circuitando em redor de si, mantido numa orbita egostacionária pela varada perfídia que surge do não querer admitir nem o *quê*, nem *quem*, se é

⁴⁵ Cf. o que com atinado acerto afirma François La Rochefoucauld: «L'amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde», in *Réflexions ou sentences et maximes morales*. Genève: Slatkine, 2005, n.º 4.

⁴⁶ *Questions*, 91.

⁴⁷ *Questions*, 46. Haverá algo mais diá-bólico para o sujeito do que isto? O egoísmo, estamos a ver, separa o homem da sua verdade... cria um dique que bloqueia o fluir do rio da autenticidade... «Que aproveita – ὠφελεῖ – ao homem ganhar o mundo inteiro e perder a sua vida – ψυχή –? Ou que daria o homem em troca da sua vida?» (Mc 8,36s).

⁴⁸ Cf., v.g., Cornelio FABRO – *L'uomo e il rischio di Dio*. Roma: Studium, 1967.

⁴⁹ Adam Smith, sabemo-lo bem estará – por distintos e por vezes estranhos motivos – totalmente em desacordo com esta ideia: «But man has almost constant occasion for the help of his brethren, and it is in vain for him to expect it from their benevolence only. He will be more likely to prevail if he can interest their self-love in his favour, and shew them that it is for their own advantage to do for him what he requires of them. Whoever offers to another a bargain of any kind, proposes to do this. Give me that which I want, and you shall have this which you want, is the meaning of every such offer; and it is in this manner that we obtain from one another the far greater part of those good offices which we stand in need of. It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity, but to their self-love, and never talk to them of our own necessities, but of their advantages», in *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, I, 2. Teddington: Echo Library, 2006. Leia-se, de seguida: Richmond CAMPBELL – «A short refutation of ethical egoism», in *Canadian Journal of Philosophy* 2 (1972) 249-254; Jean LAFONDE – «De la morale à l'économie politique. La Rochefoucauld, les moralistes jansénistes et Adam Smith», in IDEM – *Lire, vivre où mènent les mots. De Rabelais aux formes brèves de la prose*. Paris: Honoré Champion, 1999, 253-270; Marcel RAYMOND – «Au principe de la morale de l'intérêt», in IDEM – *Vérité et poésie. Études littéraires*, Neuchâtel: La Baconnière, 1964, 61-86 e, por fim, Michel TERESTCHENKO – «Égoïsme ou altruisme? Laquelle de ces deux hypothèses rend-elle le mieux compte des conduites humaines?», in *Revue du MAUISS* 23 (2004) 312-333.

na realidade. Efectivamente, o medo de enfrentar, com os olhos bem abertos, a sua condição, faz com que o homem atraia pegajosamente tudo a si, para, desse modo – tentando colmatar o negro vazio que sente ser a sua indolente vida⁵⁰ –, perpetuar o seu conforto em vez de se esforçar por ser autenticamente feliz, pois, última e arrepiadamente, apenas deseja «*se garnir d'un bien assuré quoique faux, et non pas, ainsi qu'ils disent, se hasarder à un incertain*»⁵¹. Ao contrário do que equivocadamente dirá séculos depois Nietzsche, o egoísmo – e não o altruísmo – é que é a maior cobardia, a maior deslealdade para com a verdade do homem e da humanidade: «*l'homme, de soi-même et suivant sa nature (...) demeurera toujours de même couché sur son fumier et dans sa impuissance naturelle*»⁵².

Lunaticamente incapaz – devido a uma singular conjugação de um movimento de translação e de rotação que perpetuam um nefasto torcicolo que gera um «*perpétuel entretien de l'âme avec soi-même*»⁵³ – de deixar iluminar aquele seu árido lado obscuro, o enlevo do homem egoísta está sempre voltado para o centro do seu informe umbigo narcisista. Assim, o seu suposto amor, a sua força vital mais importante, aquela que o poderia fazer genuinamente feliz, revela-se como havendo degenerado num apego simbiótico a si mesmo: «*la nature de l'amour-propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi*»⁵⁴. A φιλαυτία – essa dramática incapacidade de (pelo começar a ordenar as paixões desnorteadas que tudo remetem a si mesmo) se querer deixar humanizar –, em qualquer das suas formas, é a raiz e a súpula de todas as demais extensões egocêntricas e de todas as misérias delas decorrentes⁵⁵. Esta untuosa

⁵⁰ Cf., v.g., *Questions*, 149: «*la plus grande partie des âmes sont dans l'expérience de leur indigence, qui est un des grands maux de cette vie; voilà pourquoi tous les hommes sont toujours à chercher au dehors de quoi soulager leur cœur pauvre et indigent*».

⁵¹ *Questions*, 97.

⁵² *Questions*, 95. Cf., depois de se reler Nietzsche – em especial *Zur Genealogie der Moral e Jenseits von Gut und Böse* – e o capítulo oitavo do nono livro da *Ética a Nicomaco* de Aristóteles: Kurt BAIER – «Egoism», in Peter SINGER (ed.) – *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell, 1991, 197-204; David BRINK – «Self-love and altruism», in *Social Philosophy and Policy* 14 (1997) 122-157; Richard CAMPBELL – «Egoism», in Lawrence C. BECKER (ed.) – *Encyclopedia of Ethics, I*. New York: Garland Publishing, 1992, 294-297 e, por fim, o novíssimo Derrick NANTZ – *Nietzsche contra Altruism: an inquiry into the naturalistic foundations of Nietzsche's egoism*. Saarbrücken: Vdm, 2008.

⁵³ *Questions*, 167. Belíssima expressão que traduz o enimesmamento espiritual, o cultivo de um auto-reflexo espelhado no cristalino, tornado recalcitrantemente impermeável, da alma.

⁵⁴ Blaise PASCAL – *Pensées*. Paris: Flammarion, 1993, n.º 100. Veja-se, depois: Jean-Robert ARMOGATHE – «Pascal e o amor-próprio», in *Kriterion*, 114 (2006) 223-236 e René ZAZZO (ed.) – *L'attachement*. Paris/Neuchâtel: Delachaux/Niestlé, 2º1991.

⁵⁵ Cf., v.g., JOÃO DAMASCENO – *De virtutibus et vitiis*, PG 95: «*πρωταίτιος δὲ τούτων ἀπάντων, καὶ οἷα μήτηρ κακίστη, ὡς προκίρηται, ἡ φιλαυτία*» e, depois, MÁXIMO O CONFESSOR – *Capita de caritate*, III, 7, PG 90: «*ἡ δὲ τούτων μήτηρ φιλαυτία τῶν ἀμφοτέρων ἐστὶν αἰτία*», referindo-se aqui aos vícios espirituais. Por esse motivo, o «*amour-propre*» foi o alvo das mais ferozes críticas ao longo de praticamente

e violenta realidade é já de si grave, mas é especialmente danosa e ruínosa para quem recebeu a tão responsabilizante missão de acompanhar espiritualmente os demais, na medida em que – sustentada numa retórica muda «*par leurs fausses maximes*»⁵⁶ – não só cega o acompanhante ao ponto de pensar que, mesmo nessa submersa condição enferma, pode «*arriver à la perfection*»⁵⁷, mas, sobretudo, por levar este a ensinar cobardemente aos acompanhados a procederem de acordo com os seus próprios modos mesquinhos⁵⁸. E tudo isto – diz-nos, não sem uma certa ironia amargurada, o nosso Autor – meramente «*pour n'en avoir pas eu la volonté*»⁵⁹ de – rompendo uma incessantemente mediocre «*offrande superficielle à Dieu*»⁶⁰ – querer dar ao Criador mais do que meras «*choses inutiles*»⁶¹.

Não é, na realidade, possível viver tranquilamente com o próprio coração como se este fosse apenas o «*nosso*» coração: este deve estar totalmente deposto, reposto nas mãos de Deus numa sempre crescente ego-superação teocêntrica.

todo do século XVII francês e não só. Recordemos, centrando-nos somente no reino de Louis XIV, apenas os nomes de Jacques Esprit, Jean de *La Bruyère*, Blaise Pascal, Pierre Nicole, Nicolas Malebranche, Pierre d'Ailly, Damien Mitton, François Fénelon e François *La Rochefoucauld*. Para um estudo apurado deste tema veja-se: Paul BÉNICHOU – *Morals du Grand Siècle*. Paris: Gallimard, 1997 e Charles-Olivier STIKER-MÉTRAL – *Narcisse contraire: l'amour propre dans le discours moral en France (1650-1715)*. Paris: Champion, 2007.

⁵⁶ *Questions*, 89. Vale a pena mencionar que já o grande Louis Lallemand – mestre da «*terceira provação*» do nosso Autor – havia julgado com grande severidade esta prática da auto-justificação através do recurso manipulado a pseudo-sentenças espirituais usadas para alimentar os gostos e as práticas mais egoístas. Cf. Louis LALLEMANT – *Doctrine Spirituelle*. Paris: Desclée de Brouwer, 1959, 161. Estamos, no presente, a aguardar a publicação de um nosso artigo sobre este autor. Pensamos, ainda, no futuro, realizar uma – já há tanto tempo por nós projectada – compilação das mais frequentes daquelas.

⁵⁷ *Questions*, 98.

⁵⁸ Cf., *v.g.*, *Questions*, 129. Fénelon, anos depois, recalcará ao máximo o perigo da mediocridade espiritual consentida, mas Lallemand, uma vez mais, já o havia referido: «*accablés de notre amour-propre, aveuglés de notre ignorance, retenus par fausses craintes, nous n'osons franchir le pas (...) et, de peur d'être misérables, nous demeurons toujours misérables*», in *Doctrine Spirituelle*, 90s.

⁵⁹ *Questions*, 116.

⁶⁰ *Questions*, 45. A superficialidade é, sempre, sinónimo da incapacidade de cultivar a transparência da alma, de despir o coração por o ter-se que manter vestido por camadas e camadas de estuque cosmético. Não se pense, porém, que estamos a criticar a raposa amiga de Saint-Exupéry – perdão... do Petit Prince... mas não serão estes um e um mesmo? – que, tão languidamente, se lamentava que «*si tu viens n'importe quand, je ne saurai jamais à quelle heure m'habiller le cœur*», in Antoine de SAINT-EXUPÉRY – *Le Petit Prince*. Paris: Gallimard, 1945, 69s. Delicioso, sem dúvida... mas não sejamos ingénuos... inocentes, isso, sempre.

⁶¹ *Questions*, 124. Dar a Deus – por cumprimento de uma suposta exigência – o mínimo que supomos que nos é pedido, é não saber o que é o amor. O amor nada tem a haver com mínimos. Ele não tem medida: quem ama jamais está contente com o que já deu, pois somente deseja oferecer, de um modo ordenado, mais e mais e ainda mais. Dom atrás de dom até ao *per-dom* total. Nós mesmos. Estamos educados para isto? Sabemos saborear a beleza do oferecer a Deus o nosso *per-dão*?

O coração humano – recordou-nos, se preciso fosse, Jan van Ruusbroec – não pertence ao crente. Ele é uma palpitante extensão umbilical do próprio coração de Deus. Afastar-se do Criador é, desse modo, cometer um estiramento que acabará por romper aquela união, porque é encerrar-se numa doentia porção de si onde aquele – pelo facto de nos homens «*les biens sensibles et trompeurs ont pris un tel ascendant et une si grande autorité sur eux*»⁶² – não pode chegar na medida em que ele apenas se poder relacionar com o sujeito através do ser-para-os-demais deste. Este facto acabará por lançar o homem para um lancinante grito de dor ao constatar que não é capaz de oxigenar a sua existência fora da pneumosfera divina que alimenta o desejo da perfeição espiritual, pois tal ruptura leva a que se «*demeure dans la médiocrité et (ainsi) ne se reçoit jamais le paiement que Dieu fait, dès ce monde, à ceux qui se mortifient pour lui*»⁶³. Para o nosso Autor, só negam esta verdade aqueles que, passando esta impermanente existência com «*une vie douce et fuyant de la croix*»⁶⁴, «*lavent les mains et demeurent en repos*»⁶⁵. Mau já é pensar que o homem, e não o Homem, é a medida de todas as coisas⁶⁶, mas infinitamente pior é supor que o «*ego*» é que o é. Fazer do interesse próprio interessado o motivo apropriado, e o único fim válido, do seu proceder é manifestar uma hipocondríaca obsessão pela sua imagem, e auto-estima, típica daqueles que apenas procuram «*conserver si chèrement leur honneur, sous prétexte de la gloire de Dieu*»⁶⁷.

Tal infame e perversamente falsa realidade acaba por fazer o homem desvalorizar, criticar, desprezar e explorar – por vezes de modo violento – as

⁶² *Questions*, 184. «*Trompeurs*»... Através de uma aguda e rasgante sensibilidade literária, Surin – desde uma imensa capacidade de análise psicológica, utilizada sobretudo no deslindar e no denunciar dos mecanismos dos subtis enganos espirituais, «*la dernière palissade dressée par l'amour-propre*» (§4) – mostra-se sempre atento à denuncia de tudo o que, mesmo dissimulando-se debaixo dos mais insígnos sentimentos, impede a união com Deus. Veja-se o texto das *Questions* a que se refere a nossa nota número 66.

⁶³ *Questions*, 98. Veremos, depois, o sentido correcto que Surin dá à prática da «*mortificação*».

⁶⁴ *Questions*, 114. Para o nosso Autor, o caminho do homem, verificaremos, é Cristo na cruz e o caminho de Cristo é o «*baixar*» da cruz os homens crucificados por o amarem.

⁶⁵ *Questions*, 115.

⁶⁶ Cf. – numa citação de Protágoras – SEXTO EMPÍRICO – *Adversus mathematicos*, VII, 60, in Loeb Classical Library, n.º 382. Cambridge: Harvard University Press, 1949: «*πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος*». Consulte-se, depois, Jean MESNARD – *Les origines grecques de la notion d'amour-propre*. Paris: P.U.F., 1992.

⁶⁷ *Questions*, 114; Cf., ainda, v.g.: *Questions*, 42, onde o autor desta obra declara que o que, nesta prática, aqueles buscam é «*préservar la conservation de leurs avantages humaines, qu'ils ne poursuivent que par amour-propre*», pois – como disse Molière no seu *Le Tartuffe* (IV, 3) – «*l'amour-propre engage à se tromper soi-même*» (seguimos o texto da edição de 1999 da Gallimard). Mas veja-se Hans-Jurgen FUCHS – *Entfremdung und Narzissimus: semantische Untersuchungen zur Geschichte der «Selbstbezogenheit» als Vorgeschichte von französisch «amour-propre*». Stuttgart: J. B. Metzler, 1977.

atitudes inversas dos outros para – de um modo camuflado por uma excessiva e ferida racionalização – eliminar todo o conflito que inevitavelmente irromperia na sua consciência, tal como bem disse Emil Cioran⁶⁸. Eis o «לב הַאֲבִיבִים», o coração de pedra lamentado por Ezequiel (cf. Ez. 11,19; 36,26), aquele que – padecendo de fibrose egoísta que antecede o «rigor mortis» espiritual por apenas «chercher sa paix et son repôs»⁶⁹ – não permite que em si seja inscrita a lei do amor⁷⁰ para, desse modo, se poder continuar a erigir num deus soberbo para si mesmo e, assim, «apropriar-se das coisas de Deus sem Deus e antes de Deus e não segundo Deus»⁷¹. Esta realidade acaba por impedir ao homem não só amar os demais como, mais paradoxalmente ainda, a si mesmo, o que era, no fundo, a motivação de todo aquele proceder. Auto-idolatria como fuga da falta de verdade ontológica⁷², a qual faz surgir no homem os pés de barro, o início galopante de uma comatose espiritual que gera a grande tentação de «vouloir borner son amour et prendre des idées trop petites et trop basses dans le service de Dieu (...) en disent que c'est une illusion chercher la perfection»⁷³... Divisamos, pois, o motivo da prisão encerradamente gelada das almas sobre elas mesmas nos cantos XXXII e XXXIII do «Inferno» da *Divina Commedia* ... Deste modo – afirma o nosso Autor num agrafe transitório que nos servirá para o nosso próximo apartado – «jamais Dieu n'occupera la totalité de leur cœur, parce qu'il la trouvera déjà remplie d'eux-mêmes; et ils ne parviendront point à la jouissance de ce pur amour, lequel n'entre jamais que chez celui qui ne regarde que Dieu et qui ne cherche que lui»⁷⁴, pois tratam-se de duas motivações que se excluem mutuamente, conforme o que já sintetizara Agostinho:

«Amores duo. Civitates duae (...). Hi duo amores, quorum alter sanctus est, alter immundus; alter socialis, alter privatus; alter communi utilitati consulens propter

⁶⁸ Cf. Emile CIORAN – *La tentation d'exister*. Paris: Gallimard, 1956.

⁶⁹ *Questions*, 96. Não nos esqueçamos do que disse Bernard de Clairvaux acerca da problemática da inércia espiritual: «In via vitae non progredi, regredi est», in *Sermo in purificatione beatae Mariae*, II, 3, PL 183.

⁷⁰ Cf. Jr. 31,33s; Hb. 8,10.

⁷¹ MÁXIMO O CONFESSOR – *Ambigua ad Ioannem*, X, PG 91.

⁷² Cf., v.g., Sab. 14,12-14: «a ideia de fazer ídolos corrompeu a vida, porque não existiam desde o princípio: entraram no mundo pela vacuidade – κενοδοξία – dos homens».

⁷³ *Questions*, 75. Cf., ainda, v.g., *Questions*, 77: «j'en vois grand nombre qui font des choses bonnes, mais qui gémissent sous la privation de leurs intérêts; qui sont en désolation pour n'avoir pas bien réussi, pour n'avoir pas eu un lieu l'applaudissement qu'ils avaient ailleurs; qui louent et exaltent leurs petits efforts dans les actions médiocres et qui se reposent en la pensée que tous ne peuvent pas être parfaits». Sem uma verdade interior que é incompatível com toda a limitação ao amor, todo e qualquer o feito exterior – por mais aplaudido que seja por coros e coros de anafados louvores – é um impedimento à edificação do Reino.

⁷⁴ *Questions*, 92.

*supernam societatem, alter etiam rem communem in potestatem propriam redigens propter arrogantem dominationem; alter subditus, alter aemulus Deo»*⁷⁵.

Vemos distintamente porque, para o autor das *Questions*, é definitivamente importante passar da primeira para a segunda, do doentio amor-biológico interessadamente captativo, para o sadio amor-valor desinteressadamente oblato ou puro, como notavelmente aduziu Maurice Zundel, recuperando, e integrando na sua proposta mística, termos inicialmente da esfera da ciência psicológica⁷⁶.

2. Chegando a Bom Porto: o Amor desnudado

Com este fito em mente, o nosso Autor – neste seu «*testamento espiritual*» que é a Obra a que estamos a dedicar a nossa atenção – passa a desenhar no seu mapa – com um detalhe precioso e minucioso que, por vezes, raia o comovedor – um segundo ponto, o qual, com aqueloutro primeiro, irá definir o sentido vectorial de uma densa transformação espiritual que examinaremos no próximo apartado. Trata-se – como se poderá já haver depreendido – do **local de chegada**: aquele que nos apresenta a **meta do aventureiro**⁷⁷, a que – havendo sido diferenciada enquanto promessa de Deus – se deve tentar descrever e gravar na branca carta para, desse modo, se poder, depois, congeminar e enlevar o que será necessário para se chegar lá com dócil coragem. Para Jean-Joseph Surin a suprema meta do homem é a deslumbrante «*région de l'amour pur*»⁷⁸, a lenta faixa zéniticial

⁷⁵ AGOSTINHO DE HIPONA – *De Genesi ad litteram*, XI, 15, 19-20, PL 34. «*Il n'y a point de milieu* – dirá, decénios depois do autor das *Questions*, Fénelon nas suas *Ceuvres spirituelles* –: *nous nous rapportons tout à Dieu ou à nous-mêmes*», in Jacques LE BRUN (ed.) – *Ceuvres de François Fénelon*, I. Paris: Gallimard, 1983, 615.

⁷⁶ Cf., v.g., Maurice ZUNDEL – *Recherche de la Personne*, Paris: Desclée de Brouwer, 1938 e *Je est un autre*. Paris: Desclée de Brouwer, 1971. Para duas brevíssimas análises críticas destas noções – que nós importámos para este nosso ensaio na medida que traduzem exemplarmente o pensamento de nosso Autor – veja-se, por exemplo: Gabriel BULLET – «Maurice Zundel: un autre regard sur la morale», in *Choisir* 445 (1997) 22-27 e Eric de RUS – «L'avènement de la personne dans l'anthropologie mystique de Maurice Zundel», in *La Vie spirituelle* 771 (2007) 335-347.

⁷⁷ Leia-se correctamente o que desejamos – por fidelidade a Surin – dizer por «*meta*». Esta noção expressa uma realidade em conjugação dialéctica entre o «*finis*» e o «*scopus*» latinos; isto é, entre o «*intuito último*» e o «*objectivo ideal*».

⁷⁸ *Questions*, 89. Para uma contextualização mais alargada do tema do «*pur amour*» que, evidentemente, não podemos fazer neste nosso ensaio, recomendamos, para uma primeira aproximação: Ephrem BOULARAND – «*Désintéressement*», in *DSp*, III, col. 550-591; Henri BREMOND – *Apologie pour Fénelon*. Paris: Perrin, 1910; IDEM – *La querelle du pur amour au temps de Louis XIII*. Paris: Bloud & Gay, 1932; Albert CHEREL – *Fénelon ou la religion du pur amour*. Paris: Denoël et Steele, 1934; Louis COGNET – *Crépuscule des Mystiques*. Tournai, Desclée, 1958; Pierre DEBONGNIE (ed.) – *La grande dame*

onde o crente não ama a Deus, nem a si, senão com o mesmo amor com que ele, sendo-o, ama. Já se escreveram dezenas – senão centenas ou mesmo milhares – de agora amadurecidos volumes sobre o sentido da afirmação de que «*Deus é amor*» (1Jo. 4,8.16). Contudo – e seguindo o nosso Autor – acreditamos poder resumir o que Deus revelou acerca desta realidade através de três traços nucleares do seu Amor essencial mais entranhado: ele é *livre*; *gratuito* e *criador*, ou seja, e em síntese, «*puro*» ou, o que é o mesmo, «*desinteressado*»: «*Eu quero amar, amar perdidamente! // Amar só por amar*» disse, noutra não menos perplexo ponto de fuga, uma identicamente sofrida poetisa ⁷⁹.

Dito isto – e havendo sido o homem criado à imagem semelhante de Deus –, compreende-se que somente um amor humano que incorpore, no seu esqueleto vertical, estas três vértebras nucleares possa ser considerado autêntico e veraz. Este – o «*pur amour*» – somente pode ser encontrado – diz-nos o nosso Autor – na rodada zona da esfera espiritual onde o crente vive plenamente enquanto uma «*personne spirituelle*» ⁸⁰. «*Espiritual*», não no sentido – claro está – de se haver tornado num ser puramente etéreo separado da sua dimensão corporal, mas, isso sim – como nos disse Máximo o Confessor ⁸¹ –, por se haver metamorfoseado ⁸² num «*homme intérieur*» ⁸³, num novo alento todo ele entregue ao

du pur amour: Sainte Catherine de Gênes, 1447-1510: Vie, doctrine et Traité du purgatoire. Paris: Desclée de Brouwer, 1960; Georges DOLE – «La querelle quiétiste et l'exil de Fénelon», in *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 129, n.º1 (2007) 87-93; Madeleine DUBOIS-QUINARD – *Laurent de Paris. Une doctrine du pur amour en France au début du XVII^e siècle*. Roma: Istituto Storico Cappuccini, 1959; Marie-Louise GONDAL – «Le 'pur amour' de Dieu: un débat spirituelle au XVII^e siècle», in *Christus* 188 (2000) 435-444; Jeanne-Lydie GORÉ – *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*. Paris: P.U.F., 1956; Henk HILLENAAR – *Fénelon et les Jésuites*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967; Jacques LE BRUN – *Le pur amour de Platon à Lacan*. Paris: Seuil, 2002; Gabriel JOPPIN – *Fénelon et la mystique du pur amour*. Paris: Beauchesne, 1938; Yves de MONTCHEUIL – *Malebranche et le quiétisme*. Paris: Aubier/Montaigne, 1946; Emilienne NAERT – *Leibniz et la querelle du pur amour*. Paris: Vrin, 2000; Roger PARISOT – *La doctrine du pur amour: Saint François de Sales, Pascal et Mme Guyon*. Paris: Pocket, 2008; Henri Marcel SANSON – *Saint Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon: Contribution à l'étude de la querelle du pur amour*. Paris: P.U.F., 1953; Michel TERESTCHENKO – *Amour et désespoir*. Paris: Seuil, 2000; IDEM – «La querelle sur le pur amour au XVII^e siècle entre Fénelon et Bossuet», in *Revue du MAUSS* 32 (2008) 173-184; Daniel VIDAL – «Du pur amour: mystique et désaffect», in *Essaim* 10 (2002) 49-72.

⁷⁹ Florbela ESPANCA – «Amar!», in *Charneca em Flor*. Coimbra: Livraria Gonçalves, 1931.

⁸⁰ *Questions*, 36; cf., ainda, v.g., 129.

⁸¹ Cf., v.g., MÁXIMO O CONFESSOR – *Capita de caritate*, II, 48, PG 90: «τῆ γάρ χρονίᾳ τῆς θείας ἐλλάμψεως μετουσίᾳ, ὄλος φωτοειδῆς γεγωνώς, καί τό παθητικόν αὐτοῦ μέρος πρός ἑαυτόν συσφίγγας, εἰς ἔρωτα θεῖον, ὡς εἴρηται, ἀκατάληκτον, καί ἀκατάπαυστον (...)»: «Com efeito a longa participação na luz divina tornou-o todo inteiro luz, e, unificando toda a energia das potências elementares, o metamorfoseou num amor ardente, insaciável (...)».

⁸² Veremos, no próximo apartado deste capítulo, os meios desta transformação.

⁸³ *Questions*, 52. As ressonâncias semânticas de Paulo (cf. *Rm.* 7,22; *Ef.* 1,16; *2Cor.* 4,16... o texto desta última passagem é particularmente sugestivo: «ὁ (...) ἄνθρωπος (...) ἔσω ἡμῶν»: «o homem es-

serviço supremamente efectivo do amor encarnado mais desinteressado, pois, nessa latitude, todas as acesas veias da sua alma estão, realmente, repletas de Deus, desse Deus de amor que «*ne laisse aucun vide dans l'âme*»⁸⁴. Por este amor gratuito desenrolado que, de algum modo, compele Deus a unir-se «à l'âme»⁸⁵, este último – actuando desde a mais íntima intimidade do sujeito, ou seja, desde o exterior que a ele advém no seu mais profundo interior numa temática que não é insignificante e que desde sempre ocupou a atenção dos mestres espirituais – «*s'empare aussi des puissances intérieures qui sont l'entendement et la volonté*»⁸⁶.

Deste modo – e sem violar jamais a liberdade do homem na medida em que ela foi previa e totalmente reentregue ao Criador – a divindade não só estabelece imerecidamente com a alma um «*état de familiarité inexplicable*»⁸⁷ já de si notável, mas – ultrapassando tudo o que pudesse ser cogitado, ou previsto, como possível – comunica-se totalmente a ela a ponto de genuinamente se constituir uma relação de perfeita reciprocidade espiritual. Tal facto leva o nosso Autor – numa brevíssima suma do seu pensamento que recupera o que já havia afirmado Ailred of Rievaulx – a não hesitar em dizer categoricamente que «*la vie intérieur de l'âme consiste en ce commerce continuel qu'elle a avec Dieu, Dieu lui parlant sans cesse (...) sans aucune prononciation, ni vocale, ni verbale distinct*»⁸⁸. Neste pregustado estado habitual – e tenhamos aqui bem presente, para se evitar tresler o que deseja dizer Surin, o que se entendia no século XVII por «*habitual*» em contraposição a «*actual*» – de profundo trato amoroso que dá novos nervos ao coração, o sujeito acaba por experimentar existencialmente que Deus lhe consagra, no Espírito, o Filho como seu pungente «*époux*»⁸⁹.

condido no nosso coração»... ver, ainda, 1Pd. 3,4) e de Lallemand nesta noção são inegáveis (cf. Louis LALLEMANT – Doctrine Spirituelle, 247-268).

⁸⁴ *Questions*, 121. É de salientar a tónica posta naquele «*vide*» que não nos parece ser apenas uma tautologia para uma profecia autêntica. Mas será o «*vazio*» neste caso presente um clacissismo místico? Será um «*significado*» ou um «*significante*»? Uma resposta articulada terá que esperar.

⁸⁵ *Questions*, 151. Conferiremos, depois, o sentido daquele «*compelir*».

⁸⁶ *Questions*, 166.

⁸⁷ *Questions*, 172; cf., ainda, *v.g.*, 121. É esta mesma familiaridade que – esclarece-nos Surin, na página 169 das *Questions* – «*établit le royaume de Dieu dans l'âme*». O significado desta afirmação é evidente por si.

⁸⁸ *Questions*, 167s. Não é esta realidade uma experiência comum de quem ama? Estamos, com o nosso Autor e sem qualquer dúvida, convictos de que sim.

⁸⁹ *Questions*, 105. Para ulteriores considerações acerca da dimensão sponsal da mística cristã – que tantos pensam, erradamente, vemos, ser alheia à tradição espiritual inaciana – recomendamos, entre uma já imensa bibliografia existente, alguns estudos que tivemos a ocasião de ler detalhadamente: Pierre ADNÈS – «*Mariage spirituel*», in *DSp*, X, col. 388-408; Tomás ÁLVAREZ – «*Matrimonio espiritual*», in Ermanno ANCILLI (dir.) – *Diccionario de Espiritualidad*, II. Barcelona: Herder, 1983, 568-572; Mas Arrondo ANTONIO – *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual: un análisis*

Esta doação – que renova pessoalmente os desde sempre desejados esponsais que Deus realizou com toda a humanidade (cf., *v.g.*, Mt. 22,2) – remete o crente para as coordenadas geográficas espirituais mais setentrionais, nas quais a sua existência permanece perenemente iluminada com uma dulcíssima luz infinita, através da qual «*Dieu commence à faire voir à l'âme la lumière de cette région sublime de son amour*»⁹⁰. A esta incandescente claridade – que comunica ao crente uma totalmente nova perspectiva vital, a saber, a da efectivação do ser capaz de ver a Deus em tudo⁹¹ – inerente e inseparavelmente «*s'ajoute l'amour, car Dieu, parlant à l'âme, l'enflamment et même la caresse, comme deux amoureux qui se parlent avec (...) paroles d'amour*»⁹². Doces, imensas e desbordantes blandícias de amor que, na eucaristia – causa e mira sacramental da vida espiritual cristã, bem como motor da encarnação pascal do crente –, pela dupla assimilação recíproca – a de Cristo pelo homem e a deste por Deus que ocorre (de forma análoga à modalidade da existência no Verbo encarnado de duas naturezas) «*ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως*»⁹³ –, fazem

teológico desde las séptimas moradas del castillo interior. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1993; Henri CROUZEL – «Le thème du mariage mystique chez Origène et ses sources», in *Studia Missionalia* 26 (1977) 37-57; Raffaele FASSETTA – «Le mariage spirituel dans les Sermons de saint Bernard sur le Cantique des Cantiques», in *Collectanea Cisterciensia*, vol. 48, n.º2-3 (1986) 155-180; 251-265; Ann E. MATTER – «Il matrimonio místico», in Lucetta SCARAFFIA; Gabriella ZARRI (ed.) – *Donne e Fede: santità e vita religiosa in Italia*. Bari: Laterza, 1994, 43-60; António ORBE – «Los valentinianos y el matrimonio espiritual: hacia los orígenes de la mística nupcial», in *Gregorianum*, vol. 58, n.º1 (1977) 5-53; Jesús SANZMONTES – *La simbología esponsal como clave hermenéutica del carisma de Santa Clara de Asís*. Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 2000; Cándida SARATXGA – «Místicas cistercienses», in *Cistercium* 213 (1998) 1051-1081; Lacasta ZABALZA – *El desposorio espiritual según san Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 1964.

⁹⁰ *Questions*, 141. Cf., claro está, *Sal.* 36,9b: «*na tua luz, vemos a luz*», aquela que reacende – nas comoves palavras de Simeão o Novo Teólogo – «*ἐκτυφλωθείς (...) τοῦς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμούς*»: «*a lâmpada extinta da alma*» (*Catechesis*, XV, 70, in *SCh* 104. De notar que usamos, neste ensaio, a sigla *SCh* para nos reportarmos às edições das *Sources Chrétiennes*). Dizemos «*setentrionais*» não por não vivermos nos «*antípodas*» – mas até vivemos, para alguns, nuns deles... –, mas por associarmos àquela noção não só a imagem dos Verões sem noite – mas não têm os mesmos os Invernos sem dia? permita-se-nos ultrapassar esta realidade com um pequeno salto poético... –, mas também a de ser o Norte magnético que permite nortear os percursos e – metaforicamente tomando-o como analogia de Deus – a nossa vida.

⁹¹ A realização desta faculdade – como verificaremos no nosso penúltimo apartado – é o corolário do exercício – tão necessário para o despojamento de si – de se o buscar em tudo.

⁹² *Questions*, 168. Palavras de amor... Como as traduzir? Verificaremos isso depois. Mas entretanto – retardando o susurro –, confira-se o número 231 dos *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola, in IGNACIO DE LOYOLA – *Obras Completas*. Madrid: B.A.C., P⁴1982, 257: «*el amor consiste en comunicaci3n de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al anado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante*». De notar que, daqui para a frente – e mesmo sabendo que existiram, e existem, distintos *Ejercicios Espirituales* – sempre que nos reportarmos aos *Ejercicios Espirituales* estaremos a referir-nos aos do fundador da Companhia de Jesus, e apenas faremos alusão à sua numeração interna.

⁹³ *DH* 302, e traduzimos: «*sem confus3o, sem mudançã, sem divis3o, sem separaç3o*».

com que «l'homme (...) sent (...) Jésus-Christ comme son Époux intime, ayant par cette libéralité qu'il fait de soi-même en ce sacrement une union avec l'âme (...) qu'elle jouit de lui et le possède (...) comme une personne possède une autre en toute pureté et sainteté»⁹⁴. Convicção retinente que o autor das *Questions* – e prestemos especial atenção aos peculiares acentos e modulações contrastantes nela presentes – retoma numa das suas vibrantes *Poesies Spirituelles*:

«Dans l'intime fournaise, il se faut un ouvrage
 Qui des plus grands Heros eschauffe le courage,
 Quand l'Amour embrasé faisant brusler le Cœur
 De l'Ame et de don Dieu ne faict qu'un en ardeur
 (...)»⁹⁵

Mútua e apaixonada interpenetração mística que leva – através de um nada complexado suspiro arrojado de erotismo espiritual – o nosso Autor a relatar que o coração de cada um daqueles dois pólos amorosos – os quais, pela dinâmica do intercâmbio mútuo dos descobertos «*purs amours*», se atraem numa desatada dança impetuosa – se torna a alma incandescente do outro. E isto porque se chegou – se nos é lícito dizer isto – a um pulsante estado oásico que é consumado num oblatoivo «*embrassement et (...) mutuelle jouissance l'un de l'autre*»⁹⁶, na qual não se pode senão dizer que o sujeito – não guardando para si nenhum dos «*segredos* – κρυπτά – do seu coração» (1Cor. 14,25) – «*n'a qu'un même cœur avec Jésus-Christ et que ne sente rien en soi que lui*»⁹⁷. Eis-nos, por conseguinte, ante um original abrir de novas incidências córdicas tocadas numa harpa nupcial

⁹⁴ *Questions*, 173. A consagração eucarística, o Cristo glorioso a voltar a tomar um corpo material, é, de certo modo, uma «*marca d'água*» da permuta corporal dos amantes, através da qual, cada um deles, comunica com a pessoa do outro através do corpo deste. Para este tema veja-se, por exemplo: Kari Elisabeth BØRRESEN – *Le madri della Chiesa: Il Medioevo: Risposta matristica alla tradizionale cultura patriarcale*. Napoli: D' Auria, 1993; Carolyne W. BYNUM – «El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media», in Michael FEHER; Ramona NADDAFF; Nadia TAZI (ed.) – *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, I. Madrid: Taurus, 163-225; Enrique MIRONES – «Trutta: libertad sin ira (Gertrudis de Helfta)», in *Cistercium* 224 (2001) 523-570.

⁹⁵ Jean-Joseph SURIN – «L'Amour unissant», in Etienne CATTI (ed.) – *Poesies Spirituelles suivies des Contracts Spirituels de Jean-Joseph Surin*. Paris: Vrin, 1957, 127.

⁹⁶ *Questions*, 173. A maior fruição coincide com o maior «*pur amour*»... Nada de uma separação entre união mística e gozo... Bernard de Clairvaux já havia dito que «*Talis conformitas maritat animam Verbo, cum cui videlicet similis est per naturam, similem nihilominus ipsi se exhibet per voluntatem, diligens sicut dilecta est. Ergo, si perfecte diligit, nupsit. (...) Merito cunctis renuntians affectionibus aliis, soli et tota incumbit amori, quae ipsi respondere amori habet in redhibendo amore*», in *Sermones in Cantica canticorum*, LXXXIII, 3,6, PL 183.

⁹⁷ *Questions*, 66. De notar, porém, que o «*pur amour*» não significa, jamais, em detrimento do próximo, uma exclusividade do mesmo em relação a Deus, pois é naquele que este se faz presente. Cf. Mt. 25, 31-46.

que levam a que o crente, genuinamente maravilhado e atônito, descubra – por um inefável mas sólido «*sentiment intérieur*»⁹⁸ – em si mesmo «*fontaines très agréables, de belles prairies, de beaux ruisseaux, des terres abondantes en toutes sortes de bons fruits, des fleurs très belles à voir, des perles précieuses sans nombre*»⁹⁹. Para Surin estas imagens recitam a experiência de que, estabelecendo-se com Deus a vida do perpetuamente oblativo «*pur amour*» esponsal,

«*l'âme, devenue droite et pure, est admise dans le cabinet de Dieu et dans le lit de l'Époux céleste; elle est reçue à la parfait transformation en Die et (...) l'âme sait ce que c'est Dieu, non pour l'avoir vu, mais pour l'avoir touché, car, entre les sens spirituels, l'attouchement est le plus délicat, quoique parmi les corporels il soit le plus grossier*»¹⁰⁰.

Como consequência desta união – que o nosso Autor não pôde traduzir senão recorrendo a estas vigorosas e frementes imagens esponsais em que o transformado crente se dirige «*à un motif plus haut, qui est le pur amour, qui ne cherche point son intérêt et qui s'engage à Dieu par le seul motif de lui plaire*»¹⁰¹ – surge

⁹⁸ *Questions*, 124. Para um estudo mais aprofundado do significado dos «*sentidos interiores*», ou «*sentidos espirituais*» – inseparáveis da sensibilidade interior a que aqui Surin se refere – recomendamos uma cuidadosa leitura de pelo menos alguns dos seguintes estudos: Mariette CANÉVET – «*Sens spirituels*», in *DSp*, XIV, col. 598-617; Pierre ADNÈS; Mariette CANÉVET (ed.) – *Les sens spirituels: sens spirituels, goût spirituel, gourmandise spirituelle*. Paris: Beauchesne, 1995; Bernard FRAIGNEAU-JULIEN – *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Symeon le Nouveau Theologien*. Paris: Beauchesne, 1997; Michel OLPHE-GALLIARD – «*Les sens spirituels dans l'histoire de la spiritualité*», in *Etudes carmélitaines*, vol. 43, n.º 2 (1954) 179-193; Rosa Maria PARRINELLO – «*Da Origine a Simeone il Nuovo Teólogo: la dottrina dei sensi spirituali*», in Lorenzo PERRONE (ed.) – *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition*, II. Leuven: Leuven University Press, 2003, 1123-1130; Fabio Massimo TEDOLDI – *La dottrina dei cinque sensi spirituali in San Bonaventura*. Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 1999 e, sobretudo – tendo-se em consideração o contexto em que nos estamos a mover neste ensaio –, o tão brilhante quanto denso, François MARTY – *Sentir et Gouter: les sens dans les Exercices Spirituels de Saint Ignace*. Paris: Cerf, 2005.

⁹⁹ *Questions*, 135s. A ler com interesse: Maria-Lurdes Solé CAMAÑES – «*¿Tiene sentido, hoy, la mística?: la mística cristiana como experiencia del Dios de Jesús*», in *Nova et vetera* 63 (2007) 117-133.

¹⁰⁰ *Questions*, 163.

¹⁰¹ *Questions*, 97. Surin já havia clarificado anteriormente o que desejava expressar por esta ideia: trata-se de um estado unitivo em que o crente «*aime Dieu de tout son cœur (...) parce qu'il ne reste en rien sa faculté d'aimer qui ne soit rempli et occupé du motif de Dieu, Dieu lui suffisant en tout*», in *Questions*, 35. Além do mais, e retomando esta última citação, podemos ainda esclarecer que para o nosso autor – estamos a verificar – não há nenhuma separação entre ζῶος e αγάπη – Surin, seguindo, *v.g.*, Dionísio Pseudo-Areopagita (que denomina – no seu *De divinis nominibus*, IV, 12ss, PG 3 – a Deus contemporaneamente de ζῶος e αγάπη) crítica, assim, antecipadamente, o que dirá Anders Nygren no seu clássico *Agape and Eros* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1953) –, pois este último não elimina o desejo de perfeição a que deve – como vimos anteriormente – aspirar sempre o crente, mas tão só purifica, e integra num horizonte de gratuidade oblativa, a sua motivação, ordenando-a ao «*motif de Dieu*». Por

o acolhimento – se é que assim o poderemos dizer, pois também a nós se nos fogem as palavras à medida que a nossa fidelidade aos acordes do pensamento vertidos na nossa Obra se sobrepõe ao nosso «*verbum*» – dos mais saborosos e abundantes dotes divinos. Estes são o efeito do se poder haver passado da recepção acética, incaracterística e impessoal – quase que «*inconsciente*», diríamos nós sintetizando e actualizando as célebres palavras de Alain de Lille¹⁰² – das comunicações divinas ao estremecente «*commencer à goûter le miel de la grâce, et, enfin, le sucre de son pur amour*»¹⁰³. Com efeito, numa demarcação elementar, o próprio Criador – que diviniza a sua criatura para a fazer participar plenamente da sua essencial circulação interna de amor – «*met l'homme au faubourg de l'éternité et dans les avant-goûts de la gloire*»¹⁰⁴, comunicando à alma uma miríade de dons fora do comum. Isto suposto, não nos iludamos acerca da real natureza destes, porquanto «*par ces choses extraordinaires, je n'entends* – diz-nos com enorme cautela o nosso Autor – *pas les visions, révélations, ravissements et prophéties, mais les lumières, les goûts et les sentiments de Dieu*»¹⁰⁵.

Estes dadivosos mimos divinos colocam, em primeiro lugar – e admitimos que não sabemos até que ponto esta prioridade, para o nosso Autor, é mera e exclusivamente cronológica... e se é que o é... –, na «*bouche de l'âme une paix abondante (...) qui vient comme un fleuve (...) avec impétuosités très grandes qui n'appartient qu'à la paix de Dieu de faire cela*»¹⁰⁶. Isto ocorre uma vez que a alma – sentindo-se totalmente segura, mas não presa, nas mãos de um Deus que a ela se ofereceu num vínculo de amor (o qual somente poderá ser desfeito pelas infidelidades voluntárias, livres, e conscientes do sujeito) e, assim, vivendo do amor cavo mais copioso – «*ne se réservant rien d'elle-même, mais se donnant*

outras palavras: o crente deve desejar – isto é, aspirar com o coração bem orientado ao amor maior que constrói a sua liberdade entitativa – a sua perfeição espiritual – que coincide com esta «*meta*» do recorrido que estamos a apresentar – não por um interesse egocêntrico ou centrípeto, mas tão só na medida em que tal amadurecido desejo é querido por Deus para poder consumir a união com o sujeito. Recordemos que aquela implícita crítica suriniana às teses de Anders Nygren foi retomadas pela Encíclica *Deus caritas est* de Bento XVI (vejam-se, em especial, os números 3-11.17).

¹⁰² Cf. ALAIN DE LILLE – *Summa de arte praedicatoria*, XXXVI, PL 210.

¹⁰³ *Questions*, 86. O Criador, de facto, revela-se «*abimant en ses miséricordes étonnants, en ses douceurs et familiarités*», in *Questions*, 69.

¹⁰⁴ *Questions*, 138s.

¹⁰⁵ *Questions*, 132; cf., ainda, v.g., *Questions*, 138: «*il y a deux sortes de biens surnaturels dont les uns sont entièrement extraordinaires, comme visions, paroles intérieurs, extases, ravissements, et choses tout à fait hors de l'ordre de la foi; les autres, qui sont dans l'ordre de la foi, consistent en lumières et en sentiments; je ne prétends pas ici traiter des premiers effets extraordinaires de la vertu mais des seconds (...) qui sont fondées dans une foi si haute, dans une espérance si forte et une charité si vive*».

¹⁰⁶ *Questions*, 142. Imagem interessante, sem dúvida, a de se associar a «*paz*» a «*impetuosidades*». Surin, no capítulo do livro para o qual esta citação remete, explica, demoradamente, o sentido que deve ser dado a esta aparente antinomia. Por este motivo não nos deteremos no mesmo.

et consacrant entièrement au pur amour de Dieu (...) sentent en soi une élévation de confiance et de paix propre aux bons et fidèles amis de Dieu (...) (qui) laisse l'homme dans un parfait repos»¹⁰⁷. De seguida – e de novo nos sentimos imediatamente superados pelo significado deste concatenamento que, para Surin, surge, por outro lado, como uma realidade muito evidente –, e em consequência quase que directamente euritmica deste tranquilo incremento de afecto confiante, «vient à l'âme les biens qui sont attachés à cette même paix (...) qui sont de n'avoir plus de bruit, plus de querelle, plus de tempêtes (...)»¹⁰⁸, que levam a que se possa disfrutar do vivenciar o «propre et immédiat effet de l'amour divin: la joie»¹⁰⁹. É esta inebriante, mas, e por isso mesmo, visceralmente genuína alegria – somente comunicável aos corações simples; isto é (tal como nos esclarece o próprio étimo de «simplex») aos que não estão, nem desejam estar, revolidos sobre si mesmos – que permite, por seu lado e enfim – numa descoberta que corrobora o valor do amor desinteressado –, «une expérience de la divine pureté qui s'écoule en elle et qui se fait sentir»¹¹⁰.

¹⁰⁷ Questions, 39s.

¹⁰⁸ Questions, 145.

¹⁰⁹ Questions, 151. De notar que não é o colocar, neste quase extremo final do elenco dos dons espirituais, o classificativo «immédiat» referido à «alegria» que nos faz questionar a ordenação dos mesmos, pois este não é – como se poderia inopinadamente pensar fruto de uma demasiado célere versão influenciada pelos «faux-amis» – tanto sinónimo de «primeiro» como de «supremo» ou «directo». Não nos esqueçamos, efectivamente, de um dos horizontes hermenêuticos mais próximos em que se move o nosso Autor – isto é, o dos *Ejercicios Espirituales* – no qual um dos mais claros efeitos da experiência da imediatez de Deus é, precisamente, a consolação ou alegria espiritual (e não confundamos esta com a «alegria» comum, pois aquela até pode ser concomitante com a «tristeza» em sentido corrente): «llamo consolación quando en el ánima se causa alguna moción interior, con la qual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor, y conseqüenter quando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas. (...) finalmente, llamo consolación todo aumento de esperanza, fee y caridad y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánima, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor», in *Ejercicios Espirituales*, n.º 316. O contra-italico é da nossa responsabilidade. Para esta temática veja-se: Santiago ARZUBIALDE – *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y análisis*. Bilbao/Santander: Mensajero/Sal Terrae, 1991, 617-625; Dominique BERTRAND – «J'appelle consolation», in *Christus*, 107 (1980) 335-348; Ludger BRIEN – «La consolation spirituelle, indication de l'Esprit», in *Cahiers de Spiritualité Ignatienne*, 17 (1981) 52-60; Jesús CORELLA – «Consolación», in José GARCÍA DE CASTRO (dir.) – *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, I. Bilbao/Santander: Mensajero/Sal Terrae, 2007, 413-424 (daqui em diante referir-nos-emos a esta obra pela sigla *DEI*); Laurence MURPHY – «Consolation», in *The Way: Supplement*, 27 (1976) 35-47. Por fim, veja-se, ainda, a entrada «Alegria» no *DEI*, I, 117-121, a cargo de Javier Melloni.

¹¹⁰ Questions, 162. Veja-se, se nos é permitido fazer esta referência, como expressão deste coração simples reflectido num olhar pulentemente erotico e sobriamente puro dirigido para o infinito, a magnífica – e com uma luz virtualmente impossível – segunda versão da *La Madeleine à la veilleuse* (1640) de George de la Tour, que pode ser admirada no County Museum of Art de Los Angeles, ou, em alternativa em <<http://k41.pbase.com/u22/francist/large/20606276.461F9530lou.jpg>>, endereço electrónico acedido a 22 de Setembro de 2008. O pormenor do intensamente ténue reflexo da chama na pupila daquela que descobriu o amor gratuito por ter sido amada gratuitamente, é, contra o misterioso fundo da cena, o centro de ruptura do noturno ambiente da mesma. René Char, admitimos, acena-nos.

Autêntico – para utilizarmos a invulgar expressão de Alois Maria Haas¹¹¹ – «*Kataklysmus mystisch*» revirante da alma que, segundo o autor das *Questions*, Deus oferece ao homem em resultado do mediado processo de assimilação do mesmo na sua própria vida intratrinitária, o qual permite à alma – por um deslizeamento de camadas córdicas que a alisam – ter «*une continuelle communication avec Dieu dans l'intérieur, qui consiste (...) du témoignage que l'Esprit de Dieu donne à notre esprit*»¹¹². Com efeito, é pela transida acção humanizadora e divinizadora do Espírito que desceu sobre a humanidade de Cristo para a glorificar, que Deus «*régit les cœurs, non tant par le raisonnement que par les simples lumières et instincts*»¹¹³. Esta asseveração já é um pleno. Contudo, Surin decompõe-na. Deveras ele jamais se fatiga de mencionar – tentando, desse modo, defender-se das censuras triviais que foram dirigidas contra esta compreensão da condução do crente pela operação do «*ἔρωζ ἀπόρρητος*»¹¹⁴ – que aquelas profusas intuições espirituais – as quais, conforme observaremos no nosso próximo capítulo, plenificam as que o homem inicialmente possuía ao romperem com as contingências derivadas das conotações negativas da fugacidade – não são outra coisa do que «*la loi intérieure de la charité que le Saint-Esprit a coutume d'écrire dans les cœurs*»¹¹⁵ a que fazem referência as *Constituciones de la Compañía de Jesús*¹¹⁶. No fundo – como veremos com maior rigor na última secção deste ensaio –, o que Surin deseja afirmar através desta convicção é que é precisamente por este modo – de alguma maneira correspondente à disponibilidade do crente para, mediante uma alma absolutamente pura, deixar-se conduzir balbuciantemente pelas moções divinas – que o Espírito de Amor «*fait tomber en l'âme des connaissances*

¹¹¹ Cf. Alois Maria HAAS – «*Wege und Grenzen der mystischen Erfahrung nach der deutschen Mystik*», in Alfons ROSENBERG (ed.) – *Mystische Erfahrung. Die Grenze menschlichen Erlebens*. Freiburg/Basel: Herder, 1976, 27-50.

¹¹² *Questions*, 166.

¹¹³ *Questions*, 50.

¹¹⁴ Este é, sabemos-lo, bem, um dos nomes que o brilhante Gregório Palamas dá ao Espírito Santo. Cf., *v.g.*, GREGÓRIO PALAMAS – *Capita physica theologica*, XXXVI, PG 150.

¹¹⁵ *Questions*, 51. Esta inscrição do sempre novo «*modus operandi*» cristão por parte do Espírito divino no coração é – cremos poder dizê-lo – universal. Contudo somente aqueles que se entregam desinteressadamente a Deus e que com ele, desse modo, se unem plenamente, tanto quanto é possível antes da parúsia, se apercebem dela e por ela se deixam guiar: «*cette loi – diz-nos efectivamente Surin na mesma página – est perpétuellement parlant; mais comme elle est fort douce et fort profonde, elle est écoutée de bien peu*».

¹¹⁶ Cf. *Constituciones de la Compañía de Jesús*, n.º 134, in IGNACIO DE LOYOLA – *Obras Completas*. Madrid: B.A.C., P⁴1982, 473. Daqui em adiante – tal como já indicámos que faríamos para os *Ejercicios Espirituales* – somente referiremos a numeração interna das mesmas. Veja-se, ainda, evidentemente, o apelo que Paulo faz a que os filhos de Deus se deixem «*guiar e conduzir pelo Espírito*» (Rm. 8,14; Gal. 5,18) o que permite ao crente «*pautar a conduta pelo Espírito*» (Gal. 5,15) que em si derrama a caridade, a qual é o «*vínculo da perfeição*» (Col. 3,14) e o «*pleno cumprimento da Lei*» (Rm. 13, 10).

savoureuses»¹¹⁷. Doação, pois, de um saber sapiencial totalmente distinto dos que permitem adquirir activamente uma certa erudição espiritual e que fomenta um ainda contínuo e sempre fecundo «goûter et unir à Dieu, et, dans ce goût, une croissance en sa connaissance et en son amour»¹¹⁸. Na realidade, somente a docilidade às suas inspirações pode comunicar – como se o homem fosse um fluido soante sobre um impermeável sudário – a crescente união gostosa e saborosa com o amor que é Deus.

Esta perene e abalada *ἐπέκτασις* – que é o correlato de uma relação pessoal com um «*Deus semper maior*»¹¹⁹ – é como que uma infinita «*décharge du cœur de Dieu en celui de l'homme qui, étant petit, se trouve abîmé dans une chose si haute (...) qui l'âme succombe (...) devant l'Être divin qui la poursuit et la dévore par sa grandeur et par son amour*»¹²⁰. Realidade ilimitadamente dinâmica que simbioticamente nutre

¹¹⁷ *Questions*, 179. Curiosa esta noção do «fazer cair»... É «de cima», de facto – segundo o imaginário do nosso Autor – que são comunicados os dons de Deus. Recordemos, apenas, o número 237 dos *Ejercicios Espirituales*: «mirar cómo todos los bienes y dones descenden de arriba, así como la mi medida potencia de la summa y infinita de arriba, y así justicia, bondad, piedad, misericordia, etc., así como del sol descenden los rayos, de la fuente las aguas, etc.», que remete, claro está, para Tg. 1,17: «Toda a boa dádiva e todo o dom perfeito são lá do alto – ἄνωθεν –, e descem – καταβαῖνον – do Pai das luzes».

¹¹⁸ *Questions*, 129. E de tal modo isto é verdade que o Surin não hesita em afirmar que «pour éviter les illusions, il ne faut pas renvoyer tout à la raison, qui n'est jamais si abondante en lumières divines comme est la simple intelligence éclairée par le Saint-Esprit. Il faut remarquer que, par la raison, je n'entends pas la vérité et bonne lumière que Dieu a gravée en nous, mais ce qu'on appelle raisonnement et faculté d'inférer l'inconnu de ce qui est déjà connu», in *Questions*, 125. Surin pode parecer estar a afastar-se das rigorosas indicações dadas por Ignacio de Loyola nos seus *Ejercicios Espirituales* acerca de se dever levar à razão o que se passou na oração (cf., *v.g.*, o número 106)... Mas ele mesmo debela essa impressão quando explica – veja-se *Questions*, 129ss – que aquelas são, essencialmente, adequadas para as pessoas menos versadas nas lides espirituais, as quais, de um modo pedagogicamente prudente, devem ater-se, para poderem usufruir dos frutos desejados pela dinâmica daqueles, rigorosamente às indicações dadas nos mesmos. Contudo, para quem já se encontra por encima mas não contra as mesmas – realidade própria da vivência do «*pur amour*» –, elas podem ser, prudente e discernidamente, superadas, pois as únicas regras que regem a conduta e o proceder do crente – seja na acção, seja na oração, que, como bem sabemos são realidades inseparáveis – são as dadas pelo Espírito de Amor que comunica a liberdade própria dos filhos de Deus (cf. *Rm.* 8,21).

¹¹⁹ Cf., depois de *1Jo.* 3,10 – «ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ θεός» –, AGOSTINHO DE HIPONA – *Enarratio in psalmum*, LXII, 16, PL 36: «Semper enim ille maior est, quantumcumque creverimus»; *1Jo.* 3,10: «ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ θεός». A noção de crescimento dinâmico incontido no amor remonta, como bem se sabe, a Gregório de Nissa, mas foi maravilhosamente sintetizada por João Clímaco: «τῆς ἀγάπης σου, οὐκοῦν ἀπέραντος τὸ ταύτης πέρασ, ἐν ἣ προκόπουτες οὐδέποτε καταλήξομεν· οὐ κατὰ τὸν παρόντα, οὐ κατὰ τὸν μέλλοντα αἰῶνα φωτὶ φῶς γνώσεως προσλαμβάνοντες» («*Scala paradisi*», XXVI, 138, PG 88). Desde uma outra óptica, psicanalítica por sinal, pode-se ler uma interessante, mas ultimamente inconsequente, crítica ao amor não moderado em: Marc BONNET – «Modérer l'amour: mission impossible?», in *Topique* 90 (2005) 115-125.

¹²⁰ *Questions*, 181. Texto de uma importância decisiva. Confirma-se Juan Fernando SELLÉS – «Trascendentalidad del conocer personal», in *Pensamiento* 233 (2006) 329-343.

de água a húmida sede insaciável de Deus que, para o nosso Autor – levando o homem a descobrir que «*hors de Dieu on trouve un néant moral en toutes choses et que, par conséquent, Dieu est tout*»¹²¹ –, faz com que o crente jamais se deixe cair no desejo ilusório, e abusivo, de usar em benefício próprio tão grandes dons¹²². E isto porquanto conhece vivencialmente que os mesmos, sendo frutos do amor, não são jamais para uso próprio, mas devem ser por si colocados, como aquele, «*más en las obras que en las palabras*»¹²³ à disposição dos outros: «*il faut faire toujours état de la crainte, c'est-à-dire, quelque hauteurs, quelque tendresse, quelque excellence que l'âme ressent dans l'exercice du divin amour (...) elle ne doit abuser des grâces qu'elle a reçues et ne revenir jamais à soi-même*»¹²⁴.

Neste enquadramento – e este é um tema que terá consideráveis repercussões na «*querelle*» entre Fénelon e Bossuet –, a alma descobre identicamente que o «*pur amour*» não elimina, nem diminui, de modo algum, o exercício das demais virtudes, sejam elas as teológicas, morais ou intelectuais, mas, isso sim, «*réduit, en suivant l'attrait de l'Esprit divin, toutes choses aux motifs de la charité*», como se este fosse a roca que fia os distintos fiapos constituídos por aquelas. Em resultado desta firme opinião, Surin – preservando a ortodoxia do seu pensamento – afirma com plena segurança que «*l'amour divin est le goût général qu'ils donnent à toutes choses et aux vertus distinctes qu'ils font passer en la sainte uniformité*»¹²⁵. Por outras palavras: todas as virtudes são realmente exercidas, mas não tendo o sujeito em vista os próprios motivos específicos daquelas – que em alguns casos poderiam ainda possuir uma reserva latente de um torpedeante egocentrismo –, mas em consequência de em tudo ele desejar obrar efectivamente por um

¹²¹ Questions, 62.

¹²² Cf., v.g., Questions, 67. Recordemos o que a este respeito afirma, com enorme prudência, Ignacio de Loyola no número 370 dos seus *Ejercicios Espirituales*: «*Dado que sobre todo se ha de estimar el mucho servir a Dios nuestro Señor por puro amor, debemos mucho alabar el temor de la su divina majestad; porque no solamente el temor filial es cosa pía y sanctísima, más aun el temor servil, donde otra cosa mejor o más útil el hombre no alcance, ayuda mucho para salir del pecado mortal; y salido fácilmente viene al temor filial, que es todo acepto y grato a Dios nuestro Señor, por estar en uno con el amor divino*». Os contra-italícos são da nossa responsabilidade. O amor puro – podemos constatar nesta citação, e o veremos imediatamente a seguir no corpo do texto – não elimina o «*temor*», mas de «*servil*» converte-o em «*filial*» (cf. Sal. 18,10; Jo. 15,15); isto é, de ser motivado pelo «*recear a pena*» passa a ser mobilizado pelo amor de quem «*teme ferir*» aquele a quem se ama. Veja-se, por exemplo: Terence O'REILLY – «El tránsito del temor servil al temor filial en los 'Ejercicios Espirituales' de san Ignacio», in Juan PLAZAOLA (ed.) – *Las fuentes de los 'Ejercicios Espirituales' de san Ignacio*. Bilbao: Mensajero, 1998, 223-240; IDEM – «Temor», in DEL, II, 1676-1680.

¹²³ IGNACIO DE LOYOLA – *Ejercicios Espirituales*, n.º 230.

¹²⁴ Questions, 67.

¹²⁵ As duas últimas citações remetem para Questions, 73, onde, por sinal, Surin apresenta uma das mais engenhosas e intrigantes imagens de toda esta Obra que estamos a analisar.

simples e agradecido «*pur amour*»¹²⁶ que espelha efectivamente o original «*pur amour*» divino. Por esta razão, o homem não tem que, «*pour satisfaire aux motifs particuliers des autres vertus, abandonner le pur motif de la charité, afin de descendre à l'espérance, qui envisage son propre bien particulier, lorsque Dieu a donné à une âme le talent de son pour amour*»¹²⁷.

Corolário disto tudo, por fim, é o carácter da oração que passa a ser comum nestes crentes que entraram na zona do amor desinteressado. A valer – e uma vez que nestes vastos e resplandecentes horizontes norpolares «*une âme est au regard de Dieu, non seulement comme servant, mais comme une épouse (...) et, ainsi, aucun de ceux qui ont ce pur amour ne refuse de se conformer à Jésus-Christ*»¹²⁸ – o autor da nossa Obra afirma – numa síntese quase perfeita do que expusemos, ou pelo menos tentamos expôr, neste apartado que agora está prestes a terminar – que

«*leur oraison est d'embrasser Jésus-Christ, se délecter dans les mystères de sa vie (...) et de chercher toujours en quoi ils pourront rendre plus grand service à Dieu, et suivre les mouvements de son Esprit qui les guide ordinairement en trois choses: en l'oraison, en l'action et en la souffrance*»¹²⁹.

Surin, observamos, propõe a união com Cristo com uma sensibilidade só possivelmente ao alcance de um silfo, de alguém que esteve vertiginosamente do outro «*lado do espelho*», mais além – ou mais aquém... haverão, de facto, «*lados*» nesta realidade? e não seriam eles, caso existissem ou pudessem existir, apenas máscaras ou refúgios imaginários? – de uma mística e não-escapista «*thin red line*»¹³⁰. Para ele

¹²⁶ Gregório Magno séculos antes alegara a íntima relação entre o amor e a operatividade: «*Magnus amor numquam est otiosus. Operatur magna, si est; si vero operari renuit, amor non est*», in *Homelie in Evangelia*, XXX, 2, PL 76.

¹²⁷ *Questions*, 70. O nosso Autor refere-se aqui especialmente à virtude da esperança, não em sentido de exclusividade em detrimento das restantes virtudes, mas enquanto que o seu motivo seria àquele a que mais facilmente se poderia regredir. Para quem desejar reler o que apresentámos desde o contexto mais directo da espiritualidade inaciana, podemos remeter para: J. Antonio GARCIA RODRÍGUEZ – «Amor», in *DEI*, I, 148-157.

¹²⁸ *Questions*, 116.

¹²⁹ *Questions*, 131. E aí temos, de novo, Bernard de Clairvaux a acenar-nos por detrás destas palavras impregnadas, igualmente, de toda a lógica da mística de serviço inaciana que deriva da contemplação da vida de Cristo, tal como nos apresentam, especialmente, a segunda e a terceira «*semanas*» dos *Ejercicios Espirituales*. Veremos, depois, o sentido da condução do crente por parte do Espírito Santo no «*sofrimento*», mas, desde já, podemos dizer que o mesmo é tão somente o correlato de um desejo de «*ser-amando*», o que implica, sempre, um morrer – algo que sempre comporta um sofrer – a si para renascer no «*outro*», pois, já nos havia dito Bernard de Clairvaux que não se pode viver no amor sem sofrer (*Epistolae*, I, 1, PL 182).

¹³⁰ Reportámo-nos, claro está, por motivos evidentes em si mesmos, às obras *Through the Looking-Glass and What Alice Found There* de Lewis Carroll, e *The Thin Red Line* de James Jones,

– conforme dissemos na apresentação a este capítulo – o fundamental, e vital, para o crente é, por conseguinte, o ser capaz de amar a Deus com o mesmo amor com que este o ama. Ou seja, escolhê-lo – longe de qualquer sentimentalismo – de um modo central em detrimento da efémera e cativa sedução do mundo que «s’oppose à cet amour qu’elle mène avec elle, comme un conquérant, pour triompher des cœurs» (§3). E isto para que o crente possa, não fazendo «jamais rien en vue de soi-même, et en faisant profession ouverte de ne plus s’arrêter à soi, (...) alors (entrer) dans la véritable vie mystique et dans la vraie union que donne l’amour avec Jésus-Christ»¹³¹ e, destarte, lograr atingir a sua perfeição espiritual que coincide com a sua mais plena autenticidade pessoal. Mas como é que do expirante amor centrípeto, que vimos no primeiro apartado deste capítulo, se pode passar a este inspirante amor centrífugo que acabámos de constatar? Como se processa tão especial e integral metamorfose espiritual? Qual o peculiar caminho que deve ser resolutamente seguido para – ultrapassando-se o meridiano do amor-próprio desordenado – se chegar às regiões solarengas do «*pur amour*»? É o que veremos a continuação seguindo cuidadosamente a cartografia que de tal jornada faz o nosso Autor.

3. Cravando os espigões de alpinista: diluindo a vida na morte

O último elemento a ser cartografado na planta da transformação espiritual «narrada» nas *Questions* é aquele que resulta da **união vectorial dos dois pontos apresentados anteriormente**. Na realidade, enquanto perspicaz conhecedor das tramas com que se tece a natureza humana – com ou sem as mais comuns, ou bizarras, máscaras que a encobrem – Jean-Joseph Surin – já o pudemos verificar – concebe, acertadamente, que o homem é essencialmente uma vocação, um *fieri*, um **projecto dinâmico de crescimento**, uma esperança divina a ser consumada. Todo o homem – convidam-nos a recordar, e a reactualizar, os *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola¹³² – está chamado a acabar – mediante uma metamorfose em sinergia com o seu Criador – o esboço recebido da sua identidade. Para a consecução desta versificada realidade, uma delicada operação de extinção da tendência do sujeito para se agarrar a si mesmo deve ser operada. Esforço intencionalmente receptivo de desapropriação e de descentração em resposta a um apelo à libertação da sua liberdade e da sua capacidade de amar

respectivamente. Esta última foi adaptada brilhantemente ao cinema pelo esquivo Terrence Malick em 1998.

¹³¹ *Questions*, 78.

¹³² Cf., para um esclarecimento desta realidade, sobretudo: Javier MELLONI – *La mistagogía de los Ejercicios Espirituales*. Bilbao/Santander: Mensajero/Sal Terrae, 2001.

e criar efectivamente ¹³³, ou seja, de transformação de si em *comcriador* da sua própria pessoa ¹³⁴. Não, claro está, como uma barroca imposição extrínseca ou heterónoma, mas enquanto desenvolvimento de um nitente desejo interior de autenticidade e de plenitude que o homem – em eco silencioso tornado consciente das exigências autênticas do ser uma criatura cristificável – descobre em si. *Lipoaspiração* do «στέραρ νοητὸν» ¹³⁵, da gordura espiritual que havia obstipado e empedernido o seu coração. Resposta de amor – em entrega activa a Deus através do próximo – ao amor recebido que despedaçará a φιλαυτία, a qual, de acordo com o que já vimos, é a fonte de todas as desordens afectivas que viciam a liberdade. Contudo, mais uma vez, não nos apresseemos, mas – mesmo sabendo que «*labitur occulte, fallitque volatilis aetas*» ¹³⁶ – sigamos, a passo e passo, a exímia cartografia da metamorfose espiritual que o nosso autor relata.

Toda a viagem, toda a travessia é realizada tendo-se em consideração a meta que dela se espera; ou seja, tendo-se bem presente nos interstícios da íris o destino que motiva o empreender da mesma. Na vida espiritual – dizem-nos os mestres espirituais – passa-se o mesmo. É, de facto, tendo em ponto de mira a acesa finalidade do empreendimento espiritual – a região do «*pur amour*» –, que o crente é capaz de olhar atentamente para si mesmo e – descobrindo a verdade da sua condição primeira – reconhecer que ela é apenas uma ténue imagem daquilo a que ele está chamado a ser. Mas não só. É, ainda, desde este incontornável ponderar daqueles dois pólos que determinam o sentido vectorial de uma transformação – a qual o sujeito descobre como sendo valios e portadora de significado para a sua existência – que o mesmo torna-se apto, não só para divisar os meios para a realizar, mas, igualmente, para fazer-se acolhedor do diáfano alento necessário para a suste e animar.

¹³³ Orígenes é particularmente contundente na censura a quem não se empenha nesta realidade: «*Tu vero, homo, quare non vis arbitrio te tuo derelictum? Quare aegre fers niti, laborare, contendere, et per bona opera teipsam causam tuae salutis? An magis te delectabit dormientem, et in otio constitutum aeterna prosperitate requiescere? "Pater meus", inquit Dominus Jesus Christus, "usquemodo operatur, et ego operor" (Jo. 5,17); et tibi displicet operari qui ad opera natus es?*», in *In Ezechielem homiliarum*, I, 3, PL 25. Veja-se, depois: Julio L. MARTINEZ – «*Teología de la libertad*», in *Estudios eclesiásticos* 317 (2006) 383-419

¹³⁴ Cf. GREGÓRIO DE NISSA – *De vita Moysis*, II, 1, 2-3, PG 44: «*Na natureza mutável não há nada que permaneça inteiramente idêntico a si próprio. Além do mais, ser gerado desta forma não advém de um impulso exterior, à semelhança dos que geram corporalmente o que não antevêm, senão que este nascimento tem lugar mediante a nossa livre eleição – ἐκ προαιρέσεως –. Somos, de certa forma, nossos próprios pais – ἐαυτῶν πατέρες –: geramo-nos a nós mesmos em função do que desejamos ser; mediante a deliberação livre – ἀπὸ τῆς ἰδιῆς προαιρέσεως –, adaptamo-nos ao modelo que escolhemos.*»

¹³⁵ EVÁGRIO PÔNTICO – *Kephalaia gnostica*, IV, 36, PO 28.

¹³⁶ OVÍDIO – *Metamorphoseon libri*, X, 518, in *Loeb Classical Library* n.º 43. Cambridge: Cambridge University Press, 1916.

Surin – seguindo o exemplo de outros cartógrafos espirituais (Bernardino de Laredo¹³⁷ e Juan de la Cruz¹³⁸, que, por sua vez, se inspiraram no já por nós citado Gregório de Nissa¹³⁹) – apresenta a nossa viagem de metamorfose espiritual sob o signo de uma ascensão, de uma subida a uma montanha no topo da qual se encontra o já referido tálamo do «*pur amour*»: «*nous ne le saurions mieux représenter qu'en nous figurant le chemin de la vie spirituelle et les aventures qui s'y rencontrent sous le symbole d'une montagne qui est âpre et difficile à monter, et qui, au sommet, a une plaine spacieuse et délicieuse*»¹⁴⁰. Para lá se chegar, então, como já vimos, é necessário, desde a partida – e olhando-se para a carta espiritual que Surin ousou elaborar – lá se projectar e colocar o coração para «*se déterminer à monter, dans l'espérance de trouver en haut tout le bien désirable et la félicité du cœur qui y est en effet*»¹⁴¹. A concretização de tal aspiração lacunar ocorre, num primeiro momento – se é que, mais uma vez, podemos definir ou colocar «*momentos*» neste processo inconsútil –, através do ordenar todas as intenções, atitudes e acções ao desejo de apenas se fazer, e nada mais se fazer senão, o que agrada ao Criador, ou seja, pondo «*son affection tellement en Dieu et en son service qu'il n'a aucune partie de sa faculté et capacité d'aimer qui ne tend à Dieu, en tel sorte que, s'il y a quelque chose, hors de Dieu, laquelle il aime (...) ce soit purement pour Dieu, par égard à lui, et parce qu'il le veut ainsi*»¹⁴². Isto é, pelo buscar-se, de todo o coração, a Deus em tudo¹⁴³ e a tudo em Deus. Sem utilizar a linguagem abstracta e metafísica própria de algumas das suas fontes¹⁴⁴, o nosso Autor não deixa, não obstante

¹³⁷ BERNARDINO DE LAREDO – *Subida al Monte Sión por la via contemplativa*. Madrid: B.A.C., 1998, in Teodoro H. MARTÍN (ed.) – *Via Spiritus / Subida al Monte Sión*, 147-308.

¹³⁸ JUAN DE LA CRUZ – *Subida al monte Carmelo*, in RUANO DE LA IGLESIA, Lucinio (ed.) – *Obras completas de Juan de la Cruz*. Madrid: B.A.C., 2005, 253-482.

¹³⁹ GREGÓRIO DE NISSA – *De vita Moysis*, II, 1, 2-3, PG 44.

¹⁴⁰ Cf. *Questions*, 135.

¹⁴¹ As duas pretéritas citações remetem para *Questions*, 135. Eis a esperança a alentar a purificação necessária à busca da perfeição espiritual na autenticidade pessoal. Mas uma esperança ordenada à caridade, ao «*pur amour*», isto é, motivada não pelo desejo dos bens pessoais, mas pelo desejo de desejá-los porquanto esse é o desejo de Deus... Encadeamento livre de desejos que os liberta e fecunda...

¹⁴² *Questions*, 33.

¹⁴³ Cf. o número 235 dos *Ejercicios Espirituales*: «*mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vejetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, sensando, y haciéndome entender; asimismo haciendo templo de mí seyendo criado a la similitud y imagen de su divina majestad*».

¹⁴⁴ Referimo-nos, como é evidente, aos autores da *Wessenmystic* – Eckhart de Hochheim, Johannes Tauler, Heinrich Seuse e Margarete Ebner – que Surin conheceu nos seus anos de formação académica e espiritual, juntamente com outros autores, de entre os quais devemos fazer especial menção a: Agostinho; João Cassiano; Dionísio Pseudo-Areopagita; Bernard de Clairvaux; Bonaventura da Bagnoregio; Hugues de Saint-Victor; Jan van Ruusbroec; Geert Groote; Thomas Hemerken

– através do recurso sistemático à simbologia e à imagética que manuseia com notável destreza –, de expressar de um modo extremamente vigoroso a convicção da mendigante presença de Deus em todas as coisas, as quais se começam a desvelar, assim, à «*flor da terra*» inflamada com o seu amor, segundo a qualidade de um pétalo sacramento do seu Criador:

«*de plus (...) elle voit toutes les créatures et tous les effets de la puissance divine d'un autre air qu'elle ne les voyant auparavant. Elle y découvre ce qu'elle n'y avait jamais aperçu, c'est-à-dire les rayons du premier Être, des vestiges sensibles des perfections de Dieu, de sa bonté, de sa majesté, de sa force, de sa justice; et tous les objets qui se présentent à elle de toutes parts lui donnent de nouvelles lumières pour connaître Dieu et une nouvelle amour ardeur pour l'aimer*» (§6).

Trata-se, por outras palavras, de reorientar, reeducar e reexercitar amorosamente o olhar – esse singular e cristalino «*medium*» entre a alma e a realidade – de modo a que o mesmo, usando os «*oculos supermundanos*»¹⁴⁵ se torne capaz de – tantas e tantas vezes por detrás de aparências contrárias – deslindar as elípticas impressões digitais do Criador em todas as criaturas e circunstâncias mediante o «*épurer l'œil de l'intention et simplifier l'affection (...) pour se réduire totalement à ce simple regard et désir de Dieu, ne souffrant de joie que pour lui*»¹⁴⁶. Esta busca impetuosa de adesão à vontade de Deus¹⁴⁷ – e já o podemos constatar – não é o resultado de uma determinação voluntarista ou de uma auto-imposição violenta que devesse ser realizada, mas de uma gratuita e livre vontade amorosa de «*chercher toujours le service de Dieu pour aillee de toute sa force à ce qui lui est*

– o autor da *De imitatione Christi* –; a *Theologia Mystica* de Hendrik von Herp; Jean Gerson; Pierre Favre; Isabella Bellinzaga – pitoresca autora que, enquanto dirigida por Achille Gagliardi, escreveu o afamado *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana* –; Pierre Coton; Maximilien van der Sandt e, claro está, os grandes espirituais do século XVI espanhol, entre os quais devemos realçar – depois de Ignacio de Loyola e os reformadores do Carmelo (mas seria, porventura, ainda necessário fazer esta referência?) –, Bernardino de Laredo e Francisco de Osuna.

¹⁴⁵ DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA – *De divinis nominibus*, V, 7, PG 3. Esta expressão não se refere a um olhar para além do mundo, mas – tal como no restante do «*corpus*» do Pseudo-Areopagita (cf., v.g., *De coelesti Hierarchia*, IV, 1; *De ecclesiastica Hierarchia*, IV, 12) – um saber desconhecido ao mundo. No último capítulo deste nosso ensaio, e sem a recuperarmos explicitamente, esta ideia será um «*leitmotif*» incontornável.

¹⁴⁶ *Questions*, 35. Vimos no nosso anterior capítulo que esta realidade só se concretizará, na sua efectividade mais plena, nas coordenadas do «*pur amour*». «*Le regard, quand il se disperse* – disse Saint-Exupéry –, *perd la vision de Dieu*», in *Citadelle*. Paris: Gallimard, 2000, 43.

¹⁴⁷ Deus, com efeito – embora já se nos tenha dado plenamente na Encarnação e na Páscoa do seu Filho –, espera que cada crente ratifique pessoalmente tal dom pelo acordo à sua vontade alimentícia (cf. Jo. 4,34) que é – tal como vimos no apartado anterior a propósito da convergência do exercício de todas as virtudes à motivação do «*pur amour*» – o elemento pivot que «*change tout en l'uniformité de l'amour divin*» (§4).

le plus agréable, mais sans opprimer nos forces, sans gêner notre liberté, sans étouffer notre esprit»¹⁴⁸.

É, de facto, perante esta experiência, então, que o crente – conforme já sumariámos no início deste capítulo e desdobraremos mais adiante – descobre o «*porquê*» e, especialmente, o «*para quê*» da premente necessidade de se desapropriar de si, de se desapegar do impulso desordenado dos seus afectos. Isto é, de se libertar – colaborando em simbiose de vontades com um Deus¹⁴⁹ que trabalha para «*déraciner du cœur de l'homme le motif des choses passagères, humaines et basses de ce monde*»¹⁵⁰ – dos movimentos do seu coração que desviam as faculdades da alma do sentido da realização original das mesmas, ao as *des*convertem de um aperfeiçoante dinamismo θεοφιλικος, para um regressor estaticismo θεοδραπέτης. Com efeito, «*il faut que l'âme établisse en soi indubitablement cette idée qu'elle peut et doit (...) chercher Dieu en toutes choses, lui rapporter toutes choses, ne se délecter qu'en lui (...) et qu'elle tâche d'arriver enfin à ne prétendre que sa gloire*»¹⁵¹. Não no aspecto de não se valorizar, estimar ou amar nada além de Deus, mas de se o fazer – e mesmo que isso de início «*paraître à l'âme d'abord fort dégoûtant et insipide à cause qu'elle n'est habituée qu'agir selon son bon plaisir et goût naturel*»¹⁵² – na suma e justa medida em que tal é ardentemente desejado pelo Deus e Criador que ama a toda a sua criação e que, inclusive, cria e conserva tudo na existência de modo a que todas «*les choses créés aident l'homme à aimer son Dieu*»¹⁵³.

¹⁴⁸ Questions, 47.

¹⁴⁹ Não nos esqueçamos, na realidade, do adágio – tão incompreendido pelos nossos irmãos protestantes – de que a «*gratia non tollat naturam, sed perficiat*», in TOMMASO D'AQUINO – *Summa Theologica*, I, q. 1, a. 8, ad 2. Antes Agostinho havia afirmado: «*qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te*» (Sermones, CLXIX, 11,13, PL 38). CATERINA DA SIENA – referindo-se a uma revelação que Cristo lhe comunicara – afirmará igualmente: «*Qui mostrava la Verità eterna che elli ci aveva creati senza noi, ma non ci salvará senza noi; ma vuole che noi ci mettiamo la volontà libera, col libero arbitrio exercitando el tempo con le vere virtù*», in *Dialogo della divina Provvidenza*, XXIII, in TITO CENTI (ed.) – *Il Dialogo della divina Provvidenza*. Siena: Cantagalli, 1992. Veja-se, ainda, para este tópico: Bernhard STOECKLE – *Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms*. Roma: Pontificium Athenaeum Anselmianum. 1962.

¹⁵⁰ Questions, 35. Atenção: o «*déraciner*» que remete para um «*renunciar*» não é um «*deixar*»: aquele é assunto do coração; este ocorre numa dimensão efectiva.

¹⁵¹ Questions, 53. Eis o que permite que «*le feu céleste soit le maître qui règne aboutement dans l'âme*» (§4). Nuria Martínez-Gayol, na sua obra *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola* (Bilbau/Santander: Mensajero/Sal Terrae, 2005) faz uma apresentação muito pessoal – demasiado pessoal em nosso parecer – da perspectiva inaciana mais comum de «*gloria de Deus*». A ser lido, como introdução, por quem não está familiarizado com a mesma.

¹⁵² Questions, 85.

¹⁵³ Questions, 59.

Esta realidade – que o nosso Autor importa, claro está, do «*Principio e Fundamento*» dos *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola¹⁵⁴, tão devedor neste ponto a Pedro Lombardo¹⁵⁵ –, não é uma mera afirmação abstracta repetida mecanicamente por ser convencional fazê-lo, mas uma convicção profunda que deriva da própria natureza do amor. Este, efectivamente, é uma realidade una, indivisível. Daqui se segue que o amor a Deus ser inseparável do amor a toda a criação e, em especial, daquele que o próximo impugna ao nosso coração, arrancando-o, nesse acto, do pedestal do seu egocentrismo a ponto de Surin afirmar expressamente que «*il peut se faire que la liaison avec quelques-unes de ses créatures (...) serve extrêmement au cœur de l'homme à s'unir à Dieu*»¹⁵⁶. O próximo, de facto – e sem negar jamais a centralidade do absoluto (que não se confunde, jamais, com «*exclusivo*») que deve ser o amor desinteressado a Deus –, é o principal lugar categorial ou concreto da realização do amor desinteressado a Deus: «*il faut que tout l'amour soit à Dieu uniquement en sa racine, c'est-à-dire au motif, et une pure extension au prochain*»¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Cf. o início do número 23 dos mesmos: «*El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado*». Hoje a ser lido desde este pertinente considerando de Teilhard de Chardin: «*C'est donc escamoter le problème fondamental de l'usage des créatures que de le résoudre en disant qu'il faut tendre, dans tous les cas, à prendre de celles-ci le moins possible. Cette théorie du minimum, née sans doute de l'idée inexacte que Dieu grandit en nous par destruction ou substitution, plus que par transformation ou, ce qui revient au même, que les virtualités spirituelles de la création matérielle sont actuellement épuisées, cette théorie du minimum, donc, est peut-être bonne pour diminuer certains risques apparents; mais elle ne nous apprend pas comment tirer des objets qui nous entourent un rendement spirituel maximum, – ce en quoi consiste proprement le Règne de Dieu. La seule formule absolue qui paraisse pouvoir nous guider en cette matière est la suivante: "Aimer au Monde, en Dieu, quelque chose qui devienne toujours plus grand". Le reste est affaire de prudence chrétienne et de vocation individuelle*», in *Le Milieu Divin, Œuvres*, IV. Paris: Seuil, 1957, 113.

¹⁵⁵ Cf. PIETRO LOMBARDO – *Libri Quattuor Sententiarum*, II, dist. 1, in, PL 192: «*Et si queritur, ad quid est creata creatura rationalis respondetur: ad laudandum Deum, ad serviendum ei, ad fruendum eo (...). Et sicut factus est homo propter Deum, id est ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem, scilicet, ut ei serviret*».

¹⁵⁶ *Questions*, 59.

¹⁵⁷ *Questions*, 56s. Surin, momentos antes citara o número 288 das *Constituciones de la Compañía de Jesús* que – seguindo o bom e justificável exemplo do editor da versão das *Questions* que estamos a seguir – achamos, na medida que é o contexto mais imediato desta última afirmação, oportuno citar quase integralmente: «*Todos se esfuerzen de tener la intención recta (...) en todas cosas (...), sienpre pretendiendo en ellas puramente el servir y complacer a la divina Bondad por Sí mesma, y por el amor y beneficios tan singulares en que nos previno, más que por temor de penas ni speranza de premios, aunque desto deben también ayudarse; y sean exhortados a menudo a buscar en todas cosas a Dios nuestro Señor, apartando quanto es posible de sí el amor de todas las criaturas, por ponerle en el Criador dellas, a Él en todas amando y a todas en él conforme a la su santíssima y divina voluntad*». Os contra-italicos são de nossa responsabilidade. Para a relação entre o «*amor a Deus*» e o «*amor ao próximo*» é impossível não recomendar – ainda que humildemente não concordemos plenamente com a sua perspectiva

Desapropriação de si, pois – conforme nos disse Isaac Luria com a sua doutrina do «tzimtzum»¹⁵⁸ – somente na doação de si, o que, além do mais, patenteia que o desapego cristão ao apego egocêntrico aprofunda e positiva o desapego inerente à vida, o desapego de quem sabe que viver é «*ser-generativamente*», o que implica, sempre, ser capaz de dar-se e doar-se¹⁵⁹. É, no fundo – mediante uma διαστάσις espiritual que reproduz a eterna ἀντικτικῆσις trinitária de cada uma das pessoas divinas na sua auto-desapropriação receptiva e doante –, buscar fazer de si um espaço – que só se encontra no homem evacuado de si – onde o mundo inteiro pode encontrar a sua respiração amante, um cantinho infinito onde o חַי da vida, o Espírito do Amor se une ao alento do homem:

«Atmen, du unsichtbares Gedicht!
Immerfort um das eigne
Sein rein eingetauschter Weltraum.
(...)
Einzig Welle, deren
allmähliches Meer ich bin (...)»¹⁶⁰.

Complexa e devastadora validação a que o crente, em demanda da sua realização teocêntrica, não se pode furtar. Para que esta seja receptivamente lograda, o crente deve – fruto de uma admirada e apaixonada contemplação da kénosis trinitária e histórica do Verbo – «*le vouloir imiter en cela*»¹⁶¹. Tal despojamento, em humildade absoluta ocorre, no caso do sujeito humano, pelo realizar no Espírito – segundo disse de Lubac – uma «*décalage*» entre o seu «*eu*» genuíno e o seu «*ego*» atractivo, o qual, olhando sempre e somente para si, alimenta a sôfrega aspiração pelo escorregadio sucesso, o prestígio endeusante e as escravizantes honras mundana: «*voilà pourquoi il faut avoir l'œil bien exactement tendu et ne souffrir en soi, sous quelque prétexte que ce puisse être, ni complaisance, ni louange, ni satisfaction de voir mes volontés accomplies*»¹⁶². Tudo isto

–: Karl RAHNER – «Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo», in *Escritos de Teología*, VI. Madrid: Taurus, 1965, 271-292.

¹⁵⁸ Veja-se – depois do já clássico Gershom SCHOLEM – *Les Grands Courants de la mystique juive*. Paris: Payot, 2002 – Eliahu KLEIN – *Kabbalah of Creation: The Mysticism of Isaac Luria, Founder of Modern Kabbalah*. Berkeley: North Atlantic Books, 2005.

¹⁵⁹ Ver, noutro registo: Antonio López TRIANA – «'El ser y el espíritu' o la ontología como donación», in *Revista española de teología*, vol. 61, n.º 2 (2001) 149-171.

¹⁶⁰ Rainer Maria RILKE – *Die Sonette an Orpheus*, II, 1, in Wolfram VON GRODDECK (ed.) – *Dui-neser Elegien. Sonette an Orpheus*. Stuttgart: Reclam, 1997.

¹⁶¹ *Questions*, 112.

¹⁶² *Questions*, 55s: «L'œil bien exactement tendu»... mais palavras para quê? «Amar» é «ver». É ver em extensão a interioridade do real que nos esvazia... é ver em simplicidade, sem rugas... É ultrapassar as pulsões e assentir com denodo ao espiritual.

para que se dê a excisão do egocentrismo pela transformação plenificante dos instintos biológicos em instintos espirituais; isto é – e deixando que agora seja o nosso Autor a parafrasear-nos sob a pressão da estimulação recíproca – para que Deus – libertando, com a ajuda desta, a alma dos «*instincts vicieux et de la pente à se chercher partout soi-même*» – possa oferecer ao crente «*des instincts tout nouveaux des maximes de l'école de Jésus-Christ*»¹⁶³ que, na maior transparência, revelam àquele que o seu caminho de humildade absoluta é uma descida até às alturas¹⁶⁴.

Com efeito, exclusivamente desde a perspectiva do Senhor se lê o verdadeiro valor dos valores plasmados nas Bem-aventuranças, pelo que, deste modo, se compreende, que a única ascese cristã é, vemos, a do crescer no amor absurda e desmedidamente incondicional que mana do se desejar participar na vida filial-obediencial de Jesus. Mediante isto – aprendendo uma nova arte de viver em Deus¹⁶⁵ – o homem pode começar a só se amar como se o seu «*ego*» fosse alguém a quem não se estima¹⁶⁶, dado que – para o nosso Autor – somente assim se pode reproduzir – na relação do sujeito para consigo mesmo – a recomendação que Cristo fez de se amar do mesmo modo que ele nos amou, isto é, até à morte¹⁶⁷.

¹⁶³ As duas pretéritas citações encontram-se em *Questions*, 89. Veja-se, com efeito, a «*máxima*» por excelência de Jesus acerca da dinâmica da mortificação vivificante: «*Quem achar – εὐρών – a sua vida perdê-la-á; e quem perder – ἀπολέσας – a sua vida, por amor de mim, achá-la-á*» (Mt. 10,39). De notar que o termo εὐρών também pode ser lido como «*agarrar*», o que nos permite compreender este λόγιον de um modo perfeitamente em consonância como o que temos vindo a expor: quem se agarrar ao seu «*ego*» egocêntrico não poderá nascer para a vida; quem ἀπολέσας aquele será gerado para a sua autenticidade. O homem, todo o homem, foi criado para dar-se; quanto mais de der mais se encontra e realiza. Há, então, que morrer ao egoísmo para viver, mas apenas porque abjurar àquele é eleger a Deus: eis o sentido da realização humana, da vivência da alegria completa (cf. Jo. 15,11).

¹⁶⁴ Cf. GREGÓRIO DE NISSA – *De vita Moysis*, II, 44, PG 44 onde, pela inversa, este autor afirma que soberbia é «*ἡ εἰς τὸ ὑπόγειον κάθοδος*»: «*uma subida para baixo*»...

¹⁶⁵ Cf., para esta expressão, o já referido artigo de Henri LAUX – «*Un art de la vie en Dieu chez Jean-Joseph Surin*».

¹⁶⁶ Cf. *Questions*, 102: «*Voilà comme devient envers soi celui qui aime Dieu de tout son cœur (...): pensons et considérons (...) de quelle manière nous agissons envers une personne que nous méprisons et pour qui néanmoins nous avons de la charité*». Mais adiante, nesta mesma página, Surin afirma inclusive que a relação com o «*ego*» deve passar «*du mépris à la haine*». Compreendamos o que ele deseja dizer: «*odiar*» a alguém, segundo a própria instrução de Jesus – «*Se alguém vier a mim, e não odiar – μισέ – a seu pai, e mãe, e mulher, e filhos, e irmãos, e irmãs, e ainda também a sua própria vida – ψυχὴν –, não pode ser meu discípulo*» (Lc. 14,16) –, não é desejar-lhe mal, não deixar de amá-la: é apenas relativizar a nossa suposta necessidade dela; é aprender a amá-la livremente.

¹⁶⁷ Cf. Jo. 15,12s: «*A minha instrução – ἐντολή – é esta: Que vos ameis uns aos outros, assim como eu vos amei. Ninguém tem maior – μείζονα – amor do que dar – θῆ – a sua vida pelos seus amigos*». A renúncia correcta a si mesmo por amor é a afirmação total da vida e do amor. Esta é, ainda e efectivamente, a única interpretação válida da tão convenientemente abusada máxima «*a caridade ordenada começa por si*», que deriva, originalmente, de uma acomodação pseudo-cristã de Terêncio: «*quis tu es? quis*

Mas, até que morte? Até à morte que dá a vida, até à morte do que em nós é motor de morte: o egoísmo, o se apegar de tal modo a si que se acaba por temer a morte ¹⁶⁸. Assim – acabando-se por entregar a uma vida de pecado que adormece aquele receio –, o sujeito impede-se de adorar a Deus em espírito e verdade. Esta realidade – desejada e anunciada por Cristo (cf. Jo. 4,24) – só é possível por meio de amar àquele com o amor que acolhe, e reproduz de um modo pessoal e reconhecidamente retribuente, o seu modo de amar: «*mon plus grand mépris et mortification (...) sont les médecines salutaires qui me guériront de mon amour propre, et parce que je ne saurais avoir le pur amour de Dieu que je ne sois guéri du contraire, qui est l'amour corrompu de moi-même*» ¹⁶⁹. Abnegar-se a si mesmo não é, por conseguinte, detestar-se limitando-se, mas é – pelo abdicar de uma falsa auto-suficiência para, daí, se poder viver a autonomia filial-obediencial –, isso sim, negar-se a pôr limites aos demais e a Deus. No fundo é dizer: «*Senhor, mesmo sabendo que isso implicará sofrer de amor, ensina-me a ajudar-te a tornar-me capaz de te amar tal como és...*» Estamos perante o que – através de numa lucidez amorosa ¹⁷⁰ exemplar, que, todavia, pode parecer loucura aos olhos menos atentos à verdade que dimana do amor (cf. 1Cor. 1) – o nosso Autor denomina de «*connaissance d'un secret caché*» ¹⁷¹: aquele que mostra que no mais essencial âmago da metamorfose mística está sempre a ascese. Isto porquanto Deus une-nos a si pelo nosso despegar-nos de nós, e vice-versa: porque nos unimos a Deus através do desapareço a nós mesmos que ele opera em nós ¹⁷²: «*c'est pourquoi saint Ignace*

mihī es? quor meam tibi? heus proximus sum egomet mihī», in TERÊNCIO – *Andria*, ac. IV, lin. 635-636, in Loeb Classical Library, n.º 22. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

¹⁶⁸ Com perspicácia exímia disse Louis Dumur que «*la peur de la mort afflige généralement ceux qui ont peur de la vraie vie*». Cf., ainda, claro está – com a correcta leitura de ἐφ' ᾧ – Rm. 5,12.

¹⁶⁹ *Questions*, 55. O contra-italico é da nossa responsabilidade. Eis a libertação do «eu» do recurvamento sobre si que – desde Lc. 13,11, com o seu συγκύπτουσα – passou para a tradição como sinal do pecado decorrente do amor-próprio. Vejam-se, por exemplo, o «*cor incurvatus in seipsum*» de Agostinho e Bernard de Clairvaux e a «*libertas recurvata in seipsam*» de Bonaventura da Bagnoregio.

¹⁷⁰ Não nos havia já dito Platão no seu *Banquete* que o amor é o pai de todos os discursos? E não é por isso mesmo que o Pai, «*fontem et originem totius divinitatis*» (cf., v.g., IGREJA CATÓLICA: VI Concílio de Toledo, 1, in DH 490), gerou e proferiu desde sempre o seu eterno Λόγος? E não será – perguntamos nós, finalmente, (e perdoe-nos o nosso Leitor esta confidência pessoal... mas, num ensaio desta natureza, além de nos nossos propaladamente abandonados adjetivos e advérbios, onde mais poderíamos estar senão nestes ínfimos considerando murmurados em rodapé?) com alguma titubeante hesitação, mas – a insânia do amor a maior e a mais sábia lucidez? Paulo, capítulos antes da sua μέλος ἀγάπης (cf. 1Cor. 13), pareceu acreditar nisso (cf. 1Cor. 1-3).

¹⁷¹ *Questions*, 113. Veja-se: Bernard PITAUD – «Perdre sa vie pour la retrouver», in *Christus* 188 (2000) 427-434.

¹⁷² Mística e ascética são uma e a mesma face quando vistas desde perspectivas distintas, pois, como disse Gregório de Nissa, o crente, na vida espiritual, está sempre a evoluir: «*aquele que*

dit à ses enfants qu'ils doivent être morts au monde at à l'amour-propre pour vivre à Jésus-Christ seul»¹⁷³.

Após isto, Surin especifica que aquela irrefragável mortificação – que «*c'est une leçon très haute et très difficile à comprendre, mais émanée de l'école du Saint-Esprit, et qui est entendue de ceux qui cherchent uniquement Dieu, et qui sont touchés de son amour*»¹⁷⁴ – é uma constante universal na vida espiritual que – de igual modo ao que a motiva e sustenta (a aspiração desinteressada ao viver-se na «*région de l'amour pur*») – é inseparável da dilecção mais sinceramente gratuita por Deus. Não se trata – temos estado a constatar – nem de negar a própria realidade, nem sequer de repudiar a sua autenticidade pessoal – pois, tudo o que Deus criou é bom¹⁷⁵ e, além do mais, consoante disse com acerto Epicteto, «*τῶ θεῷ (...) ἐμὲ ἐκεῖνος συνέστησεν ἐμαυτῷ*»¹⁷⁶ –, mas de abdicar dos nossos imberbes apegos desordenados que esmagam aquelas e, assim, impedem o sujeito de nascer totalmente deposto no outro e dizer, com Celan, que «*Ich bin Du, wenn ich ich bin*»¹⁷⁷. Trata-se de deixar que a graça elimine «*les maximes contraires à la simplicité de l'Esprit de Dieu et les déterminations qui ont été formées par notre propre volonté (...) fondées en l'ancien usage que notre nature a de se satisfaire et d'agir à sa mode*» (§3), pois «*o costume é outra natureza que a vence*», disse-nos Jorge Ferreira de Vasconcelos¹⁷⁸. Eis, paradoxalmente, como afirmou – mais uma vez de modo admirável –

ascende – τὸ ἀνώτερον – não deixa jamais de ir de começo em começo, através de começos sem fim – οὐ λήγει τῆς ἀνάβασως –», in Commentarius in Canticum Canticorum, VIII, PG 44. Neruda tentou dizê-lo de um outro modo: «(...) Yo te amo para comenzar a amarte, // para recomenzar el infinito // y para no dejar de amarte nunca: // por eso no te amo todavía (...)», in Pablo NERUDA – Cien sonetos de amor. Barcelona: Seix-Barral, 1977, soneto XLIV, 2ª estrofe.

¹⁷³ Questions, 93. Cf. os números 101-103 das *Constituciones de la Compañía de Jesús*.

¹⁷⁴ Questions, 102. É nesta circunstância na qual se encontra a mais autêntica perfeição cristã que conduz ao «*le (Dieu) servir purement et parfaitement*» (§7).

¹⁷⁵ Cf. *1Tm.* 4,4. Tudo, mas, de modo muito especial, a humanidade que ele, quando o Λόγος encarnou, assumiu plena e historicamente e, ao mesmo tempo, constituiu como membro do seu corpo (cf. *1Cor.* 12).

¹⁷⁶ EPICTETO – *Dissertationes*, IV, 12, lin. 12, in Loeb Classical Library, n.º 218. Cambridge: Harvard University Press, 1928.

¹⁷⁷ Paul CELAN – «Lob der Ferne», in *Gesammelte Werke*, III. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, 56.

¹⁷⁸ Já antes, sabemos-lo sobejamente bem – motivo pelo qual cremos que devemos pedir perdão ao nosso Leitor por esta, porventura inoportuna e redundante, ressalva –, Aristóteles dissera que «*διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ἕθος χαλεπόν, ὅτι τῇ φύσει ἕοικεν, ὥστερ καὶ Εὐῆνος λέγει· Φημὶ πολυχρόνιον μελέτην ἕμεναι, φιλε, καὶ δὴ // ταύτην ἀνθρώποισι τελευτῶσαν φύσιν εἶναι*» – in *Ethica Nicomachea*, VII, 10 (1152a); seguimos o texto grego apresentado pela edição da Loeb Classical Library (n.º 271) Cambridge: Harvard University Press, 1934; a tradução, essa, mesmo havendo uma tradução portuguesa a cargo de António Caeiro (Lisboa: Quetzal, 2004), será (tal como já referimos) da nossa responsabilidade: «*Pois é mais fácil mudar um costume do que a própria natureza, e o próprio hábito é difícil de mudar pois é como a natureza, tal como diz Evanus: “Eu digo que o costume não é senão um longo uso, amigo, e // no fim “torna-se numa segunda*

Simeão o Novo Teólogo, uma «ζωοποιὸς νέκρωσις»¹⁷⁹, uma morte que, *no* e *pelo* Espírito, faz viver; uma morte que *neste*, e *por* este, gera a vida...

Deste modo não é difícil assumir que tal «*travão de mão*» à pletora dos desejos anárquicos – accionado em vista à rectificação do desejar para se possibilitar a sua mais plena fecundação – não seja nem a consequência do desejo de aquisição de «*algo*» que viesse a ser outorgado em recompensa de uns supostos méritos ganhos por essa acção, nem sequer o ónus a pagar por algo a que se aspira, mas tão só, e somente, o corolário do *pregustar* aquela saborosa realidade anelada¹⁸⁰ mediante o exercício de uma crescente indiferença activa – aquela que permite ao crente aderir à vontade de Deus – de modo a que, desde ela, a alma

«*se tire en équilibre et attend de Dieu la détermination de tout – (car) Dieu par sa providence, donnera le branle au côté qu’il voudra; et aussitôt qu’il l’a donné (...) – elle s’y porte, sans perdre pourtant son indifférence (...) car elle ne s’incline (...) par aucun motif tiré de la nature de la chose qui arrive, mais par le seul motif de la volonté de Dieu*»¹⁸¹.

Ainda por outras palavras – que tentam inflectir positivamente os riscos destas explicações –: ninguém se lança na reprodução do árduo caminho montanhoso de subida ao «*Shangri-La*» cristão – a essa montanha que rasga o

natureza para o homem” – e, depois, Pascal, que «*la coutume est une seconde nature, qui détruit la première*» – in PASCAL, Blaise – *Pensées*. Paris: Flammarion, 1993, n.º 93 –. Um estudo – que, admitimos, não sabemos se já foi tentado e/ou realizado – da assimilação desta máxima no decurso da história da espiritualidade cristã seria fascinante.

¹⁷⁹ SIMEÃO O NOVO TEÓLOGO – *Catechesis*, XXVIII, in *SCh* 104. O texto, não adaptado, do primeiro período da introdução a este discurso catequético dá a ler: «Περὶ τῆς ἐκ τοῦ Πνεύματος ἐγγυομένης τοῖς ἀγωνιζομένοις καὶ πρό τοῦ θανάτου ζωοποιῶν νεκρώσεως»: «*Acerca da mortificação para a qual o Espírito impele aqueles que lutam, o qual dá vida antes da morte*».

¹⁸⁰ Recordemos, de facto, que esta metamorfose – a qual, no fundo, se assemelha à «*conversão*» evangélica – é sempre a consequência da experiência do amor de Deus (veja-se, v.g.: *Ez.* 16,62s; 36,31; *Jr.* 31,34 e, sobretudo, *Mt.* 3,2: «*Arrependei-vos, porque está próximo o reino dos céus*» com o «*indicativo*» de realidade a preceder o «*imperativo*» que daquele deve dimanar). Clarifiquemos: é por já viver – em esperança desinteressadamente proléptica – o «*pur amour*», que o crente envereda pelo caminho da «*abnegação*» em direcção ao reinado daquele.

¹⁸¹ *Questions*, 109. De facto – se bem compreendemos a Surin –, a tão importante mortificação – a qual já é um ângulo da mística do amor, do querer *reunir-se* a Deus desde a experiência do outro que descentra o «*eu*» – segue pela lógica do equilíbrio livre que possibilita ao sujeito descobrir, e eleger, o que mais provirá ao serviço e à glória de Deus. Para a noção inaciana de «*indiferença*», que Surin assume quase na sua integridade – apenas dela diferenciando-se pelo acento determinante que põe na «*recta intenção*» –, veja-se: Pierre EMONET – «*Indiferencia*», in *DEI*, II, 1015-1021.

horizonte perdido infinito¹⁸² – senão na medida em que já experiênciei o «μανικός ἔρως»¹⁸³ incondicionado de Deus: «ceux qui aiment Dieu parfaitement s’oublient de tout le reste et d’eux-mêmes»¹⁸⁴. Tal empreendimento é, então – mediante uma desintoxicação de todo o desconcerto afectivo –, o aprender a viver com o céu no presente: é saber fazer a mira ao alvo certo para aderir sempre a novas metas de um amor-pascal maior. O caminho cristão – não o esqueçamos nem o distorcemos nunca – é o caminho *de, e que é*, Cristo: o do amor superlativo que vence a morte, o do amor *perfeito* que é – como referimos – mais forte do que a morte por ser mais forte do que a vida: «*De quel prix est le monde auprès de la vie? Et de quel prix est la vie, sinon pour la donner?*»¹⁸⁵, pergunta Anne Vercors pela mão de Claudel. Ele é, pois – sem qualquer titubiação ou hesitação – aquele que requer «*pratiquer la droite intention (...) sur les principes d’abnégation mis dans l’évangile; c’est voir quelle chose est plus selon la grâce et non selon la nature, et par cette route et par le chemin royal de la Croix (...), sans portant blesser la discrétion et la prudence*»¹⁸⁶, para em tudo desejar «*faire tout pour Dieu et ne faire rien que pour lui*»¹⁸⁷. Efectivamente só assim se pode chegar à tão desejada vida de autenticidade pessoal espiritual, porquanto «*Dieu, qui veut l’âme pure, ne veut point qu’elle soit propriétaire*»¹⁸⁸ o que requer que ela seja «*détruite et anéantie en sa première forme*» (§3) para *renascer*, nessa morte transfiguradora, plenamente em Deus.

¹⁸² Reconheçamos a nossa dívida nesta metáfora a James Hilton e ao seu *Lost Horizon*. New York: Macmillan, 1933.

¹⁸³ Expressão adaptada que pedimos emprestada a NICOLAS CABÁSILAS – *De vita in Christo*, VI, 3, PG 150. No texto original a construção frásica requeria «ἔρωτα μανικόν».

¹⁸⁴ *Questions*, 34. Cf., é evidente, o número 167 dos *Ejercicios Espirituales*: «*La 3ª (humildad) es (la) humildad perfectísima, es a saber, quando incluyendo la primera y segunda, siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parecer más actualmente a Christo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Christo pobre que riqueza, oprobrios con Christo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Christo que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo*». Como já o dissemos, a mortificação é a consequência de um imenso desejo de união efectiva e concreta a Cristo no seu caminho de humildade pascal: «*Se alguém quiser vir após mim, renuncie-se – ἀπαρνησάσθω – a si mesmo, tome sobre si a sua cruz, e siga-me*» (Mt. 16,24; cf., ainda, 2Cor. 10.11: «*levando sempre no corpo o morrer – véκρωσιν – de Jesus, para que também a sua vida se manifeste em nosso corpo, porque nós, que vivemos, somos sempre entregues à morte – θάνατον – por causa de Jesus, para que também a vida de Jesus se manifeste em nossa carne mortal – θνητῇ –*»). Só desde este ponto de vista amoroso ela é válida. Toda outra perspectiva é indigna do homem ao ser indigna de Deus e, de certo modo, vice-versa.

¹⁸⁵ Paul CLAUDEL – *L’Annonce faite à Marie*. Paris: Gallimard, 1993, 189.

¹⁸⁶ *Questions*, 48. Amar nada mais é do que morrer ao «ego» muitas vezes... quantas mais vezes morrermos, menos morreremos... não para superar a morte que não leva ao pecado, mas para a vivermos em plenitude.

¹⁸⁷ *Questions*, 83. Façamos memória ao que disse Jesus: «*Nenhum servo pode servir dois senhores; porque, ou há de odiar – μισήσει – um e amar o outro, ou se entregará a um e desprezar o outro*» (Lc. 16,13).

¹⁸⁸ *Questions*, 46.

Talvez, deste modo, se possa dizer que a doutrina de Surin é «*rigurosamente ascética*»¹⁸⁹, mas o núcleo da mesma – e inclusive o fundamento nada disfarçado para este ascetismo – é propriamente místico. E isto porque, estima ele, somente pelo desnudar-se espiritualmente o cristão pode deixar-se conduzir – sempre e em tudo – unicamente pela desértica busca amorosa de Deus que se concretiza na realização plena e límpida da sua vontade. De facto, o que Surin defende é que a caminhada de metamorfose espiritual conduzida pelo amor – que é o «*pes animae (...) amore enim movetur tanquam ad locum, quo tendit*»¹⁹⁰ – não é um itinerário a ser realizado fora de si, mas uma ascensão de integração diapasónica entre a liberdade e a necessidade que – seguindo-se a Cristo na sua subida pascal ao Pai¹⁹¹ – se opera em si, pois os pontos de partida e de chegada coincidem, mas desde lados invertidos que se regeneram sem cessar: «*la pratique des âmes spirituelle est de s'élever sans cesse vers Dieu, et, allant par degrés, (...) jusqu'a se limiter tellement dans le bon plaisir de Dieu qu'elles n'aient plus aucun principe (...) que de voir Dieu content et satisfait*»¹⁹². Eis o motivo porque a ela chamámos de «*catenária*»: ela é como uma curva que se dobra pelo seu próprio peso, por um peso de amor¹⁹³ que de estar exclusivamente dirigido para si, passa – por uma «*vigilance continuelle*»¹⁹⁴ das impressões que os afectos deixam na alma¹⁹⁵ – a estar orientado para Deus: «*fecerunt itaque civitates duas amores duo, (...) caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui*»¹⁹⁶, a ponto de tornar «*l'homme intérieur méconnaissable à soi-même et aux autres*»¹⁹⁷.

¹⁸⁹ Robert FARICY – «Surin, Jean-Joseph», in *Diccionario de Mística*. Madrid: San Pablo, 2002, 1638-1640, 1640.

¹⁹⁰ AGOSTINHO DE HIPONA – *Enarrationes in Psalmos*, IX, 15, PL 36.

¹⁹¹ Não nos esqueçamos desta verdade tão basilar: a graça que nos é dada é sempre a graça da participação na morte-ressurreição de Cristo. Não há outra, pois toda ela é uma consequência da doação do seu espírito ao Pai (cf. *Lc.* 23,46) para que este, gratuita e incondicionalmente, no-lo entregue (cf. *Jo.* 15,26).

¹⁹² *Questions*, 37. Paulo bem o afirmou: «*Mas todos nós, com rosto descoberto, reflectindo – κατοπτρίζομενοι – como um espelho a glória do Senhor, somos transformados – μεταμορφούμεθα – de glória em glória – ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν – na mesma imagem, pela acção do Senhor, que é Espírito*» (2Cor 3,18).

¹⁹³ AGOSTINHO DE HIPONA – *Confessiones*, XIII, 9, 10, PL 32: «*pondus meum, amor meus: eo feror, quocumque feror*». Ver ainda *De civitate Dei*, XI, 28, PL 41: «*corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur*».

¹⁹⁴ *Questions*, 56. Páginas adiante Surin aprofunda este tema, esclarecendo que cada um deve, de facto, estar «*dans une perpétuelle vigilance et dans un soin exact pour voir où va son cœur*» (*Questions*, 62), para, desse modo, «*examiner sans cesse les quatre principales passions du cœur humain (...) le désir, l'amour, l'espérance et la crainte*», in *Questions*, 63.

¹⁹⁵ Cf. *Questions*, 63.

¹⁹⁶ AGOSTINHO DE HIPONA – *De civitate Dei*, XIV, 28. Cf., ainda, *v.g.*, *Questions*, 101. Já estamos em condição de compreendermos qual o correcto sentido deste «*contemptum sui*» que foi, não obstante, tantas vezes incompreendido, com terríveis consequências, na história da espiritualidade cristã.

¹⁹⁷ *Questions*, 89. Não podemos deixar de recomendar a leitura de: Philip SHELDRAKE – *Befriending our Desires*. Notre Dame: Ave Maria Press, 1994; Gordon RIXON – «*Transforming Mysticism: Adorning Pathways to Self-Transcendence*», in *Gregorianum*, vol. 85, n.º3 (2004) 719-734.

Mudança emergente de forma que – mesmo por entre as escuridões e as vidas da vida – permitirá, por este modo maravilhoso e admirável, que o sujeito comece a, *«ne s'en appuyant que sur la foi (...), arracher, comme par force d'amour, des mains de Dieu, les biens, les douceurs, les suavités, les onctions, les flammes délicieuses, qu'il était comme résolu de ne pas donner»*¹⁹⁸. E isto porquanto, no fundo, esta desapropriação que temos vindo a cartografar só pode ser definitivamente consumada pelo fogo do *«amour parfait (qui) purifie le cœur humain de tous les vices»*¹⁹⁹. Só ele outorga a faculdade do crente passar a ser *«intérieurement (...) conduit (par) le Saint-Esprit»*²⁰⁰ para que, enfim e sem qualquer imbróglgio teológico ou metafísico, *«se loge en l'âme la parfait et finale pureté qui transforme en Dieu, tous les mouvements devenant saints»*²⁰¹. E aqui estamos, longe de qualquer simulacro inerte, perante – diz-nos o nosso autor – *«la route des saintes; il ne s'en trouvera jamais d'autre, e il n'y en peut avoir d'autre que cette unique recherche de Dieu»*²⁰², na qual a alma – após reconhecer que abnegar-se é dizer *«sim»* à adoração a Deus²⁰³ –, quando se entrega à exposição dos

*«effets surprenants de la Providence et meurt de plus en plus à soi-même – voyant que Dieu (...) la promène, par des effets toujours nouveaux, à des aventures surprenants qui passent sa prévoyance – se trouve déraciné continuellement de l'appui qu'elle pouvait prendre en quelque chose que ce soit hors de Dieu»*²⁰⁴.

Mística da plasticidade do inesperado que se fazendo esperado nos leva, inclusive a nós mesmos, a não nos admirarmos quando Surin – com

¹⁹⁸ *Questions*, 86. Só os amantes compreendem este «forçar» que «fala» e diz que cada momento de felicidade compartilhada é anterior àquele que o antecede... «Schmerz der Liebe» que liberta o futuro.

¹⁹⁹ *Questions*, 87. Pode-se ler com grande interesse, depois, para uma análise actual da realidade que temos estado a apresentar: Jean MONBOURQUETTE – *De l'estime de soi à l'estime du Soi: de la psychologie à la spiritualité*. Montréal: Novalis, 2002

²⁰⁰ *Questions*, 125. Já vimos, no apartado anterior, o que isto significa para Surin.

²⁰¹ *Questions*, 89. Diadoco de Fótica sintetizou na perfeição o pensamento dos Padres acerca da passagem da «imagem» à «semelhança» quando disse que *«todo o homem é conforme à imagem de Deus; mas o ser à sua semelhança só é daqueles que, por um grande amor, entregaram a sua liberdade a Deus (...) para serem semelhantes ao que nos reconciliou com ele pelo amor»*, in *Capita Gnóstica*, IV, PG 45.

²⁰² *Questions*, 79.

²⁰³ Efectivamente só o descentrado é uma pessoa de oração. No número 196 do seu *Memorial* um dos mais fiéis confidentes de Ignacio de Loyola reproduz umas palavras elucidativas de a este respeito: *«“(A) un verdaderamente mortificado bástale un cuarto de hora para se unir a Dios en oración”. Y no sé si entonces añadió sobre este mismo tema lo que le oímos decir otras muchas veces: que de cien personas muy dadas a la oración, noventa serían ilusas. Y de esto me acuerdo muy claramente, aunque dudo si decía noventa y nueve”*, in Benigno HERNÁNDEZ MONTES (ed.) – *Recuerdos ignacianos. Memorial del p. Luis González de Cámara*. Bilbao/Santander: Mensajero/Sal Terrae, 1992 (veja-se ainda o número 256). De lamentar – e releia-se a nossa nota número 2 – a não correcta grafia do nome deste adjunto luso do fundador da Companhia de Jesus.

²⁰⁴ *Questions*, 117.

um absolutamente sincero registo autobiográfico que foi espelhado num dos seus mais belos poemas – escreve que

«Je veux aller courir parmi le monde,
Où je vivrai comme un enfant perdu,
J'ai pris l'humeur d'une âme vagabonde
Après avoir tout mon bien dépendu.
Ce m'est tout un que je vive ou je meure,
Il me suffit que l'Amour me demeure.
(...)
Allons, Amour, allons à l'aventure
Avecques toi je n'appréhende rien,
Quelque travail que souffre la nature,
Te possédant, je serai toujours bien.
Ce m'est tout un...
(...)
Je ne veux plus qu'imiter la folie
De ce Jésus, qui sur la Croix un jour,
Pour son plaisir, perdit honneur et vie,
Délaissant tout pour sauver son Amour.
Ce m'est tout un que je vive ou je meure,
Il me suffit que l'Amour me demeure»²⁰⁵.

Palavras que – do mesmo modo do que a sua vida – ardem; palavras que queimam num fluxo de água gelada que arre pia a alma e aproxima, como num presságio de algo já vivido mas sempre esperado, a alegria triste e o feliz pesar do amor²⁰⁶... Ousar seguir a Cristo até à Cruz através das «*aventures surprenants*» da metamorfose espiritual que ajudam o homem a sair de si – conforme nos mostra exemplarmente o autor das *Questions* – não é um masoquismo crestante. É passar da alergia à vida à alegria pela vida. É ter a coragem *de e do* morrer de amor, a ousadia do viver sem resposta; é realizar a alegria; é a explosão da plenitude desbordante do πολλῶ μάλλον (cf. *Rm.* 5,15.17.20), do «*muito mais*»

²⁰⁵ Jean-Joseph SURIN – *Cantiques Spirituels de l'amour divin, pour l'instruction et consolation des âmes dévotes*. Paris: 1689 (original de 1660), canto V, 18s. A sensibilidade do nosso Autor para as qualidades tónicas dos vocábulos aqui patente é, claramente, uma expressão de um sentir-se a explodir implodindo.

²⁰⁶ Cf. Paul CLAUDEL – *L'Annonce faite à Marie*, 188: «Il n'est pas de vivre, mais de mourir! Et non point de charpenter la croix, mais d'y monter et de donner ce que nous avons en riant!».

característico do «*pur amour*»! É, dando-se, ser para dar-se ainda mais!²⁰⁷ Isto porque, para Surin – escrevendo sempre desde as margens de um transparente canto consagrado à divindade e, assim, escapando a todo o espiritualismo desencarnado, dado que em cada uma das suas páginas humanadas há um reverso do lado inverso que revela o valor prático que ele atribui à sua proposta –, somente deste modo se poderá almejar, no seu limite, ao «*pur amour*», gratuito, desinteressado, efectivo e encarnado na criação – para «*fazer rezar as coisas deste mundo*»²⁰⁸, havia dito anos antes o espiritual português Diogo Monteiro –, que o próprio Filho de Deus revelou plenamente em toda a sua vida pascal.

4. O mordiscar da mística: traduzindo o silêncio

Enquanto vagabundo «*explorador*» que é, e como todo e qualquer verdadeiro místico que humildemente se reconhece como tal²⁰⁹, Surin é um enternecido tradutor, um intérprete incendiado, para a sua «*linguagem interior*», da sua própria e desabrigada experiência do infinito que se lhe doou total e incondicionalmente. Mas não só: como exímio «*cartógrafo*» espiritual, ele é, igualmente – num segundo momento que, nele, é infinitamente fiel àquele primeiro – um tradutor, para os seus futuríveis interlocutores²¹⁰ – e nestes, não nos esqueçamos (o que fazemos muitas vezes...), está incluída a própria divindade que, no Espírito, reproduz, em cada um dos crentes (se estes lhe

²⁰⁷ Cf. – ainda que ele, de algum modo, comece onde nós acabamos – Pierre TEILHARD DE CHARDIN – *Le Milieu Divin, Œuvres*, IV, 106: «*Pas de fumée odorante sans encens. Pas de sacrifice sans victime. Comment l'homme se donnerait-il à Dieu s'il n'existait pas?*». Para um aprofundamento desta temática que temos vindo a tratar neste apartado – e centrando-nos na perspectiva inaciana da mesma –, remetemos para: Pascual CEBOLLADA – «*Del amor propio al amor de Dios: la abnegación en los Ejercicios Espirituales*», in *Manresa* 289 (2001) 357-370; Stephan KIESCHLER – «*Mortification*», in *DEI*, II, 1295-1299; Julio MARTINEZ – «*Salir del 'amor propio' para hallar el 'si mismo': un estudio de ética teológica*», in *Miscelánea Comillas* 106 (1997) 157-200; Javier MELLONI – «*La abnegación: una alternativa para nuestro tiempo*», in *Manresa* 289 (2001) 419-427; Charles MOREL – «*Mortification*», in *DSp*, X, col. 1791-1799; Raphaela PALLIN – «*Abnegation*», in *DEI*, I, 65-75, bem como, por fim, o notável e bem-humorado, Irénée HAUSHERR – «*Abnégation, Renoncement, Mortification: Trois épouvantails et un peu de lumière*», in *Études de Spiritualité Orientale*. Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1969, 301-313, que pode ser resumido pela seguinte tripla afirmação – rigorosamente expressa no nosso Autor –: *mortificação vivificante; renuncia libertadora e abnegação adorante*.

²⁰⁸ Diogo MONTEIRO – *A Arte de Orar*. Coimbra: 1630, fl. 213. Há distintos estudos sobre este autor, sendo que alguns dos melhores são: Mário MARTINS – «*Da Oração e da Música*», in *Brotéria* 30 (1940) 393-409; IDEM – «*Arte de Orar*», in *Brotéria* 31 (1940) 133-159.

²⁰⁹ Isto é, todo e qualquer crente cristão – é neste horizonte que nos estamos a mover – que é capaz de se observar e narrar, pelo menos interiormente, como sujeito de uma comunicação divina.

²¹⁰ A especial relação místico/explorador → interlocutor/leitor está, pois, sempre mediada pela obra do escritor/cartógrafo, o qual pode, em alguns casos, coincidir com o primeiro dos pares apresentados nesta nota.

deixarem...), a sua habituação à humanidade que realizou em Cristo –, da sua experiência experiencial de Deus anteriormente transmutada na sua interioridade reflexa. Eis-nos, pois, na esfera, da, já de si misteriosa, «*tradução*». O traduzir é uma «*arte*», uma subtil paixão criativa que passa por se ensaiar buscar situar em tensão num flutuante ponto intermédio entre dois «*idiomas*», e/ou dois «*tempos*», no qual as palavras destes convergem para – por criativos ajustes e reajustes sucessivos e progressivos – se encontrarem o melhor possível. A tradução é, similarmente, uma «*ciência*», um intrincado saber que busca entender os termos que – quer separadamente, quer, principalmente, em harmonia frásica contextualizada – plasmam, numa certa «*linguagem*», os conceitos para, depois – na medida do possível que, por vezes, força a ruptura do impossível – encontrar, num outro, aqueles que se lhe podem equivaler num ou noutro sentido ²¹¹.

Mas como se pode traduzir o silêncio que sustenta – desde o seu interior – toda a palavra? Como pôr palavras ao que – apesar de ser uma expressão da Palavra – chega ao sujeito de um modo que nenhuma palavra pode cobrir? É possível esta versão que faz os caracteres divinos passarem do lado exterior do coração para a superfície interior do mesmo? De que modo se há-de «*dar uma palavra*» ao que excede toda a palavra? Mediante que arte, ou ciência, se deve um situar, pela «*linguagem interior*» ²¹², entre o silêncio e a codificação reflexa daquele? E como fazer que a tradução para o exterior – ou seja, para o texto – da vivência interior seja fiel à linguagem interior do místico? De que maneira pôr-se entre esta e a linguagem mística? E como gerar a linguagem mística? Como dizer, realmente, o «*mordiscar*»? Que há-de ser feito para se dizer, no fundo – através de uma delicada moldagem das palavras que se escapam por entre os dedos das nuances – o que está a um ansioso meio caminho entre o «*beijo*» e o «*comer*»? De que modo narrar, pois, o «*místico*», esse delicioso mordiscar antecipado das delícias divinas? E qual o papel da «*linguagem interior*» que possibilita aquela arriscada primeira tradução? E como descrever o impacto cordicamente ressonante do que ocorre no sujeito entre estes «*idiomas*» – o «*silêncio*», a «*linguagem interior*» e o «*mordiscar*» –?

²¹¹ Confirmam-se – para estes breves considerandos iniciais deste capítulo – três obras que tivemos o ensejo de ler: Lawrence VENUTI – *The translator's invisibility: a history of translation*. New York / Oxford: Routledge, 2006; Vicente Garcia YEBRA; Valentin Garcia YEBRA – *Traducción: historia y teoría*. Madrid: Gredos, 1994 e, em especial, o estimulante Daniel WEISSBORT; Astradur EYSTEINSSON – *Translation-theory and practice: a historical reader*. New York / Oxford: Oxford University Press, 2006.

²¹² Cf. Joël A. DUBOIS – «'Am I just talking to myself?' extending Wittgenstein's analysis of language to religious forms of thought and inward speech», in *Harvard Theological Review*, vol. 94, n.º 3 (2001) 323-351. A ler com grande interesse.

As, por vezes dolorosas ²¹³, questões sucedem-se intrincadamente. Face a elas não estamos diante das mesmas, mas no seu interior e, assim, as mesmas suceder-se-iam se não achássemos que as que apresentámos já são suficientes para se demonstrar o quão delicada é – mesmo que ele não se aperceba disso... o que é raro que aconteça – a delicada e trespassada tarefa do cartógrafo(-místico) que se reflecte assombrosamente nas *Questions*. Vale dizer que – e já o vimos –, para Surin, a exangue comunicação divina é sempre uma realidade interior, ou interiormente impactada, que se inscreve vertidamente nas cruzadas linhas de fragmentação da parte exterior do interior do coração. Para que ela, depois, seja plena e conscientemente assumida – isto é, para que passe para a parte interior do exterior do coração – a mesma deve ser decodificada e integrada pessoalmente através do recurso a uma «*linguagem interior*» única a cada sujeito. Esta última, porém – por mais rigorosa que seja, ou tente ser –, não só nem sempre é capaz de plasmar o silêncio que foi impresso a caracteres de amor, como também nem sempre é totalmente convertível para o «*fora-de-si*», para o «*escrito*» (místico). Aquele é o doloroso drama do místico, daquele que – sendo o *amanuense* do amor divino – não pode não dizer o que não pode ser nomeável. Esta é a tragédia do cartógrafo, daquele que – não podendo não nomear o indizível – procura pôr no ilegível – que ele, ou outrem, viveu – palavras legíveis para um outro reviver... e isto buscando ser o mais preciso possível para que não ocorra que «*el original (sea) infiel a la traducción*» ²¹⁴.

Surin não esconde, e não disfarça, nem estas realidades, nem os seus destinos paradoxais de velar e revelar. Antes denuncia, com desejos de uma esperança fendida, quem não é sensível a esse facto; quem jamais, apesar de serem cristãos e até – nas suas palavras – «*doutos*» cristãos – talvez mesmo chamados ao ensino das ciências teológicas ou ao acompanhamento espiritual – nunca fizeram, por serem «*arides et secs*» ²¹⁵, por exemplo, a experiência estrutural e estruturante para a vida cristã de que na eucaristia ocorre «*une union avec l'âme que la langue*

²¹³ Recordemos, por exemplo – e para não estarmos a apresentar uma enorme lista de autores místicos – os grandes «*queixumes*» de Hadewijch von Antwerpen, Angela da Foligno, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Angelus Silesius, etc... Fiquemos apenas com um exemplo retirado do *Memoriale* de Angela da Foligno (*Visionum et Instructionum Liber*, IX, 2, 3) onde quer o cartógrafo – Berardo Arnolti? –, quer a mística (em discurso indirecto), se lamentam por não conseguirem dizer tudo o que desejavam: «*Hic ego frater scriptor audiebam quod dicebat mirabiliora de mundo, et aliquid intelligebam in illo tunc quando ipsa dicebat. Sed nec ipsa poterat explicare, quamvis daret mihi intelligere aliquid per illa quae dicebat, nec ego illa capere poteram ad scribendum*». Os contra-italicos são da nossa responsabilidade.

²¹⁴ Jorge Luis BORGES – «Sobre el 'Vathek' de William Beckford», in IDEM – *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé, 1974, 732.

²¹⁵ Jean-Joseph SURIN – *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer & Science expérimentale des choses de l'autre vie*, 326.

ne saurait décrire»²¹⁶. Contudo, não nos parece que as posições do nosso Autor sejam apenas uma repetição de algumas das críticas do anti-intelectualismo da «Devotio»²¹⁷ ou da, assim chamada, «escola inglesa de espiritualidade»²¹⁸. Estas surgiram em resposta a uma interpretação – de certo modo redutora, temos que o dizer – da mística profundamente abstracta e metafísica do movimento renano-flamenco²¹⁹, tão devedor, da sua parte, do triunfo – nas recém-criadas universidades europeias – do racionalismo aristotélico e filosófico-tomista face à «*theologia mentis et cordis*»²²⁰ até então vigente.

A mais genuína preocupação do nosso Autor é outra: ele tenta estabelecer, com notável determinação, a legítima especificidade irredutível de um renovo saber, o místico, o qual – como os demais, mas de modo especial por ser, igual e essencialmente, um «*modus loquendi*»²²¹ – possui os seus mergulhados modos próprios de expressão. Esta é uma verdadeira cultura do «*mordiscar*» que, no nosso caso presente, tenta congeminar uma «*sinalética*» para a metamorfose espiritual do sujeito, uma sinalética de uma jamais arrefecida poesia da alma, aquela que, à esverdeada sombra tridimensional das letras, mostra na perfeição a adequação do vaticínio de Frost: «*poetry is what gets lost in translation. It is also what is lost in interpretation*»²²². Maneiras únicas de comunicação que apenas aqueles que se fazem como humildes crianças, ou «*pequenos serventes assalariados*», concebem. De facto, para o autor das *Questions*, só os que «*se rendent comme de petits enfants aux pieds de Notre-Seigneur (...) cesseront de faire la guerre à ceux qui font état des choses mystiques et extraordinaires de la grâce, quand Dieu leur en*

²¹⁶ *Questions*, 173. Confirma-se, posteriormente: Javier MELLONI – «*El diálogo con la trascendencia*», in *Sal Terrae* 1107 (2006) 959-970.

²¹⁷ Deixemos aqui – numa opção que repetiremos para as nossas duas notas seguintes e somente para estimular o desejo do nosso Leitor pela leitura de alguns dos seus escritos – apenas a referência a alguns nomes dos autores deste movimento: Geert Groote; Florens Radewijns; Heinrich Eger von Kalkar; Johann Vos van Heusden; Jean Mombaer e o autor da *De imitatione Christi* – Thomas Hemerken? –.

²¹⁸ Richard Rolle, William Langland; Walter Hilton, Julian of Norwich; Margery Kemp; o anónimo monge da ilha de Farne; o igualmente anónimo autor da *Cloud of Unknowing* e – embora menos comumente considerado como pertencente à mesma – Geoffrey Chaucer.

²¹⁹ Eckhart von Hochheim; Johannes Tauler; Heinrich Seuse e Jan van Ruusbroec.

²²⁰ Devemos esta expressão ao título homónimo da monumental obra em nove volumes de Vincent Contenson (Lyon: 1681), na qual este dominicano tentou – com pouco sucesso, diga-se, pois não prescindiu do seu método – resgatar a teologia das suas crostas racionalistas escolásticas. Para um estudo sobre o mesmo, remetemos para: Thomas F. O'MEARA – «*French baroque thomism: the theological system of Vincent de Contenson, O.P.*», in *Science et esprit*, vol. 58, n.º1 (2006) 23-41.

²²¹ Cf. Heinz R. SCHMITZ – «*De la sagesse mystique. Annexe: à propos du langage mystique*», in *Nova et Vetera*, vol. 55, n.º 4 (1980) 273-294.

²²² Louis UNTERMAYER – *Robert Frost: a backward look*. Washington D.C.: Library of Congress, 1961, 18. E como não recordar aqui o *Lost in Translation* (2003) de Sofia COPPOLA?

aura fait goûter par une véritable expérience»²²³. Encontramo-nos defronte de um repto em estado puro. Porquanto – e não podemos negar isto – de uma luta – e Surin sentia-o como poucos – se tratava: um combate por aquela validação da mística como «*substantivo*» e não apenas como «*adjectivo*»; isto é, não apenas como um classificativo para outros «*ramos*» do saber teológico, mas como uma «*seiva*» que – pela sua dimensão experiencial – os pode, e deve, vitalizar a todos, enquanto seu eixo e seu dador de um «*discurso*»²²⁴.

É neste lembrado contexto que devemos ler as suas agrídoces palavras, as suas condensadamente expansivas expressões; isto é, no sentido em que ele estima que tal empreendimento só é possível desde uma total mudança de paradigma, desde uma completa *sobreversão* do modo comum – tantas vezes apenas preocupado em «*controlar*» e «*domesticar*» a vivência e a expressão religiosa, retirando a estas a possibilidade de recurso a um universo vital e verbal misterioso – de se «*entender*» e «*dizer*» o divino. Apenas assim se poderá ler a textura das palmas das mãos, pois é nestas que Deus nos põe o seu coração palpitante. Só deste modo – *sobrepondo-se*, num murmúrio, ao nível de consciência rotineira e, de igual modo, ousando-se entrar no horizonte do que é tido como «*esquisito*» e «*exasperante*» por quem não se atreve a querer romper com a sua mediocridade espiritual – se dirime a imprevista distinção entre o indizível e o inominável e – fazendo-se (como ocorre *em* e *ao* amor²²⁵) silêncio ao silêncio – se tenta nomear o indizível e dizer o inominável; isto é, o «*pur amour*» recebido e oferecido. E isto mediante o tornar-se sensível ao invisível que vem aos «*ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας*» (Ef. 1,18), pois – e retoma Surin o tema do conhecimento-novo outorgado pela condução do Espírito Santo – «*cette voie de Dieu n'est pas faite comme s'imaginent les savants qui font jouer contre cela les ressorts qu'ils ont contre les mystiques*»²²⁶.

É, parece-nos – e o nosso Leitor poderá sempre discordar conosco, se nesse acto achar-se a ser mais fiel a Surin, e ao Espírito, do que o autor destas palavras –, claramente manifesto que nos encontramos – ao longo de toda a

²²³ Questions, 132; cf., v.g., Mt. 18,3; 21,16; Lc. 10, 21.

²²⁴ Cf. Michel de CERTEAU – 'Mystique' au XVII^e Siècle: Le problème du langage 'mystique'; IDEM – La Fable mystique, 156s; Hélène TRÉPANIÉ – Le débat autour du langage mystique: L'enjeu d'une 'manière de parler', in David WETSEL; Frédéric CANOVAS (ed.) – La Spiritualité: l'épistolaire: Le Merveilleux au Grand Siècle: Actes du 33^e congrès annuel de La North American Society for Seventeenth-Century French Literature, III = Biblio 17 (2003) 51-60.

²²⁵ Christian Bobin já nos havia dito, em *Letras d'or*, que «*c'est même chose que d'aimer ou d'écrire. C'est toujours se soumettre à la claire nudité d'un silence. C'est toujours s'effacer*», in *Souveraineté du Vide* suivi de *Letras d'or*. Paris: Gallimard, 1995, 78.

²²⁶ Questions, 51.

sua obra, e nas *Questions* de modo especial – diante do esforço de criar uma «língua» apta para traduzir o «beijo» codificado interiormente para o «mordiscar» que seja, igualmente, descodificável pelo leitor que deverá traduzir aquele para o «comer». Uma «língua» que – conforme vimos acima – surge da grata recriação de um sujeito místico e que, ao mesmo tempo – de acordo com o que também já pensamos ter postulado adequadamente noutro estudo²²⁷ –, poderá potenciar a recriação, em chave mística, do leitor. Estamos, com efeito, perante uma actividade neológica, uma vagarosa busca reinventiva de palavras-novas²²⁸ aptas para as traduções das singularidades do «silêncio» prene de locuções e das «palavras» caladas até ao infinito. Demanda incerta que despeja avassaladoramente o cartógrafo no não-assentir ao estrépito da palavra teológica banal e, assim, o remete para o entregar-se ao flutuar nas ondas do escutado interiormente com a alma pois somente deste modo se pode tentar «dizer» esta «escuta», pois – e não sabemos nunca o que sentimos quando divisamos este parecer – «le point de la Théologie mystique est l'attouchement de Dieu»²²⁹. Saída, portanto, da cosmovisão que decorre do modo habitual de apreender e de burilar a linguagem sobre Deus comum a «ceux qui ont tant de peine à souffrir les termes

²²⁷ Cf. «Revisitando a Linguagem Mística: um contributo para um estudo sobre a natureza da sua identificação», in *Humanística e Teologia* (no prelo). Neste ensaio colocámos à consideração que o papel do leitor é o de poder integrar em si a bagagem conceptual que outrem utilizou para descrever uma experiência mística – que pode ser a sua (cartógrafo de «primeiro grau») ou a de um terceiro (cartógrafo de «segundo grau»). Depois, é, igualmente, uma possível tarefa sua, o deglutir o texto místico para ser capaz – mas note-se que da «capacidade» à «realidade» não há uma relação de necessidade – de se reconhecer – mediante o que naquele estudo chamamos de «recriação do sujeito», que o faz, também, reconhecer estar diante de um texto místico – como receptor de anteriores, presentes ou futuras comunicações divinas; isto é, de assumir-se como sujeito místico cristão.

²²⁸ «Palavras-novas» e não tanto, nem só, «novas palavras», pois as criações mais expressivas no âmbito da linguagem místicas irrompem no interior, no coração semântico dos termos e não na sua estrutura extrínseca.

²²⁹ *Questions*, 164. Não se leia – se se desejar, tal como já vimos, ser fiel ao pensamento do nosso Autor – na expressão «Théologie mystique» – e note-se o «mystique» ainda como qualificativo para a sua significação ser melhor compreendida pelos seus leitores, mas que no contexto da obra já deve ser mais entendido como «Théologie de la mystique» ou mesmo apenas «Mystique» – o estudo dos estados extraordinários da vida espiritual, nem sequer a análise das formas de oração mais «elevadas», mas tão só o estudo da «ciência dos santos» (recordemos o que já referimos que «santos» era no século XVII sinónimo também de «místicos»; é alias desta forma que se deve ler a mais famosa obra de Fénelon: *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*). Ao sentido aquela última expressão – «ciência dos santos» –, regressaremos, já pelas próprias palavras do autor das *Questions*, mais adiante. Mas deixemos, já agora – como um «esteio de reflexão» que desejamos que o nosso Leitor possa começar a fazer –, o que Jean de Saint-Samson diz ser aquela: «La théologie mystique, prise en son essence, n'est pas autre chose que la connaissance de Dieu ineffablement perçue», in Sernin MARIE DE SAINT ANDRÉ (ed.) – *Maximes spirituelles du V. F. Jean de Saint-Samson*, XXI. Paris: Poussielgue, 1883 (original da primeira metade do século XVII).

extraordinaires des mystiques»²³⁰, o que está ao alcance tão só de quem ousa, pelo menos, tentar empreender a audaciosa viagem cartografada nos capítulos anteriores deste trabalho. Este sonhado empreendimento, efectivamente, já é uma espaiçada consequência de, na vida espiritual, o sujeito se entregar a uma arribada atenção amorosa que está mais além da fria e limitada lógica racional, pois, como alega, com certo humor, o nosso Autor,

*«c'est quelque chose étrange quand on va dans la vie spirituelle par raisonnement. La spiritualité s'en peut bien servir, mais la plus grande partie et la principale de la vie spirituelle se gouverne plus par impétuosité d'amour ou par les lumières que donne cet amour que par ce qu'Aristote enseigne en ses trois figures»*²³¹.

Não deveria ser necessário estar a salientar a importância destas asserções. Contudo achamos que as devemos esclarecer. Elas não são, desde logo, sinónimo de um apressado e intempestivo prescindir do rigor que deve ser posto no discurso teológico, o qual, enquanto expressão da verdade que pretende ser, não o pode ignorar. É, isso sim, um descobrir que tal rigor não é apenas um mero sinónimo de «*objectivo*», «*denotativo*» e «*unívoco*» – e já nos dissera, na realidade, um historiador romano que «*veritatis absolutus sermo, ac semper est simplex*»²³² –, mas que também pode ser encontrado numa fluente, extasiante e maravilhosa expressão da realidade mais vital e essencial que existe – o amor – e que, por isso mesmo – e descobrindo-se que jamais se será castrado pela navalha de Ockham – não se pode tão-somente restringir ao que normalmente é caracterizado por aqueles classificativos que sempre limitam a necessária inflação do sentido. A «*experiência*» amoroso-experiencial mística não é, nem pode ser, a «*experiência*» analítico-experimental física. Ela é a vida receptiva do amor divino tornada consciente²³³; é a assunção vital da vida de Deus em si, que faz com que, na vida espiritual, o crente seja guiado, e educado, pelo Espírito do Ressuscitado que, no sujeito, «*demeure au-dedans le principal directeur, régissant l'âme par ses*

²³⁰ *Questions*, 52. Eis-nos aqui já no âmbito da substantivação que, se para nós pode parecer uma banalidade, não o era, de modo algum, ao tempo do nosso Autor. Veja-se: Jacques LE BRUN – «*Expérience religieuse et expérience littéraire*», in Manfred TIETZ; Volker KAPP (ed.) – *La pensée religieuse dans la littérature et la civilisation du XVII^e siècle en France: Actes du Colloque de Bamberg 1983 = Biblio 17* (1984) 123-134.

²³¹ *Questions*, 103. A incompreensão desta realidade está sempre ao «*virar da esquina*»... mesmo que, logo de seguida, o autor das *Questions* diga que «*Ce n'est pas que l'Amour divin ne soit très sage et savant quand il faut, mais c'est qu'il est simple, fervent et ardent*»...

²³² AMIANO MARCELINO – *Res Gesta*, XIV, 10, 13, in Loeb Classical Library, n.º 300. Cambridge: Cambridge University Press, 1939.

²³³ Cf., v.g., Michel MESLIN – *L'expérience humaine du divin: fondements d'une anthropologie religieuse*. Paris: Cerf, 1988.

mouvements»²³⁴ e configurando-o com o Senhor da Glória. Ela é, por isso mesmo – enquanto frágil equilíbrio que ocorre ser entre o «*evidente*» e o «*destituído*» –, sempre permanente na efemeridade do momento em que é doada e se torna consciente... e é por isso que impele incansavelmente à sua comunicação.

Claro que ninguém consegue ver mais além de uma escolha que fez, muito menos quando ela é motivada pelo inebriamento da paixão: «*deste-nos a beber o vinho que causa vertigem*» (Sal. 60,3), diz o salmista e concede, sempre, aquele que – fruto da «*pati divina*»²³⁵ – se experimenta feridamente²³⁶ enamorado *de*, e *por*, Deus. Todavia, e uma vez que nesta outra nova escola teológica – isto é, a «*école de Jésus-Christ qui est, comme dit saint Ignace, une école d'affection*»²³⁷ onde se recebem «*notions très claires de ce qui est communément caché et inconnu aux hommes*»²³⁸ – «*la charité de Jésus-Christ surpasse et surnageant au-dessus de la science*»²³⁹, não é de estranhar que o sujeito – perante os mais íntimos ensinamentos espirituais recebidos em seu coração – se encontre comumente na condição de ter que admitir, por vezes de um modo confrangedor, que as «*choses divines, plus elles sont hautes, plus elles sont inconcevables, et moins nous les pouvons déclarer*»²⁴⁰. Este é, sem qualquer dúvida, a razão

²³⁴ Questions, 50.

²³⁵ Expressão frequente nos escritores místicos do século XVII e que, num sentido celebrado por Dionísio Pseudo-Areopagita (*De divinis nominibus*, II, 9, PG 3: «*non solum discens, sed et patiens divina, et ex ipsa ad haec coaffectione*»; cf., ainda, TOMMASO D' AQUINO – *Summa Theologica*, II, II, q. 45, a. 2, resp.), como sabemos, se inspira no passivo bíblico das experiências do ressuscitado.

²³⁶ Cf., v.g., *Cant.* 5,2. E a obscuridade deste suspiro permanecerá até que seja liberto no primeiro «*Domingo*» num chorado jardim com oliveiras.

²³⁷ Questions, 128. Cf., ainda, v.g., Questions, 104: «*la plupart des hommes veulent contenter leur raisonnement et vont dans les choses de la science mystique comme on fait aux autres sciences de philosophie et de théologie. Mais il y a un autre chemin, qui est d'aller en l'école que saint Ignace appelle scholam affectus. Dans la science de la spiritualité, il faut prendre une autre méthode, et, par l'humiliation de l'entendement et la ferveur de l'affection, entrer dans les lumières divines. C'est à quoi ceux qui sont exercés dans la pratique de ne vouloir que Dieu sont appelés*». Esta «*scholam affectus*» remete-nos para o número 516 das *Constituciones de la Compañía de Jesús*: «*(...) ayudará a los que han sido inbiados al studio, en el tiempo de la última probación, acabada la diligencia y cuidado de instruir el entendimiento, insistir en la escuela del affecto (...)*».

²³⁸ Questions, 180. Será isto apenas o desabafo de uma retórica do sentimento? Não... de modo algum.

²³⁹ Questions, 104. Cf., como base desta convicção, sobretudo *Ef.* 3, 14-19.

²⁴⁰ Questions, 159; cf., ainda, v.g., Questions, 156: «*C'est pourquoi quelques (qui sont venus examiner les choses mystiques) font des railleries de leur termes et des risées de tous leurs discours: "Ainsi peut-être nous parlez-vous de grandes richesses et opulences que personne ne peut avoir que celui qui les imagine?" À cela je répons que les choses que les choses, plus elles sont divines, plus elles sont véritables et solides, et moins faciles à expliquer*». Veja-se, depois: Michel de CERTEAU – «*L'énonciation mystique*», in *Recherches de science religieuse*, vol. 64, n.º 2 (1976) 183-215. Dante também já havia dito: «*Oh quanto è corto il dire e come fioco // Al mio concetto! e questo, a quel ch'ì vidi, // è tanto, che non basta a dicer 'poco'*»

pela qual – nas já bastante conhecidas palavras de Maximilien van der Sandt – as palavras dos místicos, estirando até ao limite as possibilidades naturais dos termos, constituem um discurso que é caracterizado como

«*obscurus, involutus, elevatus, sublimis, abstractus, et quadamtenus inflatus; stylus ipsorum habet frequentes hyperbolas, excessus, improprietates; vocabula faciunt, si non inveniant, grandiloquia, unde ipsis adscribitur ab obtrectatoribus granditas affectata; et fuit qui idcirco Mysticos comparavit ciniflonibus Alchimis de Schola Paracelsi*»²⁴¹.

Claro que, de algum modo, o polissémico excesso verbal, o estreitamente performativo «*falar que toca o coração*»²⁴² que integra paradoxalmente a simplicidade no excesso, é uma tentativa de compensar o esforço – *de per se* aparentemente vão... mas se não se lê a dor das lágrimas, tal não se deve ao facto de isso ser impossível, mas a tão só se acreditar nessa incapacidade... – de semantizar o que é inefável mediante termos e expressões que no seu significante – quando o seu significado, que translada aquele para a esfera do conhecido, é desconhecido – são totalmente obscuras para os seus interlocutores que padeçam de analfabetismo místico. Estes iliterados espirituais – por estarem «*accoutumés dans leurs livres (philosophiques) de voir seulement des propositions ou des comparaisons*»²⁴³ –, quando se deparam com os exploradores e os cartógrafos místicos, chegam ao cúmulo – lastima-se o nosso Autor – de dizerem que estes «*sont des fols, leur en ordonnant des potages*»²⁴⁴ por acreditarem estar diante de um conjunto de palavras ocas, fúteis, desconexas e desprovidas de conteúdo:

«*les âmes (disent qui) éprouvent de grande choses, que ce sont des trésors et des merveilles; (mais) si on leur demande ce que c'est, ils ne savent rien dire, sinon des*

in *Divina Commedia: Paradiso*, XXXIII, 121-123. Seguimos a edição crítica em italiano preparada por Federico SANGUINETI – *Dantis Alagherii Comedia*. Firenze: Galluzzo, 2001.

²⁴¹ Maximilien van der SANDT – *Pro Theologia Mystica Clavis*, Praeambula II. Köln: 1640, apud Christiane AUGNER – *Gedichte der Ekstase in der Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts*. Tübingen: Gunter Narr, 2001, 37.

²⁴² Cf. Paul CLAUDEL – *Le soulier de satin*, II, 14. Paris: Gallimard, 1957.

²⁴³ *Questions*, p. 155. O ricochete destas palavras é inevitável... eis a prova de que há palavras mais fundas do que as palavras...

²⁴⁴ *Questions*, p. 156. Note-se o acorde de desafecção notável. Na realidade as *Constituciones de la Compañía de Jesús* no seu número 101 afirmam explicitamente que os que desejam seguir a Cristo devem estimar: «(...) *passar injurias, falsos testimonios, afrentas y ser tenidos y estimados por locos, (no dando ellos ocasión alguna dello), por desear parecer y imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor Jesu Cristo, vistiéndose de su vestidura y librea, pues la vistió Él por nuestro mayor provecho spiritual, dándonos exemplo que en todas cosas a nosotros posibles mediante su divina gratia, le queramos imitar y seguir como sea la vía que lleva los hombres a la vida*».

termes d'exagération (...) elles ne donnent que des exclamations, des témoignages qu'elles se rendent que leur esprit est abîmé dans les mystères de Dieu. Si on les presse de dire quelque chose, on ne trouve rien»²⁴⁵.

Mas sejamos extremamente cuidadosos com aquela afirmação da dificuldade em narrar as «*coisas inescrutáveis, e não compreensíveis*» (Job 42,13) que Deus comunica ao crente. E isto porquanto não poucas vezes – ao serem treslidas – levaram mesmo «*les plus doctes et accoutumés à connaître les vérités plus par l'effort de l'entendement que par la voie de l'amour, a dire qu'ils soupçonnent et tiennent pour imagination les instincts de la grâce et les touches du Saint-Esprit*»²⁴⁶ que as comunicam. De facto – e respondendo às críticas daqueles que tornaram a teologia (θεολογία) numa tecnologia (τεχνούδριον)²⁴⁷ –, para o nosso Autor, estas realidades – que dimanam da experiência das «*richesses investigables de Jésus-Christ*»²⁴⁸ e que fazem os crentes concederem que «*ils n'ont point de langue pour exprimer ce qui se passe dans leur intérieur*»²⁴⁹ – não são, jamais – e apesar de serem sempre, como referimos, um tentar comunicar «*coisas estranhas (ξενίζοντα)*»²⁵⁰ para quem está «*a leste*» deste horizonte hermenêutico –, sinal de se estar diante de uma irrealidade, ou de um conjunto de ilusões. São, quando bem compreendidas, a sua expressão mais adequada. E isto o nosso Autor defende mesmo que os seus detractores digam que elas mais não são do que o resultado de devaneios próprios de «*femmelettes*»²⁵¹ que enganam – com os seus sedutores modos de falar – os directores e escritores de textos místicos, levando estes a chamarem ao «*nada*» uma ciência, e ao delírio de «*ciência mística*»:

²⁴⁵ *Questions*, p. 155. Na página seguinte Surin, mais uma vez com uma ironia sofrida incontida afirma: «*certaines gens qui sont venus examiner les choses mystiques, voyant comme parlent les auteurs de cette science divine, disent que ce ne sont que des termes extraordinaires, qui ne signifient rien, et qu'en effet ils n'ont rien appris à l'Église. Car au moins les scolastiques forment des nouvelles questions, et, après les avoir proposées, ils balancent de part et d'autre où est la raison. Mais ces mystiques ne disent rien; ils allèguent de beaux termes: qu'ils ont des attouchements divins, des blessures intérieures, des communications des vérités très hautes, des joies transportantes. On leur demande ce que c'est: ils sont incontinent à bout, et après qu'ils vous ont parlé, vous n'en savez pas davantage que devant*». Padecendo de afasia: eis como os místicos se parecem aos olhos dos demais.

²⁴⁶ *Questions*, 50.

²⁴⁷ Realidade já denunciada por Gregório de Nazianzo na sua *Oratio Catechetica* XXVII, 2, PG 36.

²⁴⁸ *Questions*, 139.

²⁴⁹ *Questions*, 155. O místico (e o) autor não apenas «*falam*» Deus, mas convidam a que se possa ouvi-lo num laboratório de calibragem interior do sujeito. O que dizem e/ou escrevem não é para ser «*lido*» como uma manifestação directa do divino, mas – tal como temos tentado seguir Surin a mostrá-lo – como uma cartografia de algo que já foi potenciado pelo itinerário descrito por aquela.

²⁵⁰ Cf. *At.* 17,20.

²⁵¹ *Questions*, 159. Triste desconhecimento de que não é o homem quem «*fala*» a «*língua*», mas é esta quem o declina...

«Le docteur scolastique ne se contentera pas de cela et, examinent la mystique, il voudra une claire explication, et, à moins de cela, il dira que je fais des contes. Cependant je ne puis dire autre chose, sinon que le chemin pour arriver à la connaissance de ces choses n'est pas le même que la route des autres sciences. (...) Celui qui examine la mystique veut qu'on le paye comptant de raisons qui le satisfassent. Les objets de cette science ne se peuvent pas traiter ainsi. Ce sont donc, disent-ils, des imaginations ou des termes d'exagération»²⁵².

O próprio Surin responde à pergunta que poderá ter surgido – com toda a naturalidade – ao nosso Leitor depois destas últimas considerações: «*quelle est cette science propre des saints? C'est de surpasser par ardeur leur intelligence et concevoir que l'amour, en ce qui est de Dieu, passe notre entendement et ses raisonnements*»²⁵³. Ela é, efectivamente, a «*γνώσις οὐσιώδης*»²⁵⁴, a ciência essencial de Deus, a ciência do amor que, superando a «*coincidentia oppositorum*», traduz todas as antinomias que derivam das infinitamente múltiplas realidade divinas que «*se trouvent ensemble en un point*»²⁵⁵. Mas ninguém aceitará estas verdades se não as tiver, de algum modo, vivido e, depois – também fruto de haver «*comido*» o βιβλαρίδιον (Ap. 10,9) do amor –, as ter reconhecido: «*dabitur nosse cui dabitur experiri*», diz o nosso Autor parafraseando Bernard de Clairvaux²⁵⁶. Somente assim, com efeito, pode alguém familiarizar-se com a única linguagem que permite comunicar o «*ἀνεκδιηγήτω δωρεᾶ*» (2Cor. 9,15) da experiência mística que o fez escutar as «*ἄρρητα ῥήματα*» (2Cor. 12,4). Será isto um truísmo? Seja como for, Surin, por seu lado, postula que unicamente desse modo pode ser interiorizado aquele singular dialecto das carícias divinas que tenta traduzir o facto de que – e ainda que o crente experimente, e saiba, que o que de Deus

²⁵² Questions, 157. Páginas antes lamentara-se o nosso autor que «*c'est une merveille de voir des gens très savants et qui sont bien serviteurs de Dieu par leur profession, qui prennent tout cela pour rêveries et pour illusions*», in Questions, 124.

²⁵³ Questions, 104. Cf., ainda, v.g., Questions, 166: «*la lumière surnaturelle remplissant l'entendement, il se fait (...) un écoulement perpétuel de la lumière et de la vérité en l'homme, par lequel Dieu rayonne dans l'âme par ses rayons sereins et répond aux pensées de l'âme, l'éclaircissant secrètement et l'instruisant des vérités. Cela touchant aussi le cœur, par la chaleur de l'amour l'âme est excitée, avec Dieu, et à s'adresser à lui*». Já Miguel de Molinos – nas suas palavras de advertencia introdutórias (o famoso «*A quien leyere*») ao seu *Guía espiritual* – havia dito – e neste caso com grande acerto – que «*la ciencia mística no es de ingenio, sino de experiencia; no es inventada, sino probada; no leída, sino recibida, y así es segurísima y eficaz, de grande ayuda y colmado fruto*», in José Ángel VALENTE (ed.) – *Guía espiritual de Miguel de Molinos*. Barcelona: Barral, 1974, 61.

²⁵⁴ EVÁGRIO PÔNTICO – *De oratione*, LXXIII, PG 79.

²⁵⁵ Questions, 180.

²⁵⁶ BERNARD DE CLAIRVAUX – *Sermones in Cantica canticorum*, LXXXV, 14, PL 183. Como disse-mos, o autor das *Questions* simplifica o texto do fundador de Clairvaux. Este, na verdade, escreve: «*Pergat quis forsitan quaerere a me etiam, Verbo frui quid sit? Respondeo: Quaerat potius expertum a quo id quaerat. (...) Non docet hoc lingua, sed docet gratia*». Cf. Questions, 157.

recebeu são realidades «*très véritables, très solides, très divines, (...) – il n’y a point de termes pour elles, et que les saints qui les ont voulu déclarer, comme saint Denis, on parlé d’une façon qui est ridicule au monde et comme enveloppant contradiction*»²⁵⁷. Eis porque – e Surin cita a próxima passagem do *Itinerarium mentis in Deum* de Bonaventura nada menos do que três vezes na obra que estamos a apresentar²⁵⁸ – se alguém deseja entender a dimensão mística da existência cristã e admitir a validade da linguagem que a traduz, é necessário

«*interrogar gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem, caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem*»²⁵⁹.

Mas uma vez deixando-se familiarizar com este sublime idioma da graça – e «*sans beaucoup bander sa tête, sans faire de grandes lectures et spéculations –, la fontaine jaillissante à la vie éternelle s’ouvre; ses lumières divines viennent en l’âme, non en qualité de conclusions tirées par la force du raisonnement*»²⁶⁰. Trata-se de uma ardente forma amorosa de conhecer as realidades da fé – as mesmas, e não mais do que as mesmas, que a vida espiritual procura integrar – mas que, por não estarem nem sensibilizados nem preparados para as reconhecerem no meio das mais brilhantes trevas, «*les hommes ne font pas autant d’étant qu’il faudrait, estimant davantage les raisonnements et syllogismes*»²⁶¹. E isso, para o nosso Autor, é profundamente lamentável. E é-o, sobretudo, por ser a consequência de não

²⁵⁷ *Questions*, 157. Veja-se – para uma perspectiva mais abrangente destes temas – sobretudo: Steven T. KATZ (ed.) – *Mysticism and Language*. New York: Oxford University, 1992, e em especial Steven T. KATZ – *Mystical Speech and Mystical Meaning*, 3-41; Bimal Krishna MATILAL – *Mysticism and Ineffability: Some Issues of Logic and Language*, 143-157; Bernard MCGINN – *The Language of Love in Christian and Jewish Mysticism*, 202-235 e Ewert H. COUSINS – *Bonaventure’s Mysticism of Language*, 235-258.

²⁵⁸ Cf. *Questions*, 105. 157. 159.

²⁵⁹ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO – *Itinerarium mentis in Deum*, VII, 6, in *Opera Omnia*, V, Quaracchi, 1891. Para um estudo – um tanto ao quanto tão cabalístico quanto ingénio (fruto igualmente de um certo desconhecimento do seu autor da grande tradição espiritual patrística e inaciana) e com conclusões com as quais discordamos quase totalmente – deste triplo uso desta passagem nas *Questions*, veja-se: Mino BERGAMO – *La science des saints*, 63-121.

²⁶⁰ *Questions*, 78. O esforço teológico desprovido do amor – que lhe confira, não apenas uma chave de decifração, mas essencialmente um sentido – é incapaz de criar um buraco que rompa o tecido cósmico-linguístico e lhe imprima um dinamismo que o aponte para o infinito que o amor é e implora. A membrana sobrecarregada do saber teológico que não se deseja alicerçado no amor experimentado é uma doença que umas vezes é mortal, outras apenas incurável... A cognição e o afecto para o autor das *Questions* devem estar unidos. Veja-se, noutro contexto, Anneliese MIES – «*Razón y amor en la Teológica de Hans Urs von Balthasar*», in *Teología y Vida*, vol. 45, n.º 1 (2004) 104-136.

²⁶¹ *Questions*, 147.

só se temer a verdade do amor, como de também se recear manejar a língua, e a gramática, mais adequadas para a dizerem... Jean Giono – que provavelmente passará a ser, nos meios católicos, sobretudo conhecido pela citação que Bento XVI fez em «segunda mão» dele na sua *Spes Salvi* ²⁶² – bem o havia dito: «*Tu as peur des mots d'amour? C'est avec ça qu'on fait la vérité*» ²⁶³.

Na realidade, somente a chama que – cativando os leitores pelos amores aos silêncios que os místicos e os cartógrafos proclamam silenciosamente – naquela escola do coração inscreve os caracteres teográficos na alma, «*fournit à l'homme des idées toutes nouvelles auxquelles il n'arriverait jamais, quand il aurait toutes les sciences humaine (...) et fait entendre les choses de Dieu d'une manière si contraire à celle que l'on a par l'étude*» ²⁶⁴. Estamos ante o que desmascara os falsos mestres espirituais e os pseudo-mestres de teologia, os quais – incapazes de conhecerem o amor – revelam-se incapazes de mostrar que sabem do que estão a falar, pois, «*quoiqu'ils soient très grands docteurs (...), pour le regard de Dieu (...) il sont très peu instruits*» ²⁶⁵... Efectivamente, sem aquela «gramática mística», tentar falar de Deus é como tentar, diante dos olhares vítreos dos seus interlocutores, montar uma peça do IKEA sem o manual de instruções... tarefa virtualmente impossível sem se incorrer no ridículo... Também por este motivo é de grande importância deixar-se conduzir através da metamorfose espiritual que apresentamos neste trabalho, pois só ela pode levar à superação da incultura espiritual e mística e permitir que – afastando-se o crente de tudo o δία-βólico que o separa de si mesmo e de Deus – se possam, enfim, entender as palavras do Senhor: «*Por que não entendeis a minha linguagem – λαλιὰν –? Por não poderdes ouvir a minha palavra – λόγον –*» (Jo 8,43).

²⁶² Cf. BENTO XVI – *Spe salvi*, n.º 13.

²⁶³ Jean GIONO – «Lanceurs de graines», in IDEM – *La Femme du boulanger suivi de Le bout de la route et de Le Inceur de graines*. Paris: Folio, 1979, 115. Não se pressente uma visão esgotada neste «peur»?

²⁶⁴ *Questions*, 89. A palavra mística não é o que foi «dito»: é o que está sempre a ser redito por ela. Será, por isso, metirosa? É um risco que deve ser assumido porquanto não pode ser evitado.

²⁶⁵ *Questions*, 128.