

HELENA MARIA RAMOS DA COSTA

SENTIDOS ESPIRITUAIS EM SANTO ANTÓNIO

PARA UM ESTUDO DA ESPIRITUALIDADE ANTONIANA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM
FILOSOFIA MEDIEVAL – CURSO
INTEGRADO DE ESTUDOS PÓS
GRADUADOS EM FILOSOFIA DA
FACULDADE DE LETRAS DA
UNIVERSIDADE DO PORTO.

PORTO

2007

HELENA MARIA RAMOS DA COSTA

SENTIDOS ESPIRITUAIS EM SANTO ANTÓNIO

PARA UM ESTUDO DA ESPIRITUALIDADE ANTONIANA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM FILOSOFIA
MEDIEVAL – CURSO INTEGRADO DE ESTUDOS
PÓS GRADUADOS EM FILOSOFIA DA
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO
PORTO.

ORIENTADOR: PROF. DOUTOR JOSÉ MEIRINHOS

PORTO

2007

ÍNDICE

Agradecimentos	III
Introdução	1
I – A Ascensão Espiritual	14
1 – O Bem e o Mal	16
1. 1 – Os Pecados	20
1. 2– A Brevidade da vida temporal	26
2 – Os Sentidos Espirituais	30
3 – A Elevação Moral	39
II – Itinerários do Pensamento Antoniano: Perspectivas	44
1 – A Penitência: Arrependimento, Confissão e Oração	47
2 – Fé	53
3 – A Humildade	56
3. 1 – A Caridade	61
3. 2 – O Trabalho, a Pobreza, a Castidade e a Liberdade	65
4 – O Amor	71
5 – A Contemplação	78
6 – O Toque Místico	88
III – A Finalidade Antoniana: A Salvação do Homem	94
1 – A Paz	100
IV – Conclusões: A Verdade trazida por Cristo	104
Bibliografia	112

AGRADECIMENTOS

Esta investigação desenvolveu-se no âmbito do Mestrado em Filosofia Medieval do Curso Integrado de Estudos Pós Graduados em Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, onde, em seminários específicos, aprofundei os métodos de trabalho da Filosofia Medieval e onde contei com o apoio, extraordinário, do Gabinete de Filosofia Medieval.

Ao longo do primeiro ano de especialização, tive a oportunidade de aprender com os verdadeiros mestres e com os meus colegas, e é devido a essa aprendizagem que consegui realizar este estudo. Cléber e Elisa, obrigado pela vossa presença e apoio.

Os mestres: Professor Costa Macedo, Professor José Meirinhos e a Professora Cândida Pacheco, são os responsáveis pelo trabalho aqui realizado. Queria agradecer ao Professor Costa Macedo a paciência e a dedicação que teve para comigo ao ensinar-me latim, tudo o que sei desta língua devo-o a ele. Obrigado ainda pelas lições sobre S. Tomás, por tudo o que me ensinou, e pelos inesquecíveis bons momentos. Agradeço ao Professor José Meirinhos todo o apoio, partilha de conhecimento, e o tempo que me dedicou, desde o princípio ao fim desta dissertação. À Professora Cândida agradeço por tudo o que me ensinou e pela ajuda preciosa nesta dissertação. Os seus conselhos foram fundamentais para este estudo, e por isso mesmo esta dissertação é-lhe dedicada.

Sem esquecer a Licenciatura, agradeço o carinho e apoio da Professora Teresa Santos, pois se não fossem os seus incentivos não teria rumado ao Norte. Para terminar, agradeço o apoio da família e dos amigos, em especial à Ana Helena, pelo constante apoio, e à minha mãe, por nunca me ter deixado desistir deste sonho. Foi devido ao vosso apoio que consegui fazer esta dissertação.

Introdução

Sendo uma das finalidades dos sermões antonianos a de apresentar uma conduta moral que oriente o homem na passagem por este mundo, em direcção ao Reino dos Céus, tentamos nesta dissertação interpretar essa orientação, desenvolvendo e apresentando os sentidos espirituais que para Santo António são os correctos para o homem “subir pela escada” que conduz ao reino de Deus. Esta conduta moral, que passa por muitas mudanças pessoais, vai conduzir o homem a uma ascensão espiritual que lhe permitirá atingir o conhecimento da Verdade divina e lhe dará um lugar no centro desta. Diz Santo António, no Sermão da “Invenção da Santa Cruz”: “*Nesta terra estão postos os olhos do Senhor, os olhares da graça divina, desde o princípio da conversão até ao fim da última incineração.*”¹ É na certeza desta omnipresença divina que se deve orientar a ascensão do homem e que, não pelo temor dum julgamento, mas pela satisfação duma aceitação, se deve pautar o nosso comportamento de acordo com as leis de Deus. Vejam-se as palavras de Santo António continuando a mesma passagem deste sermão: “*Neste céu está o filho do homem, verme, humilde, que se reputa verme e filho de verme. Dele escreve Job: O homem é podridão e o filho do homem um verme, quer dizer, podridão de podridão. O humilde considera-se podridão. (...) Tal indivíduo vive em pureza de ânimo no sobredito céu, desce do céu por compaixão do próximo, sobe ao céu com a elevação do espírito. E ninguém mais o pode fazer, porque nenhum soberbo ali sobe. Deus resiste aos soberbos e dá a sua graça aos humildes. Assim seja.*”² Esta ascensão espiritual designa e apresenta o trilho que o homem deve seguir, em vida, para

¹ S. II, 890: “*In hac terra sunt oculi Domini, idest respectus divinae gratiae, a principio conversionis usque ad finem ultimae incinerationis.*” Todas as citações dos Sermões de Santo António serão feitas a partir da edição: SANTO ANTÓNIO DE LISBOA, Doutor Evangélico, *Obras Completas, Sermões Dominicais e Festivos*, 2 Vols., Ed. Bilingue – Latim e Português, Introdução e Tradução de Henrique Pinto Rema, Lello e Irmão editores, Porto: 1987, da seguinte forma: o algarismo romano indica o volume e o árabe a página.

² S. II, 890-891: “*In hoc caelo est filius hominis, idest vermis, idest humilis, qui se vermem et filium vermis reputat, de quo Iob XXV: Homo putredo et filius hominis vermis, idest putredo de putredine. Humilis se putredinem existimat. (...) Iste talis est in supradicto caelo animi puritate, descendit de caelo proximi compassione, ascendit in caelum mentis elevatione; et nemo alius, quia nullus superbus. Superbis enim Deus resistit, humilibus autem dat gratiam. Amen.*”

Introdução

alcançar Deus e, entre o resistir ao pecado, o tomar consciência da brevidade da vida temporal, o amor a Deus e ao próximo, surge, ainda neste mundo, a tentativa de sentir Deus, de quase tocá-lo, de quase senti-lo. Nas palavras de Francisco Caeiro, existe “*uma primeira fase ascética, espécie de conquista da felicidade suprema, e visa imediatamente o aperfeiçoamento moral do homem, a sua elevação progressiva até que ele, na semelhança e imagem de Deus, reflecta, o mais altamente possível, os próprios atributos divinos e elimine, ou esbata, as imperfeições que o abstém ao contacto de face a face que pode ter na visão gloriosa, finda a peregrinação terrena.*”³

Seguindo esta linha de pensamento, esta dissertação, intitulada *Sentidos Espirituais em Santo António. Para um estudo da espiritualidade antoniana*, procura captar o núcleo ético da pregação e do ensinamento de Santo António aos homens para que estes se libertem dos limites físicos da sua realidade mundana e ascendam ao reino espiritual, o reino de Deus. Estudaremos o texto pelo texto, isto é, estudaremos o sermonário antoniano como um texto em si. Tendo em atenção as influências de S. Francisco e Santo Agostinho, sem nunca esquecer as demais influências do pensamento antoniano, mas dando um relevo especial a estes autores. Apresentamos o sermonário antoniano como um estudo sobre a história da salvação do homem⁴, sendo sempre esta a nossa finalidade. A espiritualidade será sempre entendida como uma ascensão, como uma entrega constante a Deus. Tal como Francisco Caeiro explica: “*A ascensão, como se fosse a um monte, é difícil, sobretudo para os inexperientes, mas depois, com o andar do tempo, abre-se a larga planície. Ali poderá apoiar então com segurança a escada espiritual que o conduz ao Alto.*”⁵

Recorremos à edição de Henrique Pinto Rema das *Obras Completas, Sermões Dominicais e Festivos*, para a melhor compreensão do texto antoniano, pois, tal como diz o tradutor, na Introdução desta obra, “*as Obras Completas do Santo, agora em português e latim, querem ser uma pedra a mais na consolidação do «fenómeno*

³ CAEIRO, Francisco da Gama. *Santo António de Lisboa, Introdução ao Estudo da Obra Antoniana*, Vol. I, Ed. do Autor, Lisboa: 1967, p. 281.

⁴ LINAGE CONDE, Antonio. “El «contar historias» en la obra de San Antonio”, in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo António*, Vol. I, Universidade Católica Portuguesa – Família Franciscana Portuguesa, Braga: 1996, p. 468.

⁵ CAEIRO, Francisco da Gama. *Santo António de Lisboa. A Espiritualidade Antoniana*, Vol. II, Col. Estudos Gerais/ Série Universitária, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa: 1995, p. 40.

Introdução

*antoniano» e na resolução da «questão antoniana».*⁶ E é essa consolidação que o texto na nossa língua portuguesa nos proporciona.

Nesta dissertação sobre a espiritualidade antoniana, partimos do conceito “sentido”, e percebemos, pela própria pregação de Santo António, que ao falarmos em sentidos espirituais nos deparamos com mais do que uma interpretação, isto é, podemos atribuir a “Sentidos” a conotação de “caminhos”, direcções, que levam o homem a uma ascensão espiritual ou a uma realização plena do humano rumo a Deus. Ou a conotação de “sentidos corporais e/ ou espirituais”; os cinco sentidos corpóreos, do tacto, da vista, do gosto, do olfacto e da audição; e os sentidos espirituais da alma: a vista da fé, o olfacto da discipulação e o gosto da contemplação (que correspondem aos três sentidos físicos da vista, do olfacto e do gosto), e ainda os sentidos da audição (a escuta activa da palavra divina) e do tacto.

O que tentamos apresentar é a própria doutrina espiritual de Santo António, que se baseia na humildade, no amor, e na caridade, entre outras virtudes teológicas que o Santo cultivou, para estar e se manter em perfeito equilíbrio e harmonia com os padrões universais, que representam e correspondem ao caminho que levará o homem até Deus.

Com especial atenção à conduta ética que Santo António propõe, vamos estudar cada um destes temas separadamente, para captar a ideia de “degrau” espiritual do caminho que o homem percorre para a sua realização junto da divindade. Penitência, Fé, Humildade, Amor e Contemplação, serão as principais virtudes que o homem deve seguir ou respeitar. Serão a acção junto duma entrega espiritual que orientarão o homem no caminho da verdade. E isto mesmo ensina o Santo, ensinou como alcançar o nível espiritual para ver Deus, ou seja, ensinou o caminho para chegarmos à realidade divina. Ensinou que este caminho só se atinge pela renúncia aos desejos corpóreos, pelo arrependimento absoluto dos erros cometidos, pela penitência, pelo afastamento, consciente e desejado, de toda imperfeição, de tudo aquilo que limita o homem. E apresenta, então, a luta do homem contra os seus desejos inferiores, para conseguir o privilégio de um dia poder estar na presença de Deus. Metaforicamente, explica que o homem desce às trevas, durante a noite, para travar, aqui, a sua mais problemática luta. Por um lado, encontra-se o desejo sincero de vencer as tentações interiores; por outro, a própria tentação que desperta todos os sentidos, tentando fazer o homem cair de novo na

⁶ S. I, LXXXIV.

Introdução

luxúria, na soberba, na mundaneidade. Mas o caminho correcto é só um, e o homem sabe que, ou vence a tentação, e assim merece o privilégio de ser misteriosamente “tocado”, realizando a plenitude humana, ou vacila, e se afasta de Deus, interior e inato à sua compreensão. O homem vê-se, despido, com todas as suas fraquezas a descoberto, repleto de vergonha, entrando em desespero por ter caído no pecado⁷. Mas a esperança trazida pela luz da graça divina ajuda-o a levantar-se da sua condição de pecador e a recomeçar, enveredando pela ascensão espiritual. Recomeçará quantas vezes forem precisas, mas haverá uma altura em que a fé e a esperança vencerão todas as tentações e orientarão o homem no sentido de Deus.

O esforço sincero empreendido para alcançar a luz divina e a paz celeste é recompensado pela misericórdia, pela bondade e pelo amor do Deus, que sempre aguardou a reconversão do homem, esperando assim o retorno à sua verdadeira pátria. Nesse instante o exílio terreno termina. O filho retorna à casa paterna. A reintegração é operada. Falamos de Cristo, por quem Deus e os homens se tornam um só, para toda a eternidade. E se algumas dúvidas restavam acerca das diferenças de realidades, humana e divina, em Cristo essas diferenças são completamente atenuadas. Diz Santo António acerca da pessoa de Cristo: *“Deus, Filho de Deus, recebeu da Santíssima Virgem a natureza humana na unidade da pessoa. O Pai deu a divindade, a Mãe a humanidade; o Pai a majestade, a Mãe a fraqueza. Pela divindade pôde mudar a água em vinho, dar luz aos cegos, ressuscitar mortos; a fraqueza, porém, da humanidade, provocou-lhe a fome, a sede, o ser preso, cuspidos e crucificado.”*⁸ A partir desta dupla condição de Cristo, Santo António, desenvolve a sua teoria da encarnação sempre enaltecendo a humildade de Jesus Cristo quando este desce até à condição inferior da humanidade e enaltecendo a compaixão que este gera junto de Deus para com os homens, possibilitando assim a reconciliação entre Criador e criatura. Levando o homem ao encontro de Deus, reconciliando-os.

⁷ Tomemos como exemplo uma das principais influências de Santo António, Santo Agostinho. E o relato acerca da sua vida, na sua obra *Confissões*: *“Ouvi, Senhor, a minha oração para que a alma me não desfaleça sob a vossa lei, nem esmoreça em confessar as misericórdias com que me arrancastes de perversos caminhos. Fazei que a vossa doçura supere todas as seduções que eu seguia. Que eu Vos ame arrebatadamente e abrace a vossa mão com toda a minha alma, para que me livreis de todas as tentações até ao fim.”* SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, 13ª Ed., Livraria Apostolado da Imprensa, Braga, p. 29.

⁸ S. II, 574: *“Deus Dei Filius ex beata Virgine accepit humanam naturam in unitate personae. ‘Pater dedit divinitatem, mater humanitatem; Pater maiestatem, mater infirmitatem’. Ex divinitate habuit aquam in vinum mutare, caecos illuminare, mortuos suscitare; ex infirmitate vero humanitatis, esurire, sitire, ligari, conspuí et crucifigi.”*

Introdução

A questão da “dissemelhança” do homem para com Deus, leva o Santo a optar por uma interpretação do que é esta imagem-de-Deus que o homem perdeu e que só a recupera em Cristo, que o limpa do pecado original. Cristo é o centro do discurso antoniano, a sua pessoa não só aparece como mediação entre o homem e o mistério da Trindade, como aparece como salvação deste. Cristo é a própria palavra entre Deus e homem, é o próprio renascer da imagem-de-Deus na criatura.⁹ Este renascer da imagem-de-Deus no homem deve-se à acção da graça divina que vem em auxílio do pecador; em Cristo essa graça vem encarnada, e é dada ao homem pelo amor. O principal obstáculo a esta infusão da graça no homem é a sua natural condição de pecador. O corpo e os seus desejos serão sempre inimigos na razão que se orienta pela fé. Ao longo dos *Sermões*, Santo António, relembra que é preciso que a razão exerça a função de “reformadora” dos sentidos, de modo a orientá-los para o Alto, para a ascensão espiritual. Sendo a imagem-de-Deus sinónimo de aperfeiçoamento do homem, urge recuperá-la, e, assim, orientar, de novo, o homem para Deus. Diz o Santo: “*O candeeiro é a alma, que se diz toda de ouro, porque feita à imagem e semelhança de Deus. Daí o Eclesiástico: Deus criou da terra o homem e moldou-o segundo a sua imagem, para que viva, saboreie e tenha memória, inteligência e vontade.*”¹⁰ Percebe-se, então, que ser à imagem de Deus, é algo intrínseco ao homem, algo que se deve recuperar, daí a necessidade da ascensão espiritual. Encontrar a Verdade e, assim, descobrir Deus, é a única forma de o homem conseguir a plenitude humana.

A recuperação da imagem do Criador é um esforço permanente, que mostra a antropologia antoniana marcada pelo desejo da visão beatífica. Uma antropologia teológica que, tal como toda a antropologia cristã, é marcada pela história da salvação, a salvação do homem por Deus.

Em Santo António o homem aparece como “microcosmo” inserido na natureza, o “macrocosmo”¹¹, onde, a partir destas duas realidades, se estabelecem as interacções

⁹ Cf. COSTA, João Mário Soalheiro, “Cristocentrismo no pensamento Antoniano”, in *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo António*, Actas, Vol. I, Universidade Católica Portuguesa – Família Franciscana Portuguesa, Braga: 1996, pp. 349-375.

¹⁰ S. II, 368: “*Candelabrum est anima, quae tota dicitur aurea, quia ad imaginem et similitudinem Dei facta. Unde Ecclesiasticus: «Deus creavit de terra hominem, et secundum imaginem suam fecit illum, ut sic vivat et sapiat et memoriam habeat et intellectum et voluntatem.*”

¹¹ O conceito de “microcosmo” vem desde a antiguidade. Entre muitos autores que o usaram podemos destacar Platão e Gregório de Nissa, por exemplo. Referência que podemos encontrar, por exemplo, nos estudos de Francisco Caeiro, *Santo António de Lisboa, Introdução ao Estudo da Obra Antoniana*, Vol. I, Ed. do Autor, Lisboa: 1967, pp. 278-286, e de Maria Cândida Pacheco, *Santo*

Introdução

que irão marcar todo o antropocentrismo cristão. O conceito de microcosmo mostra o corpo do homem como a ligação entre a natureza humana e o universo em que ela se insere. Em Santo António, essa ligação estabelece-se, partindo das fraquezas inerentes ao corpo humano, quando o corpo se toma como “objecto” de reconciliação com Deus, isto é, de acordo com as palavras de Maria Cândida Pacheco: “*É que o corpo é verdadeiramente o nexa entre o homem e esse universo em que se insere, não em consequência duma queda, como apontava predominantemente um platonismo, mas por uma exigência requerida por um plano de salvação.*”¹² Mais uma vez, podemos perceber que, dentro deste plano de salvação, se encontra a encarnação de Cristo. Sem mais desenvolvimentos, decerto se apercebe que, nos *Sermões* de Santo António, nos deparamos com uma antropologia que se apresenta estruturada entre o homem terreno (o microcosmo), e o homem que procura recuperar a sua condição de semelhante, ou seja, que procura recuperar a imagem-de-Deus.

Estamos perante a dualidade mais patente na obra antoniana: a oposição “homem carnal” e “homem espiritual”. Um vive imerso nas inquietações provocadas pelos desejos carnis, pelos sentidos corpóreos e cai no pecado, o outro, liberta-se da dependência carnal e entrega-se à contemplação de Deus, desfrutando da paz trazida pelo gosto das glórias celestes. Com a dualidade “carnal espiritual”, sobressai a dualidade “corpo alma”, e, assim, a “luta” entre os sentidos corpóreos e os sentidos espirituais. Em Santo António a supremacia da alma sobre o corpo é clara, mas o corpo não é desvalorizado, pois é ele mesmo o receptáculo da alma. Diz ele, fazendo referência ao Livro de Job¹³: “*Quando o Senhor lavra a cinzel tal escultura nas portas dos sentidos, tira a iniquidade da terra, que é o nosso corpo. E fá-lo num só dia, quer dizer, fá-lo à luz da unidade, existente entre o homem exterior e o interior, ambos postos ao serviço de Deus. (...) O Corpo toma-se como sendo a casa da alma, e a mente, a dos pensamentos. Este é o sentido: Se te voltares para Deus, serás puro de pensamento e de obra.*”¹⁴ Composto de corpo e alma, o homem tem que compreender que o sentido espiritual é o superior, embora interior ao plano material. E para isso a

António de Lisboa, *A Águia e a Treva*, Ed. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Porto: 1986, pp. 14-59, estudos que são influências fundamentais para esta dissertação.

¹² M. C. Pacheco, *A Águia e a Treva*, p. 45.

¹³ Job. 22, 23.

¹⁴ S. II, 68: “*Cum Dominus in portis sensuum talem sculpturam caelat, tunc iniquitatem terrae, idest corporis nostri, aufert; et hoc in die una, idest illuminatione unitatis, qua unitor homo exterior cum interiori in servitio Dei. (...) «Corpus animae accipitur tabernaculum et mens cogitationum. Et est sensus: Si ad Deum revertatis, in cogitatione mundaberis et in opere.»*”

Introdução

razão tem um papel fundamental, pois, iluminada pela graça divina, irá reorientar os sentidos corpóreos em direcção ao plano divino.

Daí o pecado ser a maior “desordem” humana. Diz o Santo: “*O homem, experimentando e vendo quão suave é o Senhor, dará e trocará a pele da pompa secular pela pele da glória celeste; ou então, dará ao carniceiro e ao carrasco a pele, isto é, este mortal corpo de pêlo, e há-de expô-lo ao gládio e à morte em troca da pele gloriosa dum corpo imortal.*”¹⁵ A desordem do pecado é resolvida por Jesus Cristo, que dá a hipótese do homem se redimir perante Deus. Relembramos que nada é independentemente de Deus, a própria graça que ilumina o homem é da Sua vontade, assim, é correcto afirmar que nenhuma alma recebe mais do que aquilo que merece.

O arrependimento verdadeiro, a penitência justa e dedicada e a verdadeira entrega às virtudes, principalmente às da humildade e da caridade, são as “exigências” que Deus “faz” aos homens para lhes conceder o seu perdão e lhes permitir o eterno descanso no seu reino.

A antropologia antoniana poderá caracterizar-se da seguinte forma: a vida humana desenrola-se entre dois planos, o plano activo e o contemplativo, isto é, na sua condição humana, o homem vive mediante o seu comportamento, individual e em sociedade, sempre sob o juízo de Deus, e dentro do seu comportamento, da sua conduta moral, deve procurar-se o aperfeiçoamento espiritual que levará o homem à plenitude da sua condição. A dualidade “carnal espiritual”, e os esforços e renúncias que o homem tem que realizar para ascender espiritualmente, serão o que Deus terá em conta para dar, ou não, a graça divina e, assim, iluminar o caminho, iluminar a subida ao reino dos céus¹⁶. Isto mesmo se apreende das palavras de Santo António no sermão “Ressurreição do Senhor”, quando se refere à ressurreição do corpo e quando cita Job¹⁷ acerca da árvore que florescerá: “*A árvore é o corpo do homem. Embora tenha sido cortado com o machado da morte, envelhecido na terra, apodrecido e reduzido a pó, deve, todavia, o*

¹⁵ S. I, 110: “*Homo, ‘gustans et videns quam suavis sit Dominus’, dabit et commutabit pellem pompae saecularis pro pelle gloriae caelestis; vel, pellem, idest istud corpus pelliceum et mortale, dabit carnifici et tortori, et exponet gladio et morti pro pelle gloriosa corporis immortalis.*”

¹⁶ Vejam-se, acerca desta interpretação da antropologia antoniana e a respeito da noção de microcosmo, as palavras de Maria Cândida Pacheco: “*Em Santo António, a utilização tão frequente da analogia megacosmo/ microcosmo não é, pois, fortuita. Implica um naturalismo conseqüente, um humanismo integral, um antropocoscocentrismo inegável e aberto, porque a mesma tensão dialéctica percorre esse universo sempre em movimento, na procura contínua de harmonia dos seus elementos e esse Homo Viator, matéria e espírito, carne e alma, sensualidade e razão, em busca da unidade e do infinito do Amor.*” M. C. Pacheco, *A Águia e a Treva*, p. 57.

¹⁷ Job. 14, 7-9: “*Porque para a árvore há uma esperança; Cortada, pode ainda reverdecer e deitar novos rebentos. Se a sua raiz tiver envelhecido na terra, e o seu tronco estiver morto no solo, ao contacto com a água reverdecerá e deitará ramos como uma jovem planta.*”

Introdução

homem ter esperança de reverdecer, isto é, de ressurgir, pois os seus membros hão-de brotar e ao cheiro da água, isto é, por benignidade da divina Sabedoria, germinará, relativamente à claridade, e fará copa, relativamente à imortalidade, quase como no princípio quando foi plantada no Paraíso.”¹⁸

Ao longo desta dissertação, aludimos muitas vezes às virtudes da humildade, da caridade e da pobreza. Santo António, ao falar delas, assume a influência franciscana na sua pregação. Como sabemos, S. Francisco interpreta a pobreza como a virtude por excelência, levando a sua prática para o seio da Igreja. As influências franciscanas captam-se no discurso antoniano quando associadas ao aperfeiçoamento espiritual do homem. Santo António assume as influências franciscanas e elas notam-se na preocupação com a conduta moral do homem e na importância dada ao despojamento dos bens materiais. É de realçar que as diferenças culturais de ambos – Santo António tem uma formação cultural, filosófico-teológica, que se iniciou muito cedo; S. Francisco não era a favor do saber académico – levaram a mudanças fulcrais dentro da ordem franciscana e na própria pregação de Santo António, visto que S. Francisco passou a tolerar e a abrir-se ao ensino da teologia. O que procuramos, no desenvolver do nosso texto, são as influências do pensamento franciscano na doutrina e no ensinamento de Santo António, não nos interessando vincar as diferenças entre as duas doutrinas; apenas fazemos breve referência a elas, pois é sabido que o franciscanismo que Santo António pratica e nos mostra tem decerto S. Francisco como inspirador, mas assume caminhos próprios mediante as circunstâncias e necessidades religiosas em que se encontra¹⁹. Eis um exemplo da doutrina franciscana presente nos *Sermões* de Santo António: “*Só a humildade sabe chupar a tribulação e a dor com avidez e prazer espiritual. Donde o dizer-se nos Cânticos: Quem me dera ter-te por irmão, amamentado aos seios de minha mãe! Introduzem-se aqui três pessoas: mãe, irmã e irmão. A mãe é a penitência, que tem dois seios: a dor na contrição e a tribulação na satisfação; a irmã é a pobreza; o irmão é o espírito de humildade. Diz pois a irmã*

¹⁸ S. II, 860: “*Lignum, corpus hominis, quod, quamvis mortis securi praecisum fuerit et in terra senuerit et computruerit et in pulverem redactum fuerit, debet tamen homo spem habere quod rursus virescet, idest resurget, et quod membra eius pullulabunt, et ad odorem aquae, idest benignitatem divinae sapientiae, germinabit quoad claritatem, et faciet comam quoad immortalitatem, quasi ‘cum primum plantatum est, scilicet in Paradiso’.*”

¹⁹ Cf. SANTIAGO-OTERO, Horácio. “Fundamentación filosófica del pensamiento antoniano”, in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo António*, Vol. I, Universidade Católica Portuguesa – Família Franciscana Portuguesa, Braga: 1996, pp. 103-109.

Introdução

pobreza: *Quem me dera ter-te por irmão (espírito de humildade), para com avidez seres amamentado nos seios de minha mãe!*”²⁰ Sem dúvida que os ensinamentos de S. Francisco estão presentes nestas frases.

Entre outras influências no pensamento de Santo António, é de realçar também a do mestre Santo Agostinho²¹, pois este encontra-se como fonte inspiradora em muitos aspectos, mas, para este estudo, interessa-nos, principalmente, o aspecto que respeita à conduta moral do homem e à orientação espiritual deste, que deve ser sempre voltada para o alto, sempre pautada pela busca incessante de Deus. No ensino e na pregação antoniana também são patentes as marcas agostinianas, principalmente no que respeita ao papel mediador de Cristo, ou seja, embora o homem seja o centro da criação, tal posição só ganha sentido em Cristo, pois é Ele quem resolve o problema da criação do homem, o problema da sua salvação. A própria experiência mística de Santo Agostinho também revela, ao homem, a existência de Deus e leva-o à descoberta dos conhecimentos necessários e imutáveis, existentes na alma, para captar essa realidade divina. Passos que são seguidos pela pregação de Santo António, chegando mesmo a citar o Bispo de Hípona, tomando-o como exemplo. Vejamos, por exemplo, esta passagem do sermão “Ascensão do Senhor”: “*O mísero homem, desde o princípio da vida até ao fim, está sempre em movimento, nunca descansa, a não ser quando chegar ao seu lugar, a Deus. Diz S. Agostinho: Senhor o meu coração está inquieto enquanto não descansar em Ti. E fixou a sua habitação na paz.*”²²

Como esta citação, há muitas mais ao longo dos *Sermões*, mas não só de S. Agostinho, pois são muitas as influências no pensamento antoniano, desde Aristóteles, a S. Gregório de Nissa, a Hugo de S. Victor e Ricardo de S. Victor, etc.²³ Influências que

²⁰ S. II, 512: “*Sola enim humilitas cum spiritus aviditate et delectatione novit sugere tribulationem et dolorem. Unde in Canticis: Quis mihi det te fratrem meum, sugentem ubera matris meae? Tres hic personae introducuntur: mater, soror et frater. Mater est poenitentia, quae duo habet ubera, dolorem scilicet in contritione et tribulationem in satisfactione; soror est paupertas; frater, spiritus humilitatis. Dicit ergo soror paupertas: Quis mihi det te fratrem meum, spiritum humilitatis, ut cum aviditate sugas ubera matris nostrae?*”

²¹ Entre todas as obras de Santo Agostinho, a mais importante para o nosso estudo foi a obra *Confissões*, op. Cit.

²² S. II, 923: “*Miser homo a principio usque in finem suae vitae semper est in motu, qui numquam quiescit, nisi cum ad locum suum, idest Deum pervenerit. Unde AUGUSTINUS: ‘Domine, inquietum est cor meum donec perveniat ad te’. Et factus est, inquit, in pace locus eius.*”

²³ Para aprofundar melhor a questão das fontes antonianas, recomendamos, brevemente, dois estudos muito importantes para a compreensão do pensamento antoniano, onde se estudam as suas fontes filosóficas teológicas. Estudos estes que foram também utilizados nesta dissertação, tornando-se numa das principais fontes para o nosso estudo sobre Santo António: CASTRO, José Aguiar Acácio. *O Simbolismo da Natureza em Santo António de Lisboa*, Universidade Católica Portuguesa – Fundação Eng. António de Almeida, Porto: 1997, pp. 157-236. F. Caeiro. *Santo António de Lisboa*, Vol. I, pp. 141-181.

Introdução

estarão nas entrelinhas deste estudo, mas a procura do sentido espiritual, feita por Santo António, baseia-se principalmente nas palavras da Sagrada Escritura, sendo ela a sua principal fonte, sob a qual todas as nossas certezas se devem edificar, pois é ela própria quem possui a revelação divina. Não nos cabe, neste estudo, desenvolver os sentidos atribuídos por Santo António à Sagrada Escritura²⁴, cabe-nos sim, seguir o seu estilo e, tal como ele, fazermos da Escritura uma das nossas fontes.

O sentido que seguimos é o sentido moral, pois é esse caminho, de melhoramento espiritual, que cabe ao homem percorrer. Santo António faz inúmeras referências à importância da Sagrada Escritura, principalmente ao longo do sermão “XIV Domingo Depois do Pentecostes”. Diz-nos o Santo: *“O Pai não julga ninguém, mas deu todo o poder de julgar ao Filho. Vendo operar a nossa redenção, compôs para nós o Novo Testamento; e será um dia autor do juízo o que agora é autor do livro, para que então exija rigorosamente o que agora manda mansamente. Trazer o livro aos ombros é progredir, servindo-se da Sagrada Escritura. Lê-se que primeiro o leva ao ombro e depois se cinge com ele, qual diadema, porque os mandamentos da palavra sagrada, se neste mundo realizam boas obras, depois, no dia da retribuição, nos mostrarão o diadema da vitória”*.²⁵

Após a apresentação geral deste estudo, resta apresentar e explicar a divisão desta dissertação, intitulada *Sentidos Espirituais em Santo António. Para um estudo da espiritualidade antoniana*. A divisão foi feita em quatro capítulos, cada um deles com uma abordagem diferente à questão dos sentidos espirituais, mas sempre baseada no objectivo da realização humana, isto é, sempre voltada para a problemática que é a ascensão espiritual do homem e o regressar, deste, a Deus.

O primeiro capítulo, intitulado “A Ascensão Espiritual”, aborda as questões que estão na base desta ascensão espiritual proposta por Santo António. A dialéctica Bem/Mal, simbolizada pelo pecado e pela entrega à vida temporal, será o arranque desta

²⁴ São quatro os “sentidos” da Escritura: o histórico, o anagógico, o alegórico e o moral. Mas, como diz F. Caeiro, *“o problema da possibilidade de sentidos diversos da Escritura é árduo.”* Para melhor aprofundamento deste tema acerca dos “sentidos da Escritura” ver, F. Caeiro, *Santo António de Lisboa*, Vol. I, pp. 195-235.

²⁵ S. II, 65-66: *“Pater non iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio. Qui, veniens ad nostram redemptionem, nobis Novum Testamentum condidit, eritque quandoque auctor iudicii, qui nunc est conditor libri, ut tunc districtus exigat, quod nunc mansuetus iubet. Librum in humero portare est Scripturam Sacram operando perficere. Prius autem describitur in humero portari et postmodum sicut corona circumdari. Quia sacri iterum eloquii mandata, si bene modo portantur in opere, postmodum nobis victoriae coronam exhibent in retributione.”*

Introdução

problemática (a do aperfeiçoamento moral do homem), que consiste em disponibilizar o homem para a contemplação divina e que só terminará quando se atingir o conhecimento da Verdade; é a interpretação da situação do homem como imagem – de – Deus, como aquele que se deve tornar cada vez mais semelhante²⁶, e que procura atenuar a distância entre criador e criatura. Os Sentidos Espirituais surgem como centro desta problemática, pois “mergulhamos” na necessidade da purificação da alma, o que implicará a reordenação da vontade do homem. E esta purificação da alma não é nada mais que a purificação e transmutação dos sentidos e do espírito. Será este o tema fundamental desta primeira parte, pois explicaremos as diferenças entre os sentidos do corpo e os sentidos do espírito, abrindo o homem à prática da contemplação divina. O último tema desta primeira parte, dirá respeito à elevação moral, explicando o que ela é e o que significa para o homem, mostrando o resultado desta ascensão que trará a possibilidade da salvação.

A segunda parte, “Itinerários do Pensamento Antoniano”, vai trazer para a discussão uma parte prática, que mostra o percurso que o homem tem que percorrer para contemplar verdadeiramente Deus e chegar até Ele. Sem nunca esquecer a importância da fé, Santo António faz uma proposta onde fala do arrependimento, da confissão, do poder da oração, do exemplo da caridade e da castidade, da vivência da pobreza e do trabalho como uma forma de pregação. Dentro desta prática, que se espera do homem, é no amor, amor a Deus e amor ao próximo, que encontramos um dos principais objectivos desta vida activa rumo a Deus: o objectivo humilde da caridade. É preciso pôr em prática as virtudes para a vida contemplativa se desenvolver. Ao longo deste estudo falamos, como já referimos, em elevação moral, um esforço, que exige o total despojamento dos bens temporais, e que pressupõe, já por si, uma praxis pedagógica que ensina ao homem o verdadeiro caminho pelo qual deve enveredar, de modo a merecer a salvação eterna. Esta elevação moral é já activa e é ela que abre o homem à vida contemplativa. O Amor será um dos mais importantes temas que trabalhámos. Aí mostramos que a doutrina do Santo se baseia na máxima dedicação do homem a este amor, onde é patente que só se ama Deus quando se ama, simultaneamente, todos os seres por Ele criados. Em Santo António percebe-se um amor à natureza e a todas as

²⁶ M. C. Pacheco, *A Águia e a Treva*, p. 46.

Introdução

criaturas²⁷, que mostra o acto da criação como obra de amor, amor que se percebe na inspiração divina que marca, constantemente, a acção contemplativa do homem. E não é só através da contemplação que se percebe o amor que se pede ao homem por Deus, tal amor está patente na obra da criação, onde Deus criou o homem à sua imagem, e onde se mostra que a beleza da criatura apenas reflecte a do seu Criador. Nas palavras do Santo: “*A obra do Senhor é a sua criação, que, bem considerada, leva o que examina à consideração do seu Criador. Se tanta beleza há na criatura, quanta existe no Criador?*”²⁸ Toda a criação é um acto de amor, e é sobre o amor que a vida da criatura se deve pautar. Terminamos a especular sobre o “toque místico”, sobre o que será este quase sentir Deus, sobre o mistério que é a Sua presença e o sentir dessa mesma presença, sem O vermos, sem O tocarmos. Focando o mistério antoniano presente na sua mística.

No terceiro Capítulo, “A Finalidade Antoniana: A Salvação do Homem”, estudaremos a questão da paz, como que mostrando o homem num nível superior, com a imagem-de-Deus recuperada e consciente do seu destino. Tomando o homem como limpo dos pecados e de qualquer apego temporal, resta aguardar a chamada de Deus, e o seu julgamento. Espera esta que se revelará harmónica, que mostrará um homem tranquilo, apaziguado pelas certezas divinas, já sem qualquer tormento interior provocado pelo turbilhão do mundo temporal; um homem em paz consigo próprio, fascinado e sossegado pela graça divina.

Na última parte, “A Verdade Trazida por Cristo”, e em jeito de conclusão, mostramos que o julgamento de Deus, que o homem aguarda pacificamente, será atenuado pela paixão de Cristo, que, junto do Pai, pede perdão pelas suas criaturas, salvando o homem da condenação eterna. Este último capítulo será marcado pela questão da encarnação de Cristo e pela dupla realidade, humana e divina que ele possui. O que pretendemos, com esta referência a Cristo no final do nosso estudo, é apresentar a salvação do homem consumada neste salvador. Assumida pela própria divindade. E, como não podia deixar de ser, realçar a humildade do nosso salvador e apelar ao homem para que siga o seu exemplo de bondade e de caridade. Fazendo do amor ao próximo uma constante. Nas palavras de Santo António: “*Jesus expulsa dos pecadores o*

²⁷ Cf. M. C. Pacheco, *Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza, Santo António de Lisboa: da ciência da escritura ao livro da natureza*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa: 1997, pp. 218 – 221.

²⁸ S. II, 445 – 446: “*Opus Domini, creatio; quae, bene considerata, suum inspectorem transmittit ad sui Creatoris considerationem. Si tanta pulchritudo in creatura, quanta est in Creatore?*”

Introdução

*demónio quando lhes imprime a chancela do seu amor e apõe o selo da sua Paixão nos seus corações. Donde dizer S. Paulo na Epístola de hoje: Sede imitadores de Deus como filhos caríssimos, e andai no amor, como também Cristo, nos amou e se entregou por nós a Deus, como oferenda e hóstia de suave odor. Nesta sentença verificam-se duas coisas: o amor de Cristo e a sua Paixão; ambas elas põem em fuga o demónio. Por causa da nímia caridade com que nos amou, entregou-se por nós como oferenda e hóstia de suave odor.*²⁹

²⁹ S. I, 173: *“Iesus a peccatoribus eicit daemonium, cum suae dilectionis imprimit titulum et suae Passionis in ipsorum cordibus ponit signaculum. Unde dicit beatus Paulus in hodierna epistola: Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi; et ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis. In hac auctoritate duo notantur: Christi dilecto et passio; quae duo extricant daemonium. Propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam in odorem suavitatis.”*

I – A Ascensão Espiritual

*“Para salvar a vida, tens de padecer o ferro e o fogo. Subi, portanto, não temais, porque o Senhor está apoiado à escada, preparado para receber os que sobem.”*³⁰

Uma elevação a um Bem Maior, uma entrega a Deus, que começa no simples reconhecer do homem como incompleto e que, após perceber que a vida terrena é temporal, fugaz, deseja mais. E mergulha, assim, no caminho da salvação, seguindo rumo à Verdade divina que, se encontrar o homem livre de qualquer apego terreno e verdadeiramente ávido de Deus, o recebe.

Esta ascensão espiritual designa e apresenta o trilho que o homem deve seguir, em vida, para alcançar Deus e, entre o resistir ao pecado, o tomar consciência da brevidade da vida temporal, o amor e a contemplação de Deus, surge, ainda neste mundo, a tentativa de tocar Deus³¹. É colocar o homem num estado superior de elevação moral, uma *mentis sublevatio* que, entregue à contemplação, procura alcançar Deus.³²

Assim, neste Capítulo, estudaremos as questões que estão na base desta Ascensão Espiritual proposta por Santo António. A dialéctica Bem/ Mal, simbolizada pelo pecado e pela entrega à vida temporal, será o arranque desta problemática (a do aperfeiçoamento moral do homem), que consiste em disponibilizar o homem para a contemplação divina e que só terminará quando se atingir o conhecimento da Verdade, é

³⁰ S. I, 124: “*«Ut animam redimas, ferrum patieris et ignes». Ascendite ergo, ne timeatis, quia Dominus innixus est scalae, paratus suscipere ascendentes.*”

³¹ “*A hermenêutica antoniana autodelimita-se ao tocar o Mistério que já não pode captar, o indisível que apenas se aproxima de longe, na humilde e humana tentativa de o simbolizar.*” M. C. Pacheco, *A Águia e a Treva*, p. 60.

³² “*Parece, pois, de acordo com o pensamento antoniano, poder situar-se a inteligência (intelligentia) humana, num estado superior de conhecimento e de elevação moral e espiritual do Homem, a mentis sublevatio, que inicia o percurso designado pelo Santo propriamente de contemplação.*” COURACEIRO, Manuel de Jesus. *Sensus et Ratio. Para um Estudo do Pensamento Gnoseológico em Santo António de Lisboa*, Dissertação policopiada de Mestrado em Filosofia Medieval, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto: 1994, p. 84.

Cap. I – A Ascensão Espiritual

a interpretação da situação do homem como imagem – de – Deus³³, como aquele que se deve tornar cada vez mais semelhante³⁴, e que procura atenuar esta distância entre criador e criatura.

³³ Gen. 1, 27: “Deus criou o homem à sua imagem, criou-o à imagem de Deus.” À sua imagem, enquanto nele se manifestam, dum modo especial, as perfeições divinas e, principalmente as actividades espirituais. Consequência prática é o dever do homem se honrar, honrando em si a imagem divina.

³⁴ M. C. Pacheco, *A Águia e a Treva*, p. 46.

1 – O Bem e o Mal

“O prazer, esperado da abundância dos bens terrenos, voa como a lanugem.”³⁵

“Faça-se luz: Esta luz é o arrependimento do coração, que ilumina a alma, mostrando o conhecimento de Deus, a consciência da sua própria fraqueza e o discernimento entre o homem bom e o mau.”³⁶

No itinerário antoniano, que apresenta o homem como um ser de participação no mundo e de absoluta dependência de Deus, é a dupla natureza do homem, a corporal e a espiritual, que enquadra a perspectiva antropológica que nos propomos estudar. *“Quando sobre a face do abismo, isto é, do coração, há as trevas do pecado mortal, o homem sofre a ignorância do conhecimento divino e da própria fragilidade, e não sabe discernir entre o bem e o mal.”³⁷*

A questão do Bem e do mal é, apesar de não ser algo claramente patente no texto antoniano³⁸, desde cedo, ilustrada pela “desordem” causada pelo pecado e é a partir desta circunstância que o homem inicia o seu caminho de alcance ou afastamento da Verdade. Mas é pelo facto de o homem sofrer a ignorância do conhecimento de Deus que não consegue discernir entre bem e mal. É preciso uma iluminação superior, a infusão da graça divina, para que o homem consiga separar o certo do errado. É tomando consciência da sua finitude e da distância que existe entre Deus e a criatura que o homem, racionalmente, inicia um percurso de mutação, inicia o seu itinerário espiritual, assumindo um modelo justo, uma conduta de acção que apresente o limite

³⁵ S. I, 373: *“Voluptas, quae speratur ex abundantia terrenorum, volatilis est ut lanugo.”*

³⁶ S. I, 22: *“Fiat lux. Haec Lux est contritio cordis, animam illuminans, Dei cognitionem, suae propriae infirmitatis notitiam, boni et mali hominis discretionem ostendens.”*

³⁷ S. I, 21: *“Cum super faciem abyssi, «idest cordis», sunt tenebrae peccati mortalis, homo patitur ignorantiam divinae cognitionis et suae fragilitatis, et nescit discernere inter bonum et malum.”*

³⁸ Há que lembrar que em Santo António, tal como em Santo Agostinho, o mal não existe ontologicamente, é interpretado como um bem menor, ou uma ausência de bem. Talvez esta visão explique a ausência de referências directas a esta questão (com excepção dos Sermões *XVI Domingo do Pentecostes* e *XIII Domingo Depois do Pentecostes*), sendo só possível perceber esta dualidade nas entre linhas dos *Sermões*.

onde termina o bem e começa o mal. É preciso uma vontade boa que liberte o homem dos efeitos “perversos” da vida. O agir humano, que pode levar ao conflito entre boa vontade e a vontade carnal, é o meio de “avaliação” que o Santo encontra para discernir entre maldade e bondade. O ideal de Santo António espelha este desejo: o de o homem encontrar a sua felicidade no conhecimento de Deus e viver consoante este propósito, ultrapassando qualquer dissidência que a vida lhe possa propor.

O grande opositor à realização deste caminho é o próprio homem, isto é, a sua parte carnal, a sensualidade³⁹ é a principal responsável por este “braço-de-ferro” com a razão, entre corpo e espírito⁴⁰. Neste ponto é preciso escolher, e a escolha do Santo é linear:

*“Andai segundo o Espírito e não satisfareis os desejos da carne. Porque os desejos da carne são opostos aos do Espírito, e estes aos da carne, pois são contrários uns aos outros”.*⁴¹

Recorrendo a esta passagem da Carta aos Gálatas, o Santo apresenta a vida do homem como sempre sujeita à tentação e afirma que *“a vida do homem é uma milícia, isto é, uma tentação, porque a carne, já corrupta, de si gera moléstia, e, nos próprios bens que faz, vê surgirem os males, tais como indolência no ócio da contemplação, vanglória na abstinência”.*⁴²

Ceder a estes males é fechar-se em si mesmo e, assim, afastar-se do amor de Deus, logo é não existir, porque o homem que existe só para a sua natureza e ignora ou se afasta de Deus, não existe. Nas palavras do Santo: *“Todas as gentes, isto é, todos aqueles que vivem à maneira dos gentios, diante do Senhor são como se não existissem: existem por natureza, mas não existem por graça, porque existir mal é não existir.”*⁴³

³⁹ Esta sensualidade deve ser entendida como uma sensibilidade corpórea, no sentido de carnalidade e de oposição ao caminho que Deus destinou para o homem.

⁴⁰ Como afirma Maria Isabel Pacheco, o mal “radica na natureza dupla e dinâmica da criatura, carnal e espiritual. (...) Porque a carnal deseja sempre contra o espírito e o espírito contra a carne.” PACHECO, Maria Isabel da Costa Reis Monteiro. *Entre Deus e o Mundo, Para um estudo da situação humana em Santo António de Lisboa*, Dissertação policopiada de Mestrado em Filosofia Medieval, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto: 1989, p. 20.

⁴¹ Gal. 5, 16-17.

⁴² S. II, 78: *“Hominis vita est «militia, idest tentatio, quia [caro], iam corrupta, ex se sibi molestias gignit, et in ipsis bonis quae agit, mala suboriri sentit, ut in otio contemplationes desidiam, in abstinencia vanamgloriam».*”

⁴³ S. I, 666: *“Omnes gentes, idest gentiliter viventes, quasi non sint sic sunt coram Deo. Sunt per naturam, sed non per gratiam, quia male esse, non est esse.”*

Cap. I – A Ascensão Espiritual

Fala-nos numa “recta razão”⁴⁴ que traz consigo a boa vontade do homem e o ajuda a dominar-se perante a tentação; razão que nos permite conhecer a alma, perceber aquilo a que ela aspira, que inclina a vontade humana sempre para o bem.⁴⁵ Assim, a razão, como faculdade superior da alma, eleva-nos até Deus. Mas também a razão tem um senão, a sua abertura aos sentidos, a sua abertura à sensualidade. E, assim, reforçamos a ideia de Santo António: há que segurar o homem no bem, é esta a principal função da razão. *“Quando esta reina, pacifica o espírito angustiado, clarifica a consciência, dulcifica o coração, suaviza as coisas ásperas, torna leve as coisas pesadas.”*⁴⁶

Mas até que a razão se dedique única e exclusivamente à busca de Deus, o homem é colocado perante muitas provações, de que são exemplo as tentações a que o homem é sujeito ao longo da sua vida. Daí a denominação de Sete pecados mortais que afastam o homem da sua salvação e o fazem perder-se no mundo, impossibilitando, assim, a sua realização plena enquanto homem como imagem de Deus, enquanto homem como busca da sua verdade na plenitude divina.

Como escreve Maria Cândida Pacheco, *“o delinear antoniano do traçado do pecado e do vício emerge como resultante de uma desordem, de uma submissão do superior ao inferior.”*⁴⁷ Isto é, a alma inferioriza-se ao se entregar ao material. É necessário que o homem controle a sua circunstância e assim opte, ou não, pela via da salvação. Se a “resposta” for positiva, então entramos num processo de aperfeiçoamento moral. Se for negativa mergulhamos nas sombras do pecado. A submissão da alma ao material, ou seja, a queda da alma por causa das tentações a que o homem, pela corporalidade, é sujeito, ilustrada pelo prazer do pecado, é descrita por Santo António

⁴⁴ Ver. F. Caeiro, *Santo António de Lisboa*, Vol. I, pp. 346-349.

⁴⁵ No que respeita à interpretação da oposição Bem e Mal, é de notar a posição de S. Gregório de Nissa e as possíveis influências deste no pensamento de Santo António. Também para São Gregório de Nissa o mal é não-ser, não-existir. E manifesta-se na vontade do homem. Estes “bem menores” (como S. Gregório define o mal) são imprudências da razão. Como diz Maria Cândida Pacheco, em *S. Gregório de Nissa – Criação e Tempo*: *“Para o Bispo de Nissa, a vontade e a razão estão unificadas, como vimos. Daí que um erro da razão implique um enfraquecimento da vontade. (...) A experiência do mal constitui um conhecimento do bem e a necessidade dessa experiência sublinha a insuficiência racional.”* PACHECO, Maria Cândida. *S. Gregório de Nissa – Criação e Tempo*, Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga, Braga: 1983, p. 210. O mesmo se pode dizer de Santo Agostinho, cuja influência no pensamento antoniano é também muito elevada, quando ele afirma que o mal não é coisa alguma. *“Não conhecia ainda nem tinha aprendido que o mal não é substância alguma, nem a nossa mente é bem supremo imutável.”* S. Agostinho, *Confissões*, pp. 83-84.

⁴⁶ S. II, 105: *“Quae, cum regnat, mentem angustiatam pacificat, conscientiam clarificat, cor indulcat, aspera mollificat, gravia alleviat.”*

⁴⁷ M. C. Pacheco, *Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, p. 192.

como, por exemplo, “imundície do pecado” ou “momentâneo deleitezinho”⁴⁸. E é motivo para o Santo advertir, ao longo de toda a obra dos *Sermões*, que a entrega aos prazeres carnis é fugaz, momentânea e que, após a morte, de nada servirá a posse e a entrega aos bens temporais. “*Também ao chegar o ardor da morte, a abundância dos bens temporais fugirá e faltará, e a concupiscência carnal e toda a vanglória desvanecer-se-ão.*”⁴⁹ Entramos, assim, no campo do julgamento divino sobre os actos do homem ao longo da vida.⁵⁰ E o aperfeiçoamento moral é feito sempre pensando no olhar atento de Deus. Estamos perante a condição do homem, como ser finito inserido no mundo, e perante a condição do homem como imagem – de – Deus. A vida do homem é agora vista como uma contínua ascensão, do inferior ao superior (Deus), e, assim, qualquer cedência às paixões é mera perda de tempo. É recorrendo ao Livro do Génesis⁵¹ que Santo António ilustra esta paragem (o tempo dedicado às tentações da carne), referindo-se a dois anjos que significam o “mísero ingresso da nossa vida e a amarga saída”,⁵² afirma que “*tiraram Lot de Sodoma e lhe disseram: Salva a tua vida e*

⁴⁸ S. I, 373, 374: “*Vae ergo illis, qui pro huius vitae modica abundantia, momentanea delectatiuncula, vitae aeternitatem perdiderunt.*”

⁴⁹ S. I, 373: “*Sic, adveniente ardore mortis, temporalium abundantia fugiet et deficiet, et carnalis concupiscentia et omnis vanagloria evanescet.*”

⁵⁰ Há que recordar que a questão do mal se inicia, simbolicamente, na transgressão inicial de Adão. Surge a questão do pecado original. É oportuno recordar as ideias de Santo Agostinho acerca desta problemática, quer para melhor entendermos a exposição deste tema, quer para verificarmos as influências agostinianas no pensamento de Santo António. Segundo Agostinho, em Adão peca toda a humanidade. Antes de comer o fruto da árvore da ciência do bem e do mal, a alma encontrou a perfeição no paraíso. Livre de dúvidas e incertezas, o homem existia no seio da natureza. Nada foi negado a Adão e Eva, estavam integrados em toda a criação, vivendo livremente e de forma abençoada no paraíso. Mas a vontade é infinita, e ao homem foi dado o poder de escolher. Assim, seduzida pela serpente, Eva desobedece ao mandamento, e o homem, sabendo o que é o mal e o que é o bem, podendo escolher entre os dois, pode, assim, afastar-se do Bem Supremo. O homem passa a poder querer o mal, e é sobre este ponto de vista que a purificação da alma deve ser entendida. Esta é necessária para a escolha certa quando a graça se apresentar. A liberdade, para Agostinho, é a capacidade que o espírito tem para escolher e preferir, acima de tudo o Bem absoluto e perfeito, e nunca preferindo o contrário. O género humano é uma massa condenada, onde ninguém pode escapar à condenação a não ser pela misericórdia divina. Depois desta queda, só a Graça de Deus pode tornar virtuoso o homem. A fórmula agostiniana em torno da liberdade de Adão – antes do pecado original – é: *poder não pecar*; depois do pecado original é: *não poder não pecar*; nos bem-aventurados será: *não poder pecar*. Em Santo António, esta problemática está patente logo no primeiro sermão da sua obra, *Domingo da Septuagésima*, S. I, 18: “*Quarta die dixit Deus: Fiant duo luminaria in firmamento. (...) Claritas scilicet Resurrectionis, quae notatur in sole, et incorruptibilitas carnis, quae notatur in luna, habito respectu ad statum solis et lunae ante lapsum primi parentis, post cuius inobedientiam omnes creaturae patiuntur detrimentum. Unde Apostolus: Omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc.*” A questão do pecado original é ainda expressa pela queda do anjo, mas aqui apenas a queda inicial é imperdoável. É no Sermão *Quarto Domingo da Quaresma* que esta afirmação ganha mais expressividade, S. I, 225: “*Primus enim angelus (...) discordiae zizaniam inter fratrum agmina seminavit (...) ‘Ascendam, inquit, in caelum, idest ad aequalitatem Patris, et ero similis Altissimo’, idest Filio. Et, dum sic alte cantaret et cordis venae intumescerent, irrecuperabiliter cecidit, cuius superbiam firmamentum sustinere non potuit.*”

⁵¹ Gn. 19, 17.

⁵² S. I, 276.

não olhes para trás, e não pares em parte alguma dos arredores deste país; mas salva-te no monte, para que não pereças com os outros. Todo aquele que meditasse a sério em seu nascimento e em sua morte, sairia de Sodoma, isto é, do fedor do mundo e do pecado, e salvaria a própria alma; e não olharia para trás, ou seja, não voltaria aos pecados passados; e não permaneceria em parte alguma dos arredores do país.”⁵³

Toda a forma de tentação, tudo o que pode levar o homem a pecar, é forma de combater a graça divina que inspira o homem a levantar-se do pecado. “*E eles o escarneciam. Quando a graça de Jesus Cristo inspira a alma ao arrependimento e a levantar-se do pecado, os tocadores de flauta, ou seja, o deleite exterior dos sentidos, e a multidão tumultuante, isto é, o tumulto interior dos pensamentos, escarnecem dela.*”⁵⁴ É preciso um distanciamento dos bens temporais e um grande controlo sob os sentidos do corpo, de modo a que se reconheça a desordem a que se cedeu e, assim, dedicar-se à contemplação divina.

Mas antes de prosseguirmos no caminho desta ascensão espiritual, há que demorar nesta questão do pecado, de modo a não existir nenhuma confusão acerca daquilo que o Santo defende que se deve abdicar.

1.1 – Os Pecados

“Ai, portanto, daqueles que perderam a eternidade da vida por uma pequena abundância e momentâneo deleitezinho da vida presente. Nos sete dias que dura este infeliz exílio, os pecadores são a presa de sete vícios. E por isso beberão das sete taças da ira de Deus.”⁵⁵

⁵³ Ibidem: “(...) *Quisquis enim suae vitae ingressum et egressum bene consideratet, de Sodomis, idest mundi et peccati foetore, exiret, animam suam salvaret; post tergum, idest ad praeterita peccata, non rediret; et in omni circa regione non staret.*”

⁵⁴ S. II, 396: “*Et deridebant eum. Cum Iesu Christi gratia animae inspirat, ut doleat et a peccato resurgat, tibicines, idest exterior sensuum delectatio, et turba tumultuans, idest interior cogitationum tumultuatio, derident.*”

⁵⁵ S. I, 373, 374: “*Vae ergo illis, qui pro huius vitae modica abundantia, momentanea delectatiuncula, vitae aeternitatem perdiderunt: in huius infelicis exilii dierum septenario, septem vitiis sunt irretiti, et ideo bibent de septem phialis irae Dei.*”

Perante a entrega do homem aos “deleites da vida presente”, pode-se falar na grande diferença entre Deus e a criatura; Santo António fala numa *regio dissimilitudinis*⁵⁶ (a região de dissemelhança), que é a “esfera do pecado”. O homem que se pode assemelhar a Deus é o homem virtuoso, aquele que se arrepende verdadeiramente de cair no pecado mundano.

Ao desenvolver a temática do pecado, Santo António, contrapõe a prosperidade mundana⁵⁷ à prosperidade espiritual e passa a explicar os perigos e os caminhos tortuosos que esta entrega carnal acarreta.

Como explica Francisco Caeiro, em Santo António, “*um elemento fundamental para a constituição do pecado: o consentimento*⁵⁸ *dado pelo homem às tentações*”.⁵⁹ O pecado é a entrega do homem aos sentidos do corpo e o “escorregar” pelos bens temporais⁶⁰; é o viver só pelo corpo. O homem peca porque deve amar o corpo não como fim, mas como meio de vida.⁶¹

⁵⁶ Noção de S. Bernardo. Cf. FREITAS, M. Barbosa. “O Tema da Regio Dissimilitudinis nos Sermões de Santo António”, in *Colóquio Antoniano Comemoração do 750º aniversário da morte de Santo António de Lisboa*, Ed. Câmara Municipal de Lisboa, 1982, pp. 133-140.

⁵⁷ Ver S. I, 454: “*In latitudine lutuosa mundanae voluptatis lubricant opera peccatorum, ut cadant de peccato in peccatum et postmodum ruant in infernum*”.

⁵⁸ É de referenciar a influência de Santo Agostinho no pensamento de Santo António, principalmente no que respeita a este consentir no pecado. É o próprio Agostinho que, no Livro VIII das *Confissões*, afirma que efectivar o pecado é pecado porque se consentiu e assentiu em pecar. Diz ele que a vontade carnal e a espiritual opõem-se e destroem a alma. Diz Agostinho no Livro VIII: “*Ora, a luxúria provém da vontade perversa; enquanto se serve a luxúria, contrai-se o hábito; e se não se resiste a um hábito, origina-se uma necessidade. Era assim que, por uma espécie de anéis entrelaçados – por isso lhes chamei cadeia – me segurava apertado em dura escravidão.*” S. Agostinho, *Confissões*, p. 170. É o hábito, o assentir no pecado que arrasta e prende o espírito mesmo contra a sua vontade. Agostinho diz que Deus fez o homem, mas não fez o pecado, e coloca a causa do pecado no livre arbítrio. Diz que o livre arbítrio da vontade é a causa de praticarmos o mal e o recto juízo de Deus a de o sofrermos. A vontade, para Agostinho, é criadora e livre, e nela dá-se a possibilidade do homem se afastar de Deus. A vontade é livre e por isso pode querer o mal, pois existe num ser limitado, podendo agir desordenadamente, de forma imoral, contra a vontade de Deus. E deve ser considerada uma causa deficiente da sua acção viciosa. Reside aí a essência do pecado. O pecado tem em si mesmo imanente a pena da sua desordem, onde o homem, não podendo prejudicar Deus, se prejudica a si mesmo.

⁵⁹ Ver F. Caeiro. *A Espiritualidade Antoniana*, p. 159.

⁶⁰ Na obra *A Águia e a Treva*, Maria C. Pacheco, resume, de modo muito preciso, o que é o pecado, ou como este é descrito por Santo António nos seus sermões: “*A esfera do pecado é descrita em Santo António através duma rica e sugestiva simbologia. As paixões são apresentadas como sujeição à vida animal, encarnando nas diferentes espécies; aponta o seu sentido tirânico, prepotente, e o seu encadeamento inevitável, descreve-as como mácula, lama, ferrugem, depositadas sobre a claridade da imagem; representa-as como sono, noite, peso; utiliza imagens bíblicas como as de Agar e da terra do Egipto; articulando-as num sentido de vacuidade, ilusão, inconsciência, agitação, mobilidade cíclica, são ainda, e muito significativamente, expressas em função da dialéctica ascensional, como paragem, olhar para trás, esquecimento e, no conjunto do seu entrelaçamento, como floresta estéril, fria e escura.*”

M. C. Pacheco, *A Águia e a Treva*, p. 71.

⁶¹ Ver S. II, 68 e S. II, 389.

Cap. I – A Ascensão Espiritual

Como foi referido, o pecado provém duma desordem, duma submissão do inferior ao superior. Segundo Santo António, o homem está ligado ao universo que o rodeia e onde se encontra o seu sentido espiritual, o seu caminho espiritual, logo o homem não pode fugir à sua situação, ao tomar consciência da sua situação como uma desordem deve optar pela via da salvação, isto é, procurar um equilíbrio entre o espiritual e o sensível. O pecado, apresentando-se como uma submissão da sensibilidade, é, assim, a desordem duma entrega e submissão à vida animal⁶². Nas palavras do Santo, esta entrega contínua às paixões, pode-se assemelhar a uma floresta e à união dos pecadores: *“A floresta é a estéril união dos pecadores: fria, escura, cheia de trevas. É fria, por falta de caridade, pois a iniquidade abundou e a caridade arrefeceu; escura, por falta de verdadeira luz: Amaram os homens mais as trevas do que a luz; cheia de feras da gula e da luxúria; da usura e da rapina.”*⁶³ O reconhecer desta desordem implica um inverter desta situação, implica um caminho pautado pelo distanciamento do sensível e pela escolha duma interioridade que traga consigo uma procura de Ser, uma procura da Verdade, e, assim, provoque uma supremacia da razão sobre a sensibilidade. Na medida em que o homem se entrega à sensibilidade, está privado da luz da razão (ou privado da graça divina), encontra-se coberto de sombras, é só corpo, esqueceu a alma. O desejo carnal tira o discernimento ao homem. Santo António afirma, e mais do que uma vez, que esta entrega à carnalidade é fugaz, é momentânea, *“nada significa em termos de eternidade.”*⁶⁴ É Santo António quem o afirma: *“Digamos, pois: Um pouco e já me não vereis, como se dissesse: Um pouco, ou seja, resta pouco tempo para me veres no sepulcro. (...) Neste Evangelho se refere sete vezes o pouco, para significar que a nossa vida, que se percorre em sete dias, é curta. Daí a palavra de S. Tiago: Que é a nossa vida? Um vapor que aparece por um instante e que em seguida se desvanece. E Job: Passam em delícias os seus dias e num momento*

⁶² A vida animal como tal e para o homem é sempre vista por Santo António como símbolo de desejo carnal. Podemos dar como exemplo a seguinte passagem do Sermão XXI Domingo Depois do Pentecostes, S. II, 282: *“Animalia sunt carnalia desideria, quae, tamquam bruta animalia, polluunt terram mentis nostrae, et ideo dicit Dominus et Ezechiele: Proiecta es super faciem terrae in abiectioe animae tuae. Vidi te conculcari in sanguine tuo, idest immunditia carnalis desiderii. Caput animalium est principium carnalium desideriorum.”*

⁶³ S. II, 605-606: *“Silva est sterilis congregatio peccatorum, frigida, obscura, bestiis plena. Frigida, propter defectum caritatis: ‘Abundavit enim iniquitas et refriguit caritas’; obscura propter defectum veri luminis: Dilixerunt, inquit, homines magis tenebras quam lucem; plena bestiis gulae et luxuriae, usurae et rapinae”.*

⁶⁴ *“Para Santo António o pecado é sempre o acto histórico de uma vontade finita que se fixa no instante que passa, que nada significa em termos de eternidade ou mesmo dessa duração específica da vida do espírito enquanto aspiração da criatura a uma perfeição infinita.”* M. Isabel. Pacheco, *Entre Deus e o Mundo*, p. 94.

descem aos infernos. *E noutra parte: É breve a glória dos ímpios, e a alegria do hipócrita dura um momento. O momento, em latim punctum, de pungir, é tão pequenino, que carece de intervalo. Por causa da sua incompreensível brevidade não pode dividir-se em partes. Um momento é a vida do pecador, na qual há a punção da consciência, a brevidade da vida.*⁶⁵ As riquezas, o poder, todas essas paixões são fugazes, entregar-se a elas é “decrecer” em si.⁶⁶ Deste estar de dissemelhança só se pode sair com a ajuda da razão e pela infusão da graça divina. Mas, primeiro que tudo, há que reconhecer o pecado e arrepender-se, ordenar e transmutar a sensibilidade.

Uma das alusões directas aos sete pecados mortais, feita pelo Santo, encontra-se no Sermão *Terceiro Domingo depois da Páscoa*. Aludindo ao *Apocalipse* e à passagem em que Deus ordena aos sete anjos que derramem sobre a Terra as sete taças da ira de Deus, Santo António, parte para uma descrição simbólica do que são os sete pecados e procura elucidar e advertir que *“Todos aqueles que estiverem presos por estes sete vícios (...) inebriar-se-ão no inferno com as sete taças. [E] (...) serão eternamente punidos, de facto, no corpo e na alma, com os quais pecaram.”*⁶⁷

A primeira taça é derramada sobre a Terra. A Terra designa a avareza e é simbolizada pela serpente, que, por ter incitado o pecado, é condenada por Deus a rastejar e se alimentar de terra⁶⁸, que, como afirma o Santo, “é comida do diabo”. O mar designa a soberba⁶⁹ e os soberbos não têm a graça divina.⁷⁰ O rio representa a luxúria; Santo António escolhe o exemplo do Faraó que ordenou a morte de todos os recém

⁶⁵ S. I, 372-373: *“Dicamus ergo: Modicum et iam non videbitis me; ac si diceret: Modicum, idest parvum tempus restat usque ad hoc quod patiar et claudar sepulcro; (...) In hoc evangelio septies ponitur modicum ad significandum quod vita nostra, quae circumvolvitur septem diebus, modica est. Unde Iacobus: Quae est vita nostra? Vapor est ad modicum parens, et deinceps exterminatibur. Unde Iob: Ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad inferna descendunt. Et iterum: Laus impiorum brevis et gaudium hypocritae ad instar puncti. Punctum a pungendo dictum, adeo brevissimum quod intervallo careat, quod ob incomprehensibilem brevitatem sui in partes dividi non possit. Punctus est vita peccatoris, in qua est punctio conscientiae, brevitatis vitae.”*

⁶⁶ Ver S. II, 508: *“Sollicitudo enim divitiarum eum servum efficit, quibus dum servit, a se in se decrecit. Infelix animus, qui minor est eo quod habet: tunc minor est, cum se rei et non rem sibi supponit.”*

⁶⁷ S. I, 376: *“Omnes illi, qui istis septem vitiis fuerint irretiti (...) inebriabuntur septem phialis (...) in inferno. In corpore enim et in anima, quibus peccaverunt, aeternaliter punientur.”*

⁶⁸ Ver Gn. 3, 14.

⁶⁹ De todos os pecados a soberba é, para Santo António, o mais grave. Muito dificilmente um soberbo ou um avarento entrará no Reino dos Céus. Os bens materiais serão sempre factor impeditivo, quando possuídos com mesquinhez, egoísmo e/ ou avareza, para se realizar a espiritualidade plena, necessária para chegar até Deus. Ver, MACEDO, José Maria da Costa. “«Paupertas», fundamentação e horizontes”, in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo António*, Vol. I, Universidade Católica Portuguesa – Família Franciscana Portuguesa, Braga: 1996, pp. 601-610. Ver S. I, 377.

⁷⁰ Tg. 4,6: *“Deus resiste aos orgulhosos, mas dá a sua graça aos humildes.”*

nascidos do sexo masculino para abusar dos “espíritos efeminados”.⁷¹ Este “*faraó (...)* significa o diabo, que, depois de arruinar o edifício das virtudes, descobre e desnuda o miserável homem do manto da graça”.⁷² O Sol da vanglória tem como exemplo as boas obras que são queimadas por serem feitas por vaidade. Assim como o Sol queima as sementes que não têm raízes, assim tudo o que é feito por vanglória se perde. O trono da besta é o trono dos invejosos, o trono de Satanás⁷³, onde a besta se esconde e se obscurece pela “fuligem da inveja”. O Rio Eufrates simboliza a gula, pela abundância que representa. O ar designa os falsos religiosos.

Após esta “exposição”, Santo António, adverte que quem estiver preso a estes pecados decerto será condenado.

O pecado vem romper a *imago Dei* do homem, afastando-o de Deus. Na dispersão de sensações e de pensamentos estabelece-se a confusão, não se percebe o que é o bem e o que é o mal e compromete-se a ascensão espiritual.

Estamos perante uma ocasião de “aperfeiçoamento ou de imperfeição”⁷⁴, onde as dualidades humanas (corpo/ alma, matéria/ espírito, sensualidade/ razão) estão cada vez mais patentes, tornando-se necessário assumir o itinerário espiritual, em busca da contemplação. Isto mesmo reforça Maria Cândida Pacheco: a situação humana “*compartilhando a posição do megacosmos, a sua mutabilidade e os seus ritmos, a sua instabilidade e os seus limites, resumindo-o e unificando-o, porque o ultrapassa, (...) é uma potencialidade dinâmica, a definir por opções livres, num grafismo nunca definitivo, inserido num movimento aberto de completamento, sempre inconcluso.*”⁷⁵

Percebe-se assim o homem perante a luta, permanente ao longo de toda a sua vida, entre razão e sensibilidade. A dualidade que determina duas forças contraditórias, uma que inclina o homem para o bem e a outra que lhe mostra o caminho do mal.

“*Entre as duas sugestões opostas [a corporal e a espiritual], o homem deve sempre escolher a virtude que conduz ao amor (amor de Deus e do próximo), o qual resume toda a perfeição deste mundo e do outro. Com efeito, o homem, à semelhança*

⁷¹ Ver Ex. 1, 22.

⁷² S. I, 375: “*Pharao (...) significat diabolum, qui, postquam virtutum fabricam dissipat, hominem miserum pallio gratiae discooperit et denudat*”.

⁷³ Ver Job. 37, 8.

⁷⁴ Cf. M. C. Pacheco, *A Águia e a Treva*, pp. 66-68.

⁷⁵ M. C. Pacheco, *A Águia e a Treva*, p. 67.

do coração, não deve ser nem grande pela soberba, nem comprido pela cupidez, mas viver redonda e perfeitamente, tanto mais que o redondo já não pode ser diminuído.”⁷⁶

Assim sendo, as almas têm que sair desta situação de pecado para se salvarem, mas essa “saída” do pecado, apesar de ter que se dar mediante a força da razão, não depende só dela, mas sim da iluminação divina, da iluminação da graça. O exemplo que o Santo prefere para melhor explicar o efeito desta iluminação é o da conversão de São Paulo, que, embora sempre ameaçando e desacreditando os discípulos do Senhor, é envolvido pela luz da graça que lhe dá conhecimento e enche-o do Espírito Santo⁷⁷. Passando, desde esse momento, a “proclamar nas sinagogas que Jesus era o Filho de Deus”⁷⁸.

Comentando a conversão de São Paulo⁷⁹, Santo António, diz que este se dirige para o pecado, mas que, ao ser iluminado pela graça, desiste do seu objectivo. Logo, é certo concluir que quando a alma do pecador é iluminada pela graça foge do pecado. O pecador fica então num estado de introspecção, alcança o conhecimento “entrando em si”, mas com ajuda divina, conta com a iluminação sobrenatural da graça.⁸⁰ “*O rosto de Deus é a nossa razão. (...) Esta razão, porém, foi deformada pelo pecado do homem. O pecado afasta o homem de Deus; mas a graça de Cristo repara a razão.*”⁸¹

O mesmo é defendido na Primeira Epístola de São Paulo aos Coríntios:

*“Não vos sobreveio tentação alguma que ultrapasse as forças humanas. Deus é fiel, e não permitirá que sejais tentados além das vossas forças. Pelo contrário, junto com a tentação, também vos dará meios de suportá-la, para que assim possais resistir-lhe.”*⁸²

⁷⁶ F. Caeiro, *Santo António de Lisboa*, Vol. I, pp. 281 – 282.

⁷⁷ Ver Act. 9, 17.

⁷⁸ Ver Act. 9, 20.

⁷⁹ S. I, 339 – 340: “*‘Rhinoceros parvum animal, simile haedo’, nimis acerrimum cornu in nare habens, significat beatum Paulum, qui caedis et minarum spirans, dum iret Damascum, loro divinae potentiae est alligatus ad arandum, idest praedicandum.*”

⁸⁰ São de recordar as palavras de Santo Agostinho nas *Confissões*, quando este relembra que Deus não permite que sejamos tentados acima das nossas forças, e que com o pecado também nos dá meios para lhe resistir. Provavelmente é este o papel da graça divina, o de trazer a resistência ao pecado. (O tema da graça divina será abordado, mais detalhadamente no sub capítulo sobre o “Toque Místico”, p. 81).

⁸¹ S. II, 367: “*Vultus ergo Dei ratio nostra accipitur. (...) Haec autem ratio per peccatum hominis deformata est, per quod homo dissimilis Deo factus est, sed per gratiam Christi reparata est.*”

⁸² 1 Cor. 10, 13.

1. 2 – A Brevidade da Vida Temporal

*“As couves, ou seja, os cuidados temporais, ou os prazeres carnavais, tiram a humidade, isto é, a devoção da fé.”*⁸³

É de realçar a questão acerca da pregação prática de Santo António, isto é, realçar a sua parte activa que é completamente franciscana. Pretendemos, com esta observação, fazer uma breve referência às influências de S. Francisco em Santo António, pois relembra-la pode fazer melhor entender as ideias do Santo no que respeita a esta “não importância” que se deve dar à vida terrena. Podemos escolher como exemplos: a ruptura com o meio ambiente por parte de Santo António, que o leva a escolher a Ordem dos Frades Menores. A própria intenção de Santo António, ao escrever os sermões, está patente no prólogo: *“Para Honra de Deus, pois, edificação das almas e consolação tanto do leitor como do ouvinte, (...) fabricámos uma quadriga, a fim de que nela, juntamente com Elias, a alma se eleve dos bens terrenos e, por meio de celeste viver, chegue ao céu.”*⁸⁴ A sua humildade, ao tomar como “ciência pobrezinha” a sua acção como leitor de teologia. O próprio exemplo de Cristo que mostra a exigência desse despojamento da vida e a procura contínua duma conversão. A posição, perante a hierarquia estabelecida dentro da Igreja, por parte do Santo, é profundamente franciscana, colocando o Evangelho acima de tudo.⁸⁵

Tudo o que diz respeito ao corpo é limitado e qualquer entrega à brevidade da vida temporal afasta o homem do caminho da salvação. Há que não esquecer os limites físicos do homem, todos os seus limites. Veja-se o exemplo das doenças, da idade e da morte, que prendem o homem à carnalidade e o limitam no espaço e no tempo.

O que Santo António pretende reforçar é a parte espiritual como superior e interior ao material. As dualidades que mostram o homem como corpo/ alma, sensibilidade/ razão, têm uma realidade própria, mostram o homem ligado a todas as criaturas e ao material e, segundo o Santo, quer nas outras criaturas, quer no material há apenas a obra de Deus. A sensibilidade do homem liga-o ao mundo, mas também o

⁸³ S. II, 780: *“Caules, idest curae temporales vel illecebrae carnales, desicant humorem, idest devotionem fidei.”*

⁸⁴ S. I, 4: *“Ad Dei ergo honorem et animarum aedificationem, et tam lectoris quam auditoris consolationem, (...) quadrigam fabricavimus, ‘ut in ipsa cum Elia a terrenis anima eleveltur et in caelum caelesti conversatione deferatur’.”*

⁸⁵ Esta breve referência pretende apenas indicar a fonte das vivências de Santo António acerca dos cuidados que se devem ter com a fugacidade da vida terrena. Ver o Cap. Sobre “Santo António e o Franciscanismo” da obra de Maria Cândida Pacheco, *A Águia e a Treva*.

estimula a uma procura que vai mais além dos limites terrenos. Vão ser estas mesmas dualidades que vão exigir ao homem, “o romper dos limites do nível material, estabelecendo a possibilidade de um novo olhar e de um distanciamento.”⁸⁶ O contemplar Deus vai mostrar ao homem que uma perfeição de vida não se encontra nos limites mundanos desta; este irá perceber que a morte não é a separação corpo/ alma, mas a possibilidade da separação entre alma e Deus. Nas palavras do Santo: “Os filisteus interpretam-se os que caem com a poção, e significam os sentidos do corpo, que, inebriados com a poção da vaidade mundana, caem no poço do pecado. Chamam-se ainda dupla ruína, porque fazem ruir a si e à alma. Daí o Senhor dizer desta ruína: O que ouve as minhas palavras e não as cumpre é semelhante ao homem insensato que edificou a sua casa, a sua vida, sobre a areia, isto é, sobre o amor dos bens temporais; (...) Areia parece-se com árida. De facto, os bens temporais são áridos da humidade da graça.”⁸⁷

A alma está aberta a uma outra realidade que vai além do físico, está aberta a Deus, ela anima o corpo, mas o seu sentido, o espírito, é para Deus. Se são dois caminhos opostos, que levam a diferentes finalidades, o amor aos bens temporais só pode levar à condenação. O homem tem de se conhecer assim, como um mediador cósmico, que integre activamente o sensível sem a ele se submeter, que mostre o corpo como “casa da alma” e assim possa assegurar “a presença do espírito no sensível.”⁸⁸

Assim, é correcto afirmar que o amor do homem por si mesmo, pelas suas paixões terrenas, impede-o de amar a Deus e amar o próximo, um amor que aumenta enquanto o outro diminui. Há que fugir deste amor ao material e mundano, com vista a enveredarmos por um sentido supra terreno que nos eleve à salvação. As coisas temporais prendem a imaginação e levam o homem para realidades mundanas. Há que dominar os afectos e desejos para enveredar pelo exercício da contemplação. Santo António afirma isto mesmo:

“O homem miserável intercepta com as riquezas, como se foram um corpo, os raios do verdadeiro sol. Pretende obter refrigerios com elas, como se fossem guarda-

⁸⁶ M. C. Pacheco. *Santo António de Lisboa, Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, p. 191.

⁸⁷ S. II, 242: “*«Philistiim interpretantur potione cadentes», et significant sensus corporis, qui potione mundanae vanitatis inebriati, candunt in foveam peccati. Dicuntur etiam 'duplex ruina', qui se et animam ruere faciunt. Unde de hac ruina dicit Dominus: Qui audit verba mea et non facit ea, similis erit viro stulto, qui aedificavit domum suam, idest conversationem suam, super arenam, idest amorem temporalium; (...) unde 'arena dicitur, quasi arida'; temporalia enim ab humore gratiae sunt arida; et fuit ruina eius magna.*”

⁸⁸ Ver M. C. Pacheco. *A Águia e a Treva*, p. 48.

sol. Ao resguardar-se em tal sombra, priva-se do conhecimento e da recordação do Senhor. Na verdade, os bens temporais causam o esquecimento de Deus.”⁸⁹

A alma irá passar por um desconsolo, ao ver-se manchada pela inquietação das paixões terrenas, que a levará a ansiar, cada vez mais, pela sua união com Deus. Vai procurar uma desnudez que é a supressão de tudo o que preenchia o espaço espiritual que só deve pertencer a Deus. Pede-se uma “completa pureza espiritual da alma” que tenha como última e única finalidade, a união com Deus. Segundo Santo António, esta vida está repleta de imperfeições que impedem o aperfeiçoamento espiritual que torna o homem semelhante a Deus. Tudo o que o homem tem de bom recebeu-o de Deus e a ele deve agradecer, sendo-lhe fiel. A felicidade do homem, nesta vida, vem do facto desta ter sido criada por Deus e pelo desejo de agradecer a Este; sendo nesta vida que é concedida ao homem a hipótese de purificar os seus pecados. E isso implica o desprezo das coisas temporais (que foram símbolos de tentação) e, se for o caso disso, até o desprezo da sua vontade, pretendendo-se a mais simples humildade: o homem que nada queira para si e tudo entregue a Deus. Pede-se uma “reunião total”.⁹⁰ Este despojamento total autoriza o homem a pedir e a conseguir um lugar junto de Deus. Encontrando-se a alma despida deste mundo, totalmente vazia, quase perfeita, o toque final com Deus está mais próximo⁹¹.

Assim sendo, o homem justo, liberto já das coisas terrenas, encontra-se num estado de perfeição que lhe permite subir ao gozo de Deus. Esta subida faz-se através duma força que transcende as possibilidades humanas; a alma voa, como que suspensa, e permanece num estado de recolhimento espiritual. Com a ansiedade de Deus, o amor a este aumenta e as energias intelectuais diminuem⁹², a alma perde toda a componente

⁸⁹ S. II, 11: “*Miser Homo divitias, quasi quoddam corpus, vieri solis radiis obicit, ut sub ipsis quasi sub umbraculo refrigerium habeat, qui, dum tali umbra cooperitur, cognitione et recordatione Domini privatur. Temporalia enim faciunt Deum in oblivionem venire*”.

⁹⁰ Lc. 9, 23-27: “*Dirigindo-se [Jesus] depois a todos, disse: «Se alguém quer vir após Mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz, dia após dia, e siga-Me. Pois quem quiser salvar a sua vida perdê-la-á, mas quem perder a sua vida por Minha causa, salvá-la-á. Que proveito ao homem ganhar o mundo inteiro, perdendo-se ou condenando-se a si mesmo? Porquê, se alguém se envergonhar de Mim e das Minhas palavras, dele se envergonhará o Filho do Homem, quando vier na sua glória e na do Pai e dos santos anjos: Alguns dos que estão aqui presentes não experimentarão a morte, enquanto não virem o Reino de Deus.»*”

⁹¹ Nas palavras de Francisco Caeiro: “*A ascensão espiritual, que o Santo fugira pelos graus progressivos da noite mística, está agora próxima do seu termo, encontrando-se a alma, por fim, desnudada de vícios, purgada e totalmente vazia, no sentido de perfeita, e ainda vazia por renúncia e pela entrega a Deus de toda ela, estando então em condições de receber o seu Amado, de abandonar-se nos Seus braços e de unir-se com Ele.*” F. Caeiro. *A Espiritualidade Antoniana*, p. 191.

⁹² É aqui referido o estágio da *alienatio mentis*, o estágio que mostra apenas a componente espiritual, que mostra a entrega a Deus, já sem os limites corpóreos.

Cap. I – A Ascensão Espiritual

humana, passando a ser comandada pela graça divina. Os seus sentidos nada têm de corpóreos, são agora sentidos espirituais.

2 – Os Sentidos Espirituais

*“Nota que na parte anterior da cabeça, chamada rosto do homem, há três sentidos ordenados por via e disposição sapientíssima: a vista, o olfacto e o gosto. O olfacto, na verdade, está colocado, semelhante a uma balança, entre a vista e o gosto. Igualmente no rosto da nossa alma há três sentidos espirituais, dispostos em recta ordem pela sabedoria do sumo artífice: a vista da fé, o olfacto da discricção, o gosto da contemplação.”*⁹³

Como afirmámos, esta purificação da alma implicará a reordenação da vontade do homem. E esta purificação da alma não é nada mais que a purificação e transmutação dos sentidos e do espírito. São cinco os sentidos espirituais da alma: a vista da fé, o olfacto da discricção e o gosto da contemplação (que correspondem aos três sentidos físicos da vista, do olfacto e do gosto), e ainda os sentidos da audição (a escuta activa da palavra divina) e do tacto (o toque que antecipa o toque místico).

Os *Sermões* antonianos estão subordinados aos textos sagrados daí não haver uma sistematicidade em Santo António. Por vezes fala nas “quatro portas do tabernáculo”, outras vezes fala apenas dos três sentidos espirituais, mas são sempre cinco sentidos, os sentidos corpóreos vistos como uma passagem superior, transmutando-se em sentidos espirituais. Só no Sermão *Domingo de Pentecostes*, Santo António, fazendo uso da simbologia da Arca de Noé como representante do próprio homem (cujos cinco compartimentos representam os cinco sentidos corpóreos do homem), é que se refere aos sentidos como sendo cinco.

O conhecimento da verdade alcança-se nas relações do espírito do homem com o seu corpo, em acção conjunta dos sentidos espirituais e da inteligência espiritual. O corpo é que estimula a alma, mas é a alma quem obriga os sentidos à subordinação (é

⁹³ S. I, 125: *“Nota quod ‘in anteriori capitis, quod dicitur facies hominis, sunt tres sensus, ordinatissima via et dispositione ordinati: visus, olfactus et gustus. Olfactus vero, quasi quaedam trutina inter visum et gustum est positus’. Similiter in facie nostrae animae sunt tres sensus spirituales, summi artificis sapientia recto ordine dispositi: visus scilicet fidei, olfactus discretionis, gustus contemplationis.”*

através da razão que a alma disciplina o corpo e aperfeiçoa os sentidos). A alma mostra-se activa, enquanto o corpo, depois de contribuir para a estimulação da mente, está completamente passivo. É que esta estimulação da mente faz com que esta tenha a iluminação do que lhe é semelhante, ou seja, Deus. É esta acção da alma, que é vista, segundo o pensamento antoniano, como sabedoria, que mostra o conhecimento da realidade divina e que mostra, assim, o homem com a possibilidade de abertura à Verdade divina e de se realizar como *imago Dei*. É pela capacidade cognitiva da alma que o homem se vê implicado no seu processo de ascese espiritual. Criado à imagem de Deus pode e deve alimentar a esperança de vir a conhecer, embora nunca na totalidade, a essência de Deus.⁹⁴

Mas a contemplação espiritual é enevoadá pela acção dos cinco sentidos corpóreos e só se realiza quando “fechada a porta dos cinco sentidos”. Santo António chama ladrões a estes⁹⁵ porque se encobrem na aparência da necessidade para enganarem os homens mais facilmente.

No Sermão *XVI Domingo Depois do Pentecostes*, Santo António elucida isto mesmo, fala do tabernáculo do corpo, cujas quatro portas são a vista, o ouvido, o gosto e o tacto. Acerca da vista diz que: “*O oriente designa a vista, porque assim como o oriente ilumina o mundo, assim os olhos iluminam todo o corpo. (...) Se estas três coisas: a dignidade do ânimo real, a esperança da eterna recompensa e a firmeza da perseverança final, convêm entre si, defendem os olhos de toda a visão ilícita. A realeza do ânimo enfastia-se de ver as coisas desonestas; a esperança da recompensa invisível subtrai o olhar das visíveis; o propósito da perseverança preserva do contágio do pecado. Quando este entra pelos olhos, efemina o propósito do ânimo.*”⁹⁶

O ouvido é para ele símbolo de humildade, situado entre o gosto e a visão, deve ser ouvinte da angústia ou da tristeza e crer mais na sua consciência do que na de outrem.

⁹⁴ Cf. M. Couraceiro. *Sensus et Ratio*, pp. 83 – 86.

⁹⁵ É recorrendo ao Evangelho de S. Lucas que Santo António faz a comparação dos cinco sentidos a ladrões: Lc. 10, 30-34: “*Tomando a palavra, Jesus respondeu: «Certo homem descia de Jerusalém para Jericó e daí caiu em poder dos salteadores, que, depois de o despojarem e encherem de pancada, o abandonaram, deixando-o meio morto. (...) um samaritano, que ia de viagem, chegou ao pé dele e, vendo-o, encheu-se de piedade. Aproximou-se, ligou-lhe as feridas, deitando nelas azeite e vinho, colocou-o sobre a sua própria montada, levou-o para uma estalagem e cuidou dele.*”. Estes salteadores são os cinco sentidos do corpo que desgraçam a alma levando-a à morte.

⁹⁶ S II, 146-147: “*In oriente visus designatur, quia sicut oriens mundum, sic oculi totum corpus illuminant. (...) Si haec tria, scilicet dignitas animi regalis, expectatio aeternae mercedis, stabilitas perseverantiae finalis, in unum conveniunt, oculus ab omni visu illicito defendunt. Animi regalitas inhonesta videre fastidit; expectatio mercedis invisibilis oculum a visibilibus subtrahit; propositum perseverantiae a peccati claudit contagione, quae, cum intrat per oculum, effeminat animi propositum.*”

Cap. I – A Ascensão Espiritual

O gosto, que tem como símbolo a língua, representa a gula, e pela língua se pode pecar de muitas formas, diz o Santo: *“É grande trabalho levar com a língua da retracção a vida de outrem, fazer seu o mal alheio, carregar o peso de outrem. (...) Escreve Jeremias: Estenderam a sua língua como um arco de mentira e não de verdade.”*⁹⁷

O tacto é censurado na medida em que pode não praticar bons actos; as mãos deviam simbolizar a caridade, há que estender as mãos aos pobres e, assim, receber o dobro da mão de Jesus.

Diz o Santo que, tal como há no rosto do homem os sentidos da visão, do olfacto e do gosto, assim também “no rosto da alma” existem três sentidos espirituais: a vista da fé, o olfacto da discricção e o gosto da contemplação. O olfacto da discricção mostra a fé que presente as lutas das paixões e defende a alma das tentações. E a fé tem que ser discreta, uma fé que só creia, que não queira saber mais nada sobre a Encarnação divina. Sobre isto, Santo António dá o exemplo de S. Tomé: *“Via e tocava o homem e, acima do que via e tocava, cria-o Deus, já removida a dúvida, e confessava o que não via. Tomé, viste-me homem e acreditaste-me Deus: Bem aventurados os que não viram e creram.”*⁹⁸ Esta mesma discricção é pedida ao gosto da contemplação, para que não saibamos mais do que convém. É a imposição dum limite e da humildade do homem perante a imensidade divina. O que a fé vê deve converter-se em obras e o bem que ela trás consigo deve culminar na pureza da acção⁹⁹.

Segundo Santo António, o pecado mortal entra na alma pelos sentidos corpóreos e dela apenas pode sair através da penitência. Estando, a alma, subjugada aos sentidos do corpo não pode seguir o bom caminho. O prazer que estes cinco sentidos lhe proporcionam tem que ser refreado, e a razão consegue-o, sujeitando a sensualidade à compunção do coração. Tal como na Escritura Sagrada, Santo António mostra a razão como o rosto de Deus; *“Senhor, a luz do teu rosto, a luz da graça, que estabelece em nós a tua imagem e nos torna semelhantes a ti, está gravada em nós, isto é, impressa na razão, faculdade superior da alma. Por ela somos semelhantes a Deus, nela está*

⁹⁷ S. II, 149: *“Magnus est labor vitam alterius lingua detractionis laedere, malum alienum suum facere, pondus alterius sibi superponere. (...) Unde Ieremias: Extenderunt linguam suam quasi arcum mendacii et non veritatis.”*

⁹⁸ S. I, 322: *“Videbat hominem et tangebatur, et super hoc Deum credebatur, iam remota dubitatione, et confitebatur quod non videbat. Thoma, vidisti me «hominem» et credisti «me Deum». Beati qui non viderunt et crediderunt.”*

⁹⁹ É de realçar o papel do agente equilibrador que Santo António confere à *discretio*, que impede a razão de ir por caminhos onde só a verdadeira fé deve caminhar.

*impressa aquela luz, como selo em cera.*¹⁰⁰ Daí a razão ser capaz de refrear os sentidos e de os controlar, vindo de Deus essa força.

Antes de mergulharmos nas soluções que Santo António nos propõe, demoremo-nos nos cinco sentidos do corpo e na sua disposição.¹⁰¹ O Santo começa por explicar as ligações sensitivas de cada um dos cinco sentidos, primeiro em relação ao seu aspecto físico depois em relação ao espiritual. O Sermão *Domingo do Pentecostes* é o melhor exemplo para explicar isto mesmo, pois, como diz no sumário, é “*um sermão sobre os cinco sentidos do corpo, sua disposição, propriedade e significado.*”¹⁰² É um sermão que parte da descrição bíblica da Arca de Noé (que simboliza o homem e os seus compartimentos simbolizam os seus cinco sentidos). Cinco sentidos que são cinco portas do corpo, portanto cinco compartimentos: o primeiro é a estremeira¹⁰³ e simboliza a língua, ou seja, a fala, é o compartimento da estremeira que mostra a alma do pecador suja, por não conseguir calar o mal.¹⁰⁴ Tem que ser limpa através da confissão. O olfacto tem como compartimento o armazém, designa a discrição e a prudência que capta o “odor do bom exemplo” e limpa as “superfluidades dos pensamentos.”¹⁰⁵ O toque¹⁰⁶, o tacto das mãos, confere carácter ao compartimento dos animais ferozes. Com as mãos devemos pegar na disciplina e ferir-nos para mostrarmos misericórdia¹⁰⁷. O quarto compartimento corresponde à audição, é o compartimento dos animais domésticos. A cartilagem do ouvido designa a mansidão e a humildade, as virtudes mais importantes para o homem. “*O ouvido de todo o homem deve compor-se destas duas substâncias a fim de que em todo o ferimento, moléstia ou injúria saiba responder mansa e humildemente.*”¹⁰⁸ A visão, no compartimento dos homens e das

¹⁰⁰ S. II, 367: “*O Domine, lumen vultus tui, idest lumen gratiae, qua reformatur imago tua in nobis, qua tibi similes summus, est signatum super nos, idest impressum rationi, quae est superior vis animae, qua Deo similes sumus, cui impressum est illud lumen, ut sigillum cerae.*”

¹⁰¹ Cf. F. Caeiro, *A Espiritualidade Antoniana*, pp. 199-202.

¹⁰² S. I, 485: “*Item sermo de quinque sensibus corporis et eorum dispositione et proprietate et significatione.*”

¹⁰³ S. I, 493: “*Prima camera dicitur stercoraria. Haec est oris lingua, per quam in confessione omnia peccatorum stercorea debemus emittere.*”

¹⁰⁴ *Ibidem*: “*Secretum meum mihi, secretum meum mihi; et seras, ut animi impetus, foris prorumpere volentes, seris divini amoris et timoris cohibeat; et vectes, ut pro tempore et loco utilia proponat et semper a malis taceat.*”

¹⁰⁵ S. I, 494: “*Per has, tamquam per nares, spiritum contemplationis et supernae caritatis attrahimus et boni exempli odorem capimus et cogitationum superfluitates purgamus.*”

¹⁰⁶ É de referir que este toque, o simples toque das mãos, ainda não tem os efeitos do toque místico do cume da contemplação.

¹⁰⁷ S. I, 495: “*Quibus [manuum] debemus apprehendere disciplinam et pro indisciplinatis cogitationibus, inordinatis verbis, irregularibus operibus, nos ipsos sine misericordia debemus percutere, ut ‘quot habuimus in nobis oblectamenta, tot de nobis inveniamus holocausta’.*”

¹⁰⁸ S. I, 496: “*Ex his duobus omnis hominis auditus debet componi, ut in omni percussione, molestia et contumelia verborum mansuete et humiliter respondeat.*”

aves, mostra que devemos olhar os pobres que sofrem e contemplar atentamente os bens celestes.

Após esta exposição, o Santo, reforça que os afectos da razão e os pensamentos puros do espírito devem caminhar “juntos” e estar “no mesmo lugar”, tem que haver uma ordenação, tudo tem que se fazer ordenadamente, *“para que diga a este: vai e ele vá; e a outro: vem e ele venha, e ao servo, ao seu corpo: Faz isto e ele o faça (...) Ai do que anda sobre a terra por dois caminhos!”*¹⁰⁹

De todos os sentidos, o gosto é o mais preciso dentro dos prazeres humanos, sem mais nenhum que se lhe possa comparar. O gosto da contemplação¹¹⁰ é mais importante que todas as acções humanas. Na doutrina do Santo, a acção de saborear a doçura da contemplação proporciona uma sensação espiritual única, que mostra o mundo a outra luz e que introduz as trevas, isto é, traz um novo conhecimento, que mostra um modo novo de relacionamento entre Deus e a alma, rompendo com o modo vulgar do homem conhecer. Projectando o homem num caminho quase extra corpóreo.

Estabelecendo uma analogia entre os pontos cardeais e os sentidos do corpo, as quatro portas do tabernáculo, Santo António faz corresponder ao gosto o ocidente: *“Diz-se Ocidente porque faz cair o dia (...). Observe-se que a língua é responsável de três pecados: a adulação, a detracção e a absorção de comida e bebida além da necessidade. Adulamos o presente, detraímos do ausente, servimos o prazer da gula, e, por isso, o sol da justiça cai sobre nós e sobrevêm as trevas da ignorância.”*¹¹¹ O Ocidente relaciona-se com o sofrimento e com a morte dos sentidos.¹¹² Mas o sabor, a experiência de Deus tem um gosto delectável, isto se os sentidos espirituais se libertarem das interferências do homem carnal, substituindo-as pela graça e pela fé.

O olfacto da discricção, vem trazer a virtude da discricção como símbolo da resistência às tentações, apresenta-se como defesa contra as paixões. Podemos falar numa balança para simbolizar este sentido espiritual, uma balança situada entre a vista da fé e o gosto da contemplação, que permita pesar o bem e o mal e, humildemente,

¹⁰⁹ S. I, 498: *“Ut ‘dicat huic: Vade, et vadat, et alii: Veni, et veniat, et servo, idest corpori suo: Fac hoc, et faciat’. (...) Vae peccatori terram ingredienti duabus viis”*.

¹¹⁰ Este sentido espiritual, do gosto da contemplação, será retomado e abordado de forma mais extensiva no Sub Capítulo desta obra, sobre a Contemplação, p. 71.

¹¹¹ S. II, 148: *“Ocidens dictus, quod diem faciat occidere (...). Nota quod tribus modis peccamus in lingua, scilicet adulatione, detractatione, cibi et potus ultra necessitatem assumptione. Praesenti adulamur, absenti detrahimus, gulae voluptati servimus, et ideo occidit nobis sol iustitiae et superveniunt tenebrae ignorantiae.”*

¹¹² Ver o esquema de correspondências que Maria C. Pacheco apresenta na sua obra *A Águia e a Treva*, p. 73.

afastar as ofensivas da sensibilidade contra a alma e contra o caminho que esta tem que percorrer. Simboliza ainda a humildade humana perante a grandeza de Deus. Segundo o Santo, há que transformar esta discrição, esta humildade em acções, através da fé, descoberta pela virtude da discrição há que mostrar em obras o que é bom e afastar o mal.¹¹³ Como afirma F. Caeiro: “*A discretio é, pois, para Santo António, um agente espiritual activo e equilibrado (...) impedindo exageros da razão onde ela não deve entrar, ou restringindo-lhe o campo de acção no que tenha de ser reservado à fé e no que respeita ao objecto íntimo da contemplação, ou distinguindo o vício da virtude e o bem do mal, contribuindo também para a realização prática e exequível do bem e das boas obras que no seu íntimo cada um tenha previamente previsto ou discernido para as executar equilibradamente.*”¹¹⁴ A *discretio*¹¹⁵ é, para Santo António, um sentido espiritual sensato, que traz consigo o equilíbrio, e que permite distinguir o bem do mal.

Prosseguindo neste trilho dos sentidos espirituais, eis que nos deparamos com o principal sentido da vista da fé, expressão das capacidades racionais, da visão que busca o ser e que é simbolizado pela águia que é capaz de olhar o Sol de frente. Diz o Santo que o homem “*quanto mais vê e compreende aquele a quem oferece, tanto mais affecto lhe tem, e o próprio entendimento é amor a ele; quanto mais afeiçoado lhe estiver, tanto mais saboreia isto mesmo, suposto que é digno de Deus o que lhe oferece e nele há bem para si.*”¹¹⁶

Santo António afirma que a visão é, de todos os sentidos, aquele que mais próximo da alma se encontra. No olhar está todo o juízo da mente, através dele são manifestos todos os sentimentos interiores do homem. O Santo fala-nos em “olhos da alma”, que significam toda a razão e entendimento voltados para a ascensão espiritual,

¹¹³ Ver S. I, 130.

¹¹⁴ F. Caeiro, *A Espiritualidade Antoniana*, p. 31.

¹¹⁵ Parece que, por momentos, somos remetidos para o pensamento de Aristóteles, quando este, na obra *Ética a Nicómaco*, nos fala em prudência. Poderá a *discretio* antoniana referir-se à prudência aristotélica? Segundo Aristóteles “prudência”, *phronésis*, é o meio-termo (que não peque nem por excesso nem por defeito) que traz consigo a sabedoria, que mostra uma deliberação prático-moral. A prudência é a responsável pela boa deliberação no que se refere aos meios correctos para realizar um fim bom. Não será este fim o da *discretio* antoniana? Quando falamos em equilíbrio, será que não é esse meio-termo a que Aristóteles se referia? Ao falar no homem prudente que deve ser capaz de discernir e de julgar, convenientemente, sobre as coisas que podem ser boas e úteis para ele (aquelas que podem contribuir para as suas virtudes e para a sua felicidade), não estaria Aristóteles a falar daquele homem que sabe escolher bem, ou seja, o mesmo homem que Santo António diz que tem que procurar um equilíbrio entre o bem e o mal e que, pelo uso da *discretio*, deve impedir os exageros da razão? Ver, ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. António Caeiro, Livro VI, Cap. IV, Quetzal Editores, Lisboa: 2004.

¹¹⁶ S. I, 289: “*Quantum enim videt vel intelligit eum cui offert, tantum ei in affectu est, et ei amor ipse intellectus; quantum ipse ei in affectu, tantum sapit ei hoc ipsum si dignum. Deo est quod offert, et in eo bene sibi est.*”

voltados para a contemplação divina.¹¹⁷ Pela diversidade dos objectos que engloba, a visão é o sentido mais universal e que tem por finalidade a elevação moral e espiritual do homem, trazendo consigo, por isso mesmo, os desejos da visão de Deus.

Cada vez que se fala em visão nos *Sermões*, somos remetidos para a metáfora da luz, o Santo chama mesmo à visão a “cidade do Sol”, a visão que simboliza o conhecimento e a ausência de dúvidas, funciona um pouco como a razão, compete-lhe iluminar a consciência do homem, fazer com que este assuma as suas acções e escolha o melhor caminho. O olhar o Sol de frente é a metáfora que mostra o homem iluminado pela graça divina e que mostra, assim, que este ultrapassa as influências corpóreas, quando a mente se submete à razão enquanto iluminada pela luz da fé e o amor divino.¹¹⁸ Santo António mostra o Sol como símbolo de Deus, e o homem, em sentido metafórico, deve ser a imagem-sol, como que imagem de Deus, que irá, pela divindade que representa, ultrapassar o sensível.¹¹⁹

É notável a distinção feita entre visão da carne e visão da alma ou visão do espírito. Por esta dualidade, exterior interior, a visão é a faculdade do conhecimento que traz consigo a possibilidade de reunir o mundo do homem e o mundo de Deus. A luz é o limite da visão física, só a luz da graça vai trazer a visão mística que chegará ao toque místico. O único olhar totalmente apto, totalmente livre, é o olhar de Deus. Ao homem, pela carnalidade, e pelos limites deste mundo, nunca será dada a total visão de Deus.

Em Santo António, o máximo para o homem será uma visão indirecta de Deus, uma visão em espelho (a visão da imagem-de-Deus que todo o homem possui). Diz o Santo que os sentidos internos investigam tudo e “*como que mastigam e reduzem a fragmentos o que pensam, transmitindo-o ao ventre da memória*”¹²⁰, acabam por depurar a realidade, simplificando-a. A realidade humana é uma oposição à visão clara de Deus. Este grande abismo, que se revela no sujeito, é o principal obstáculo à

¹¹⁷ É de referir que a ênfase que Santo António dá ao sentido da vista simboliza a submissão dos sentidos corpóreos às faculdades da alma.

¹¹⁸ S. I, 310: “*Filia Ierusalem caelestis est anima, pulchra fide et decora caritate, quae tunc erit terribilis immundis spiritibus, si affectus rationis et cogitationes mentis ita ordinaverit, sicut acies militum contra hostes pugnatura est ordinata.*”

¹¹⁹ “Santo António considera que o Sol é o único transmissor de luz; o vidro deixa-se trespassar totalmente pela sua luz. (...) Em sentido figurado devemos ser espelho, imagem do sol e transmissores da luz-sol entendida como figuração de Deus. Por isso, só o homem pode ser imagem de Deus porque a sua alma pode ser um espelho e imagem da divindade.” FERNANDES, Maria João Ferraz Castelo Branco. “O contributo de Santo António para o desenvolvimento da estética da luz”, in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo António*, Vol. I, Universidade Católica Portuguesa – Família Franciscana Portuguesa, Braga: 1996, p. 596.

¹²⁰ S. II, 74: “*Et significant internos sensus, qui singula inquirunt, et quae cogitant quasi mandunt et comminuunt, atque ad ventrem memoriae transmittunt.*”

realização da interiorização necessária à ascensão espiritual.¹²¹ Esta oposição entre “olho espiritual” e a visão carnal justifica-a, Santo António, pelo facto de estarmos carregados das coisas mundanas e sermos criaturas e, assim, não conseguirmos ver Deus tal como ele é. É preciso elevarmo-nos do mundo, através dum olhar espiritual e ver o céu da eterna felicidade. Daí a visão, nesta vida, ser um dom de Deus ao homem. Este olhar espiritual, equivalente à visão mística de Deus, pretende atingir isto mesmo: Deus, ver Deus; eleva-se pela contemplação até regiões supraterras e só não vê Deus por causa do limite da carne. Deixa pressentir, assim, aquilo que vai acontecer quando o homem deixar o corpo. Enquanto se encontrar neste estado (pode-se dizer que é já um estado espiritual, embora ainda ligado à carnalidade), este olho espiritual é o olho da fé, o olho que toma como certo tudo o que é ensinado pela Escritura. É visão como sinónimo de fé.

Neste percurso, neste estágio, vai surgir uma elevação máxima das capacidades da razão que quase vê Deus. É na figura da águia que o Santo vai buscar inspiração para explicar o facto de Deus não ser visto no seu esplendor, mas poder ser visto dum modo especial: *“A águia, assim chamada pela agudeza da vista ou do bico, significa o varão justo. De facto, a águia é de vista agudíssima, e quando o bico, por causa de demasiada velhice, começa a engrossar, aguça-o contra uma pedra e desta forma rejuvenesce. Assim o homem justo, com a agudeza da contemplação fita o esplendor do verdadeiro Sol, e se alguma vez o seu bico, isto é, o afecto do entendimento, começa a engrossar com qualquer pecado, de modo a não poder apanhar o acostumado alimento da doçura interior, imediatamente o aguça na pedra da confissão, e desta maneira rejuvenesce com a juventude da graça.”*¹²² Esta intuição do varão é o modo que Deus lhe concedeu para que este O possa ver. Quanto mais pura for a intuição, e quanto mais esta for dirigida para Deus, mais Deus lhe dirige a sua atenção, mais Deus lhe retribui o seu

¹²¹ Segundo Maria Isabel Pacheco: *“Os sentidos internos abrem o percurso fechado da sensibilidade corpórea, depuram do sensível a sensação e aumentam infinitamente o campo da percepção. Porque não se fixam no que física e visivelmente, isto é, empiricamente, se lhes oferece, no exterior, mas apenas no que intuitivamente se lhes oferece no interior.”* M. Isabel Pacheco, *Entre Deus e o Mundo*, p. 182.

¹²² S. I, 87-88: *“Aquila, ab acumine visus vel rostri sic dicta, virum iustum significat; aquila enim acutissimi est visus, et quando rostrum prae nimia senectute grossescit, ad petram acuit, et ita reiuvenescit. Sic vir iustus contemplationis acumine veri solis splendorem intuetur, et si aliquando eius rostrum, idest mentis affectus, aliquo peccato grossescit, ne solitum cibum internae dulcedinis capere possit, statim ad petram confessionis acuit, et sic gratiae iuventute reiuvenescit.”* Ver Sl. 102, 4-5: *“É Ele Quem salva a tua vida da morte, e te coroa de graça e de misericórdia. É Ele quem cumula de bens a tua vida, E renova a tua juventude, como a da águia.”*

amor. Esta intuição é sempre interpretada como visão, como olhar, um olhar místico que mostra o mistério de quase ver Deus.

Atrás falámos no olfacto da discricção, talvez, agora, seja correcto interpretar esta intuição também como discricção, como diz F. Caeiro: “*O intuitus antoniano é afinal o oculus discretionis a proceder com luz própria, embora iluminado também pela graça.*”¹²³ É uma intuição que participa da natureza espiritual, mas que ainda é uma intuição afectiva e intelectual.

Independentemente desta intuição, deste olhar, Santo António, não se cansa de repetir que neste mundo, nunca se vai dar a visão perfeita de Deus, por isso o que mais importa nesta vida são as formas próprias para o homem de “ver” Deus, ou seja, a fé e a contemplação. Não é uma visão perfeita, mas pode chegar bem perto, situando-se como que além do sentir e conhecer humano. O olhar da fé, o olhar do coração, o olhar da discricção, o olhar da contemplação e o olhar espiritual, todos explicam esta visão quase perfeita, quase lúcida. Tanto a função da Graça como a função da fé¹²⁴ têm aqui um papel de grande relevo, pois trazem consigo aquela luz viva que é necessária à visão pura, trazem a certeza do que é revelado, procuram o céu e tocam o coração do homem, levando um amor profundo e uma certeza que ultrapassa todos os obstáculos. Como diz F. Caeiro: Deus, ao homem, “*não dará ainda a visão perfeita da sua essência, porque os embaraços da carne o não permitem, mas é, decerto, mais do que o simples sentir, ou do que o conhecer comum, porque dá um sentir e conhecer espiritual e um contacto sobre-humano capaz de atingir a periferia de Deus.*”¹²⁵ Não se descobre Deus na sua totalidade, mas sente-se o seu odor, pressente-se a sua luz, percebe-se o que nos espera depois.¹²⁶

É buscando este ideal, esta plenitude, que os sentidos espirituais se revelam parte da imprescindível caminhada para o divino, e se mostram, assim, um campo já fora dos limites humanos. Campo este que abre a uma “meta-racionalidade”¹²⁷ humana e alarga-a a todo o universo, mostrando a possibilidade do homem atingir a plenitude.

¹²³ F. Caeiro, *Santo António de Lisboa*, Vol. I, p. 405.

¹²⁴ O papel da Fé, nos *Sermões* de Santo António, será abordado no Sub Capítulo sobre a Fé desta obra, p. 48.

¹²⁵ F. Caeiro, *Santo António de Lisboa*, Vol. I, p. 413.

¹²⁶ Podíamos enveredar pelo caminho acerca do sentido corporal do toque, mas este sentido, que se verá transmutado em toque místico, será desenvolvido e devidamente problematizado no Sub Capítulo desta obra referente ao Toque Místico, p. 81.

¹²⁷ Ver M. C. Pacheco, *A Águia e a Treva*, p. 62.

3 – A Elevação Moral¹²⁸

“Nós somos o templo de Deus e santos, se somos estas três coisas: contemplativos, tecto e amplo; contemplativos quanto a Deus, pela renúncia dos bens temporais. (...) Tecto, quanto a nós, pela mortificação da carne. (...) Amplo, quanto ao próximo, compadecendo-se dele. Amplo, no étimo latino, significa coisa parecida como possuir mais em cada uma das partes. Deves dedicar-te mais a cada uma das partes, isto é, à contemplação de Deus e à compaixão do próximo, do que à própria carne. Se formos tal templo, verdadeiramente seremos santos.”¹²⁹

É correcto afirmar que o sentido da antropologia de Santo António revela um plano providencial, onde o corpo, ao libertar-se de tudo o que o prende à vida terrena, se torna num instrumento de mediação cósmica, seguindo uma contínua elevação, da razão à plenitude divina. Esta elevação, que traz um conhecimento crítico da inadequação do homem nesta vida (pois o homem descobre-se como imagem de Deus e assim percebe que as suas acções estão viradas para algo supra terreno, divino e, assim, muito superior aos limites que o mundo impõe ao homem), desemboca num “impulso místico”¹³⁰ que procura chegar a Deus, e que mostra que compreender Deus é não O compreender, é assumi-lo como meta, mas uma meta que só após a morte se atinge. O homem, enquanto entregue aos bens terrenos, enquanto entregue ao mundo, afasta-se de Deus. Diz o Santo: *“O que, portanto, cresce com a distensão das coisas temporais, diminui com a retracção, isto é, com a falta de caridade; muda com a variação, ou seja, com a instabilidade do entendimento. Este cai do verdadeiro ser, e ele as considera como um*

¹²⁸ O sentido moral, em Santo António, tem como fundamento o facto de ser mais facilmente apreendido pela população “perversa” e traz consigo a certeza da fé. É aquele sentido que mais depressa é aprendido e apreendido pelos *gentios* e que melhor se entende como conduta a seguir. Daí a exigência prática que traz consigo.

¹²⁹ S. II, 210-211: *“Nos templum Dei et sancti sumus si illa tria, scilicet contemplantes, tectum et amplum sumus. Contemplantes quoad Deum, per temporalium renuntiationem. (...) Tectum quoad nos, per carnis mortificationem. (...) Amplum quoad proximum, per ipsius compassionem. Amplius dictus, quasi in utraque parte plus. Plus utriusque parti, idest contemplationi Dei et compassioni proximi, debes impendere, quam carni propriae. Si tale templum fuerimus, vere sancti erimus.”*

¹³⁰ Ver M. C. Pacheco, *A Águia e a Treva*, p. 90.

Cap. I – A Ascensão Espiritual

nada, uma coisa que não existe.”¹³¹ Todo este processo ascético delineia a mais elevada perspectiva do humanismo: o homem só é plenamente quando se encontrar na companhia de Deus. Este caminho, em vida do homem, é o caminho “*não da compreensão total da essência, mas da captação de Deus, na treva luminosa.*”¹³² É um caminhar para Deus onde a alma, ajudada pelas suas asas¹³³, estabelece e dá sentido à relação Criador – Criatura. Verifica-se uma dependência, mas, ao mesmo tempo, uma alteridade radical entre Deus e o homem¹³⁴.

Um dos caminhos que agora se descobre é o do sentido ascético – moral que apresenta um diálogo entre o esforço do homem para chegar a Deus e a Graça Divina, que mostra o caminho do aperfeiçoamento ao homem¹³⁵. É uma “praxis” que mostra o homem despojado de tudo o que é terreno e que o prepara para a prática da contemplação de Deus.

O sentido moral aponta para o tempo do espírito, traz consigo uma emenda dos valores do homem e, no fundo, prepara o espírito para a vivência de Deus, tudo isto tendo como base a exegese bíblica e o objectivo de preparar a intervenção da Graça divina. Estamos no domínio ascético – moral e místico, onde se trata da doutrina que mostra a relação entre o esforço humano e a graça divina, a relação que adequa o homem ao seu destino e que mostra a tensão que surge dentro de si mesmo. Este esforço do homem desencadeia-se quando o próprio homem é posto perante a palavra da Escritura Sagrada¹³⁶, é um esforço que terá como consequência a elevação moral e terá

¹³¹ S. I, 666: “*Qui ergo intensione rerum temporalium crescit, retractione, idest caritatis defectu, minuitur; variatione, idest mentis instabilitate, permutatur; a vero esse cecidit, et quasi nihilum et inane reputatae sunt.*”

¹³² M. C. Pacheco, *Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, p. 145.

¹³³ Acerca das asas da alma, é de referenciar a influência de Platão que, com a sua obra *Fedro*, introduz este tema: “*Quanto a nós, somos os cocheiros de uma atrelagem puxada por dois cavalos, sendo um belo e bom, de boa raça, e sendo o outro precisamente o contrário, de natureza oposta. De onde provém a dificuldade que há em conduzirmos o nosso próprio carro. (...) [A alma] quando é perfeita e alada, paira nos céus e governa o universo e, quando perde as asas, precipita-se no espaço, tombando em qualquer corpo sólido, onde se estabelece e reveste com a forma de um corpo terrestre; o qual começa a mover-se, por causa da força que a alma que está nele lhe transmite.*” PLATÃO. *Fedro*, trad. Pinharanda Gomes, 6ª Ed., Col. Filosofia & Ensaios, Guimarães Editores, Lisboa: 2000, pp. 58-59.

¹³⁴ Esta alteridade acentua-se quando comparada com Jesus Cristo.

¹³⁵ “*O processo surge no homem posto perante a Escritura, ou seja, resulta do esforço de elevação moral, que será consequência prática não só da exegese, como também da exposição antoniana, pois, por maior relevância que a técnica nelas assuma, temos sempre o homem como maior finalidade de ambas, promovendo o aperfeiçoamento moral deste através desses mesmos recursos exegéticos e expositivos.*” CAEIRO, Francisco da Gama. *Santo António de Lisboa, Introdução e Seleção de Textos*, Col. Pensamento Português, Editorial Verbo, Lisboa/ São Paulo: 1990, p. 54.

¹³⁶ Seguindo esta linha de pensamento, a pregação vem preparar o homem para este encontro com a Graça. Entramos no sentido anagógico. A palavra da Sagrada Escritura é um texto que contém a revelação, e o homem, perante esse texto, tem de aceitar ou não a palavra nele contida; surge como

como resultante uma prática ascética que vai “esvaziar” o homem de entraves mundanos conduzindo-o para Deus (preparando, assim, a união mística). Como já dissemos, o sentido moral privilegiava, à luz da Escritura, a história e o espírito. A história vem, no seguimento deste aperfeiçoamento que é exigido ao homem, preparar o espírito para a presença de Deus, preparar o terreno para a acção da graça divina. A elevação moral significa a salvação de si próprio e dos outros, é ela que leva o homem a refugiar-se na Escritura, a vê-la como “alimento”. *“Mais uma vez se nos depara o diálogo entre o espírito e a história: o espírito que se expande e desenvolve na história, numa espécie de aventura humana de quem procura por tateios os caminhos de Deus, atento a estímulos para a si próprio se superar, para superar o sensível.”*¹³⁷

Podemos ainda falar no carácter pedagógico que caracterizava Santo António, cujo objectivo é anunciar e mostrar caminhos para a Verdade divina: *“As chaves da exegese e da exposição nele adoptadas, o objectivo de conhecer e encontrar a verdade pela indagação do sacer intellectus, a articulação entre exegese, gnosiologia, ascética e mística, o sentido moral como fulcro da economia dos Sermões, a sua feição dialéctica”*¹³⁸, são estas as facetas que delineiam este caminho, que definem todo este percurso ascético e que apresentam o nexos profundo existente entre o homem e Deus; sendo estas as bases da pregação que Santo António tanto defende e se encontra explícita nos *Sermões*. A moralidade é um dos objectivos a atingir no homem, pela pregação, deve chegar à correcta edificação da vida e assim superar a natureza humana na sua dissemelhança com Deus.

Neste processo de elevação moral, o exercício da razão assume um papel muito importante; é necessário uma análise minuciosa e atenta da palavra divina, que mostre a pequenez da alma humana e que, assim, desperte o homem para a necessidade de iniciar o processo da reconversão da sua alma. Assim, a razão vai orientar a sua vida para a espiritualidade e trazer à consciência a noção de natureza caída, caída pelo pecado.

Para se chegar, então, à espiritualidade deve iniciar-se o processo de ascese moral, que culminará na *mentis sublevatio* (que se afasta de todo o sensível e de toda a racionalidade para se entregar à doçura da contemplação). A razão, ao ficar, assim, focada no que lhe é superior vai adquirir uma força, como que uma vontade, de chegar e

um dado que o homem tem que aproveitar. Estamos perante o sentido literal que se referirá à interpretação (hermenêutica).

¹³⁷ F. Caeiro, *Santo António de Lisboa*, Vol. I, p. 250.

¹³⁸ F. Caeiro, *Introdução e Selecção de Textos*, p. 55.

ir bem para lá dos seus limites. Mas há que diferenciar elevação do espírito (*sublevatio*) de alienação do espírito (*alienatio*). Nas palavras de Santo António, citando Ricardo de S. Vitor: “*Há elevação do espírito quando a vivacidade da inteligência, divinamente iluminada, transcende as metas do esforço humano, sem, todavia, atingir a sua alienação, a ponto de ficar acima de si aquilo que vê. No entanto não se afasta completamente do habitual. Há alienação da mente quando a memória das coisas presentes desaparece do espírito e atinge, através da transfiguração do divino obrar, certo estado estranho de ânimo, fora do esforço humano.*”¹³⁹ Dá-se uma elevação da mente que eleva ao máximo o esforço humano e que abre o caminho para o infinito. Este esforço extremo do homem é já um transcender das suas capacidades, dos seus limites físicos. Diz Maria Cândida Pacheco, na sua obra *Santo António de Lisboa, Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, que “*o transcender das metas do humano plasma a tensão máxima do conhecer, a tensão máxima do desejo, a caminho da alienatio. Da ruptura e da treva. Assim cessa a actividade da razão.*”¹⁴⁰ Nas palavras de Santo António: “*De facto, [o homem], quanto mais vê e compreende aquele a quem oferece, tanto mais afecto lhe tem, e o próprio entendimento é amor a ele.*”¹⁴¹

É neste esforço que se situa a inteligência humana, num estádio superior de conhecimento e de elevação. É aqui que se inicia o caminho da contemplação. Os sentidos são agora postos de parte e o objectivo é tentar alcançar a essência de Deus¹⁴². Mais uma vez percebe-se que a finalidade do homem é a intelecção do divino,¹⁴³ que nunca conseguirá atingir completamente.

¹³⁹ S. II, 744: “*«Mentis sublevatio est quando intelligentiae vivacitas divinitus irradiata humanae industriae metas transcendit, nec tamen in mentis alienationem transit, ita ut supra se sit quod videat, et tamen ab assuetis penitus non recedat. Mentis alienatio est quando praesentium memoria menti excidit, et in peregrinum quemdam et humanae industriae invium animi statum divinae operationis transfiguratione transit.»*”

¹⁴⁰ M. C. Pacheco, *Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, p. 170.

¹⁴¹ S. I, 289: “*Quantum enim videt vel intelligit eum cui offert, tantum ei in affectu est, et ei amor ipse intellectus.*”

¹⁴² Aparece aqui, novamente, a simbologia da Águia, desta vez ligada à inteligência. Simboliza o voo que possibilita o conhecimento, iluminado pela Graça; tal como a águia fita o Sol, assim, o homem fita o conhecimento, fita a verdade.

¹⁴³ É de notar a influência agostiniana quando falamos na influência da iluminação da graça divina no percurso do homem: o desprezo dos sentidos, o incitar o homem a agir de acordo com o espírito a partir do conhecimento racional de si próprio, tudo em prol duma elevação moral e espiritual do homem. Mas é também de referir o afastamento de Santo António do seu mestre, quando admite que o corpo pode “tentar” a alma, Santo Agostinho sempre negou qualquer influência do corpo sobre a alma. Santo António “*admitiu que o corpo, ou os objectos corpóreos, pudessem impressionar a faculdade sensitiva da alma, limitando (...) a actividade orgânica de que é dotada. Nisto se afastou do seu mestre Santo Agostinho, que repelia, como vimos, toda a influência sensível do corpo sobre a alma.*” F. Caeiro, *Santo António de Lisboa*, Vol. I, p. 315. Com Agostinho a felicidade do homem descobre-se através da purificação da alma. O homem precisa de se livrar das paixões, e por paixões

Este esforço, de natureza intelectual, tem, ainda, o principal intuito de merecer as dádivas de Deus, sendo humilde, sendo devoto¹⁴⁴. A devoção de Deus, a magnitude da admiração e esforço humilde são a subida da alma ao estado contemplativo. É preciso o homem merecer a abundância da graça, que alimenta a ascensão espiritual, mas, independentemente dos seus esforços, o homem fica sempre dependente do que Deus lhe queira ou não conceder, não tendo qualquer direito a ela, dependendo unicamente da arbitrariedade divina. Toda a perfeição que resulte da graça concedida é perfeição divina e, assim, obra de Deus. Resta então ao homem a esperança no reconhecimento divino, sobre a misericórdia divina. Diz Santo António que a esperança é a boa expectativa nos bens futuros, esperança em Deus: “*Diz-se esperança, porque é um pé de caminhar para o Senhor. A esperança, com efeito, é a expectativa dos bens futuros. Exprime o afecto da humildade e o obséquio diligente de bem servir.*”¹⁴⁵ A esperança, além de ser esta boa expectativa, é símbolo de segurança divina e é ainda um impulso para prosseguir no seu aperfeiçoamento. A esperança concentra o homem na perfeição que já adquiriu e não deixa este perdê-la. Como diz F. Caeiro, “*a esperança antoniana (...) é como uma asa que ajuda a voar e a atingir as coisas invisíveis.*”¹⁴⁶ Embora nos tenhamos esforçado, a esperança deve ser depositada em Deus, pois é sempre Sua a última palavra. Uma coisa é o esforço do homem para merecer Deus, outra é o merecimento e a recompensa dos actos que praticou. Esta expectativa é o degrau espiritual que leva à porta da contemplação infusa de Deus.

A intensidade da devoção eleva o homem a Deus e a sua admiração por Ele ajuda o homem a conduzir os seus actos, mas é a exultação de Deus que faz com que o homem chegue ao seu “gozo mental”. É dirigindo-se ao coração do homem que Deus faz com que o homem saia para fora de si mesmo. E assim lhe abra o caminho para o êxtase e a glorificação eterna.

entende-se tudo aquilo que move a alma. Somente uma alma estável é capaz de perceber o seu sentido espiritual, o seu caminho.

¹⁴⁴ S. II, 213-214: “*Fenestra dicta, quasi ferens extra, est mentis devotio, per quam egreditur et ingreditur columba, idest anima. Egreditur, inquam, ad contemplandum Deum, ingreditur ad considerandum seipsum. Fenestra ergo in arca est devotio in iusti vita, quae in cubito, idest Dei caritate consummatur.*”

¹⁴⁵ S. II, 378: “*Unde «spes dicta, quod sit pes progrediendi» ad Dominum. «Spes est bonorum futurorum expectatio», quae exprimit humilitatis affectum et sedulum servitutis obsequium.*”

¹⁴⁶ F. Caeiro, *A Espiritualidade Antoniana*, p. 27.

II – Itinerários do Pensamento Antoniano: Perspectivas

“O penitente, sentado num monturo, isto é, humilhado pelo mau cheiro do próprio pecado, deve raspar com ela a sânie dos seus pecados. Sânie tira o nome do facto de provir do sangue, porque excitado pelo calor da ferida, se converte em sânie: A sânie é sangue apodrecido. De facto, deve raspar a podridão da culpa com a aspereza da penitência.”¹⁴⁷

A Proposta de Santo António

Antes de enveredarmos pela exposição da proposta de Santo António, para percorrer este caminho que elevará o homem até Deus, é necessário lembrar que todo o saber, toda a revelação divina se encontra na Sagrada Escritura; onde se fala de um só Deus que, pela encarnação do Verbo, trará a salvação do homem. É ainda na palavra da Escritura Sagrada¹⁴⁸ que o homem irá consolidar a sua fé e irá perceber as aspirações espirituais da sua alma.¹⁴⁹

Nos *Sermões* não há uma passagem que refira a distinção entre contemplação e prática¹⁵⁰. Mas sabe-se e percebe-se que é prático o percurso que o homem tem que percorrer para contemplar verdadeiramente Deus e chegar até Ele. A contemplação e a acção, são duas faces da mesma moeda e prova disse é que Santo António nos faz uma

¹⁴⁷ S. II, 59: *“Qua poenitens, sedens in sterquilinio, idest humilians se in sui peccati foetore, debet radere suorum peccatorum sanie. «Sanies dicta, quod ex sanguine nascitur; excitato enim calore vulneris in sanie vertitur». «Sanies est sanguinis putredo»; putredinem enim culpae debet radere asperitate poenitentiae.”*

¹⁴⁸ A doutrina que se extrai da Escritura Sagrada tem um sentido e uma finalidade prática; nela está subjacente uma exegese preparatória para uma pregação, onde a palavra do pregador vai procurar uma conversão das almas para as conduzir até Deus.

¹⁴⁹ Mc. 4, 28-29: *“A terra produz por si, primeiro o caule, depois a espiga e, finalmente, o trigo perfeito na espiga. E, quando o fruto amadurece, logo ele lhe mete a foice, porque chegou a tempo da ceifa.”* A alma do homem pode ser aqui entendida como o fruto maduro que Deus recolhe para o Reino dos Céus.

¹⁵⁰ Cf. Caeiro, *A Espiritualidade Antoniana*, pp. 9-13.

proposta prática, onde podemos falar da meditação, da confissão, do poder da oração, do exemplo da caridade e da castidade, da vivência da pobreza e do trabalho como uma forma de pregação¹⁵¹.

Ao longo do que temos vindo a defender é notório que com a contemplação vem também a vida activa onde a dualidade corpo alma ganha papel de destaque. Segundo Santo António a vida humana está intrinsecamente ligada à natureza em que se situa o seu itinerário espiritual, e esta natureza traduz-se numa vida activa e numa vida contemplativa.¹⁵²

A vida activa pressupõe uma prévia contemplação da realidade divina e assim um comportamento, por parte do homem, já esclarecido do seu dever, isto é, esclarecido dos sentidos e objectivos que são precisos para ascender, pela luz da graça e pela luz da fé, ao divino. De toda esta prática, que se espera do homem, é no amor ao próximo que encontramos um dos principais objectivos desta vida activa rumo a Deus: a caridade. É preciso pôr em prática as virtudes para a vida contemplativa se desenvolver. Anteriormente falámos em elevação moral, este esforço, que exigia o total despojamento dos bens temporais, pressupõe já por si uma praxis pedagógica que ensina ao homem o verdadeiro caminho pelo qual deve enveredar de modo a merecer a salvação eterna. Essa elevação moral é já activa e é ela que abre o homem à vida contemplativa. A acção (via activa) e a contemplação (via passiva) são as duas faces da mesma moeda, são o conhecimento humano, pois ambas são necessárias à sua elevação moral. Esta actividade, pautada pela renúncia ao pecado e pelo esforço que esta renúncia representa, é essencial à vida contemplativa, pois “abre” o homem aos caminhos, aos sentidos de Deus. Mas, como já se mostrou anteriormente¹⁵³, o livre-arbítrio concedido ao homem tanto o pode inclinar à prática de obras boas como de obras más. Só no abandono da carnalidade é que o homem se pode dedicar às obras boas, dedicar-se à vivência do amor a Deus e ao amor ao próximo e à prática desta dedicação é que vai permitir ao homem ascender espiritualmente. E essa ascensão é sempre contemplativa, onde as virtudes da humildade, da caridade, da fé e do amor são

¹⁵¹ Todos estes temas serão tratados nos sub-capítulos seguintes.

¹⁵² Manuel Couraceiro reforça esta ideia: “A vida activa será, pois, uma observação ao nível da mutabilidade dos seres, onde existe o peso do pensamento discursivo e a multiplicidade das representações e afecções sobre a alma (anima). Por seu lado, a vida contemplativa será, também, a experiência do ser ao nível da imutabilidade e da transcendência, através da qual a vontade e a inteligência, agora transformadas pela fé, pelo amor e pela luz da graça, aderem intrinsecamente a Deus.” M. Couraceiro, *Sensus et Ratio*, p. 173.

¹⁵³ Ver o Capítulo I – A Ascensão Espiritual, em especial o sub-capítulo acerca do Bem e do Mal, p. 13.

já uma certeza e uma constante, onde não há qualquer sinal de queda em prol da temporalidade, onde o caminho final é a união com Deus.

Orientando o homem no sentido de Deus, o caminho a percorrer é de dedicação total. Daí os temas que estudamos neste Capítulo, terem todos uma componente prática, como que prova desta dedicação, desta vontade de chegar a Deus. Os temas da penitência, da fé, da humildade, do amor, da contemplação e do toque místico, são o elucidar, o demonstrar deste caminho que Santo António crê ser o correcto para o homem percorrer, de modo a contemplar a verdade divina.

A penitência será a protecção que Deus dará ao homem que prove o verdadeiro arrependimento por ter pecado e que revele uma verdadeira devoção pelos bons caminhos, pela boa conduta. Essa devoção poderá sentir-se na fé, na verdadeira crença. Uma crença que pede o reino da humildade no homem. Pede-lhe que ele se perceba inferior e que se considere igual a todos os homens, vivendo na harmonia da caridade, dedicando todo o seu amor aos outros e a Deus. Só assim conseguirá contemplar Deus, quase vê-Lo, quase tocá-Lo.

1 – A Penitência: Arrependimento, Confissão e Oração

“Primeiro, deve o pecador levantar-se: levantar-se do pecado pela sua abominação e detestação. Segundo, deve sentar-se, isto é, humilhar-se de coração contrito. Terceiro, deve falar na confissão. E assim o Senhor o restituirá à sua mãe, isto é, à graça do Espírito Santo.”¹⁵⁴

Os caminhos que Santo António propõe, para que o homem receba a graça divina, implicam uma penitência, não um castigo, mas uma penitência que prove o verdadeiro arrependimento por se ter pecado e que revele a verdadeira devoção a Deus.

Nas palavras de Santo António, a penitência deve ser entendida como uma protecção, isto é, como uma correcção dos nossos erros: *“A casca tira o nome do facto, segundo o étimo latino, de proteger o coiro. Simboliza a aspereza da penitência, que nos encobre os pecados. Donde: Bem aventurados aqueles cujos pecados foram cobertos.”¹⁵⁵* No Sermão “Quarto Domingo do Advento”, citando *Isaias*, acerca da passagem em que Deus diz: *“Dissipei as tuas iniquidades como uma nuvem, e os teus pecados como uma névoa; volta para mim porque eu te resgatei”¹⁵⁶*, Santo António diz que este retorno a Deus deve ser visto como um arrependimento e lembra-nos da consolação que nos espera na presença de Deus. *“A causa da consolação é a remissão dos pecados; (...) Deve-se notar que os nossos pecados não são absolvidos se não tivermos recebido da mão do Senhor aquelas coisas. E não é o mesmo serem os nossos pecados absolvidos e perdoados, pois a quem são perdoados não é precisa a absolvição. Donde: são-te perdoados os teus pecados. Ao serem, porém, absolvidos são-no precisamente porque ficam limpos e livres por meio das penas.”¹⁵⁷* Esta

¹⁵⁴ S. II, 157: *“Primo debet peccator surgere: surgere a peccato per ipsius abominationem et detestationem. Secundo debet sedere, idest se humiliare in cordis contritione. Tertio debet loqui in confessione, et sic eum Dominus restituet matri suae, idest Sancti Spiritus gratiae.”*

¹⁵⁵ S. II, 216: *“‘Cortex est dictus, quasi corium tegens’; et poenitentiae asperitas tegit peccata. Unde: Beati quorum tecta sunt peccata”.*

¹⁵⁶ Is. 44, 22.

¹⁵⁷ S. II, 488 – 489: *“Causa consolationis, remissio peccatorum; (...) Notandum quod non solvuntur peccata nostra, nisi de manu Domini receperimus ea. Nec idem est solvi peccata et dimitti; cui enim dimittuntur solutione non indiget. Unde: Dimittuntur tibi peccata tua. Cum autem solvuntur, propterea solvuntur, quia purgata sunt et soluta per poenas».*”

penitência, esta protecção em que o homem deposita a esperança da sua salvação, tem como “primeira fase” o arrependimento verdadeiro, e depois o entregar-se à confissão e à oração.

Acerca deste arrependimento, diz o Santo: “*O caçador, isto é, o penitente, deve ter um assobio, um cão e um dardo. No assobio simboliza-se o grito da acusação sincera; no cão, o ladrar dos remorsos da consciência; no dardo, a vingança exercida mediante a correcção pessoal e a satisfação. Deve, pois, o pecador ter juntamente com o arco da confissão o assobio da acusação sincera e o cão dos remorsos da consciência, a fim de não omitir nada do pecado e da circunstância do pecado.*”¹⁵⁸

É através da luz da graça divina que a compunção surge no homem, levando-o ao arrependimento e lembrando-lhe a sua fragilidade. Se o pecador se arrepende das más acções cometidas e as confessa, se se arrepende de consentir no pecado, Deus “pressente” e perdoa. Depois de justificado, o pecado tem a defesa de Deus (uma defesa que surge em relação às influências malignas que levam e incitam o homem a pecar). Deus só concede a graça divina aos pecadores verdadeiramente sinceros.¹⁵⁹

Segundo F. G. Caeiro, a doutrina de Santo António é dominada pela ideia de que o homem se encontra “*neste mundo em simples trânsito («in via»), foi criado por Deus e deve regressar a Deus (à sua «pátria»).* Do pecado original de Adão fora redimido por Cristo, mas dos pecados que praticar, depois da lavagem feita no baptismo, tem de purgar-se ou purificar-se, pois só puro pode ser recebido por Deus.”¹⁶⁰ Daí a necessidade da penitência, que traga ao homem a reacquirição do seu antigo estado de perfeição e, assim, volte a ser aceite por Deus. Esta aceitação por parte de Deus pode “exigir” que se entenda penitência como “pobreza de espírito”, pobreza no sentido de

¹⁵⁸ S. I, 155: “*Item, venator, idest poenitens, debet habere cornu sonorum, canem et iaculum. In cornu, clamor nudaе accusationis; in cane, latratus conscientiae mordacis; in iaculo vindicta propriae animadversionis vel satisfactionis notantur. Debet enim peccator cum arcu confessionis habere cornu nudaе accusationis et canem conscientiae mordacis, ne aliquid de peccato et circumstantia peccati intactum permittat.*”

¹⁵⁹ É interessante referir a posição abelardiana acerca do verdadeiro arrependimento. Abelardo afirma que a reconciliação com Deus se faz através da penitência, do arrependimento, da confissão e/ ou da satisfação. Reconciliação que deve partir do arrependimento de se ter ofendido Deus, um arrependimento verdadeiro, que não provenha do medo do castigo que se poderá receber, mas sim do amor a Deus. Pede uma conversão contínua, na qual a dor ou o arrependimento nascem por amor a Deus. E assim a caridade divina salvará aquele que se arrepende verdadeiramente. Ver, ABELARDO, Pedro. *Conócete a tí mesmo*, Trad. Pedro Santidrián, Col. Clásicos del Pensamiento, Editorial Tecnos, Madrid: 1990, pp. 69 – 89. Act. 3, 19: “*Arrependedei-vos, portanto, e converteí-vos, para que os vossos pecados sejam apagados e, assim, o Senhor vos conceda os tempos de refrigério.*”

¹⁶⁰ F. Caeiro, *A Espiritualidade Antoniana*, p. 144.

humildade¹⁶¹. Nas palavras de Henrique Pinto Rema, o homem mostra-se agora como “*penitente, como pecador arrependido*”¹⁶², que outrora estava entregue ao deleite dos bens materiais, mas que agora, humildemente, reconhece as suas acções como desprezíveis... E assim se entrega à confissão. A penitência será a hipótese dada ao homem de melhorar a sua vida espiritual. E mergulhar na confissão das más acções é o passo que se segue.

*“Na melhor e mais escolhida mirra designa-se o espírito devoto, coisa que nós, em primeiro lugar, devemos escolher; no cinamomo, de cor de cinza, a memória da morte; na cana, a melodia da confissão; na cássia, que se dá em lugares húmidos e se ergue para o alto, a fé, alimentada nas águas do baptismo e elevada ao alto pela caridade; no azeite da oliveira, a misericórdia do coração. Destes cinco elementos devemos fazer o bálsamo santo, que nos santifique.”*¹⁶³

Depois da consciência do homem se compungir dos pecados, se arrepender sinceramente, a confissão é o acto fundamental que permitirá a justificação da alma perante Deus. A confissão consiste nessa justificação, consiste na admissão dos erros, funciona como que “uma conversa” com Deus, baseada na esperança de chegar um pouco mais perto Dele e na esperança duma ajuda divina que afaste o homem das tentações. Pois após justificadas as más acções, Deus reconhece as influências malignas e defende a alma dessas investidas. A confissão é um pedido de ajuda¹⁶⁴, pedido este que procura o auxílio da graça divina. “*A graça divina é gratuita, mas deve, em princípio, ser pedida e rogada quando for necessário. Deus, que está escondido, só a concede aos pecadores sinceros e verdadeiramente contritos, sempre acabando, porém, por concedê-la quando merecida.*”¹⁶⁵ No sermão sobre a “Conversão de S. Paulo”, Santo António faz referência a uma taça de prata para elucidar a questão da confissão

¹⁶¹ Ver o Sermão do “Oitavo Domingo depois do Pentecostes”.

¹⁶² REMA, Henrique Pinto. “A Alma franciscana de Santo António”, in *Colóquio Antoniano*, Câmara Municipal de Lisboa, Lisboa: 1982, p. 103.

¹⁶³ S. I, 283: “*In myrrha prima et electa, devotio mentis, quam primo nobis debemus eligere; ‘in cinnamomo, quod cinerei est coloris, memoria mortis’; in calamo, melodia confessionis; ‘in casia, quae habet esse in locis aquosis et in altum surgit, fides, quae in aquis Baptismi nutritur’ et in altum per caritatem elevatur; ‘in oleo de olivetis misericordia cordis intelligitur’.* Ex his quinque debemus facere sanctum unguentum nos sanctificans.”

¹⁶⁴ Nas palavras de Santo Agostinho: “*Recebei o sacrificio das confissões, por meio do ministério da minha língua, por Vós formada e que impelistes a confessar o vosso nome. Sarai todos os meus ossos e que eles clamem: «Senhor, quem há semelhante a Vós?».* Aquele que se dirige a Vós, de coisa nenhuma que nele se realize Vos informa, porque nem o coração fechado se esconde ao vosso olhar, nem a dúvida dos homens repele a vossa mão. Pelo contrário, àquela amolecei-a quando quiserdes, ou com a misericórdia ou com o castigo. «Não há ninguém que se furte ao vosso calor!» Que a minha alma Vos louve, para que Vos ame; que ela confesse as vossas misericórdias, para que Vos louve.” S. Agostinho, *Confissões*, Livro V, p. 89.

¹⁶⁵ F. Caeiro, *A Espiritualidade Antoniana*, p. 144.

dos pecados. Diz o Santo que, “*a taça de prata é a confissão sonora dos pecados. O penitente deve enchê-la do vinho da compunção e dá-la de beber a Jesus Cristo. (...) A taça de prata é colocada na boca do saco e não no fundo. O saco grosseiro é o coração contrito. Diz-se em Jonas que o rei de Ninive se vestiu de saco e se assentou sobre as cinzas. Ninive interpreta-se formosa. Simboliza a vaidade do mundo, semelhante à lama coberta de neve; o seu rei é o penitente porque a calca aos pés. Vestido de saco, está sentado na cinza, porque de coração contrito repensa a incineração do seu fim. Não esconde no fundo, mas leva sempre na boca a taça de prata da confissão, pronto a acusar-se.*”¹⁶⁶ A confissão, “pela boca”, será a penitência que cobre¹⁶⁷ o penitente limpando-o de pecados e que o ajudará a subir na escala da perfeição, que o levará a subir mais um degrau na escada da ascese que aproxima o homem de Deus. No sermão do “Quinto Domingo Depois do Pentecostes”, Santo António refere isto mesmo, fala de uma “nuvenzinha da compunção”, que vai crescendo e que irá entenebrececer a claridade dos bens temporais. Esse será o primeiro passo, para logo em seguida seguir-se o “vento impetuoso da confissão”, que limpará e desenraizará os vícios todos.¹⁶⁸

Como foi referido, o homem, após ter-se arrependido verdadeiramente e falado na confissão, será entregue à graça do Espírito Santo. Se tal suceder é sinal que a penitência foi cumprida com a mais alta humildade e a mais alta dedicação, e, assim, o homem estará pronto para se entregar a um outro “diálogo” com Deus, ou continuar

¹⁶⁶ S. II, 745: “*Scyphus argenteus, sonora peccatorum confessio, quam poenitens debet vino compunctionis implere et Iesu Christo propinare. (...) Iste scyphus argenteus ponitur in ore sacci et non in fundo. Saccus hispidus, cor contritum, de quo Iona III dicitur, quod rex Ninive indutus est sacco, et sedit in cinere. «Ninive interpretatur speciosa». Haec est mundi vanitas, quae est velut lutum nive coopertum; cuius rex est poenitens, quia ipsam conculcat; qui indutus sacco sedet in cinere, quia in contritione cordis recogitat incinerationem sui finis. Iste non in fundo celat, sed in ore scyphum argenteum confessionis portat, semper ad sui accusationem paratus.*”

¹⁶⁷ F. Caeiro nota que Santo António fala também numa “nubes densissima” que “*primeiro cobre e obscurece o penitente, limpando-o de pecados («faecis et miseriae»), para que ele, iluminado pela graça, suba ao cume do monte da perfeição.*” F. Caeiro, *A Espiritualidade Antoniana*, p. 134. Esta referência à nuvem, que pode ser entendida com a função de cobertura com a qual Deus, depois de ensombrar o homem, retirando-lhe os pecados, a ilumina, levando-a à unificação final com Ele, dá-se ao longo de todo o Sermão do “Quinto Domingo Depois do Pentecostes”. Acerca do simbolismo da nuvem em Santo António é ainda de referir o artigo “O simbolismo da «nuvem» e a doutrina mística antoniana: o tempo diferencial do «assombramento»”, de Carlos Silva. Escreve que: “*Se a alma do pregador ascende e subtiliza em pequenez, correlativamente desce em ascese tempestuosa, erradicando as amarras temporais. Mais do que a sequência: nuvem pequenina, nuvem grande, vento, chuva... importa o sentido relativo que faz com que o «caminho para o alto e o caminho para baixo sejam um e o mesmo.*” p. 162. Onde é preciso uma mediação espiritual. Acerca deste obscurecimento, ao qual nos estamos a referir, diz o autor que a nuvem, aqui, “*simboliza a consciência do transcendente ainda na própria imanência, dir-se-ia, numa determinação transcendental de encontro de si com os limites de si próprio.*” p. 175. SILVA, Carlos. “O simbolismo da «nuvem» e a doutrina mística antoniana: o tempo diferencial do «assombramento», in *Colóquio Antoniano*, Câmara Municipal de Lisboa, Lisboa: 1982, pp. 155 – 194.

¹⁶⁸ Ver S. I, 669.

com o mesmo diálogo, mas de forma mais dedicada, mais entregue. A oração¹⁶⁹ é agora o passo que acompanha a confissão dos pecados e que estabelece um “diálogo” mais profundo e pessoal do homem com Deus; pois a oração limpa o coração dos pensamentos impuros¹⁷⁰ e entrega, assim, a alma, despojada de qualquer apego mundano, a Deus.

“O Apóstolo mostra a ordem a observar na oração e na súplica, ao escrever a Timóteo: Recomendo-te antes de tudo que se façam súplicas, orações, petições, acções de graças. Entre os exercícios espirituais, a súplica consiste em ansiosa instância a Deus. Nesses exercícios, aquele que confia mais na ciência que nos socorros da graça não faz senão aumentar o seu mal. A oração é afectuosa aderência do homem a Deus, entretenimento familiar e piedoso, estado da alma iluminada para gozar enquanto lhe é permitido.”¹⁷¹

Verifica-se, assim, que Santo António entende a oração como uma ligação amorosa do homem com Deus, por meio das palavras como que pedindo a satisfação das suas aspirações. Onde a língua deverá estar de acordo com o coração, pois só assim conseguirá a escuta de Deus. Mas a oração não é só um pedido de graças, é também um oferecimento a Deus de obras boas¹⁷². Com o mesmo desejo que pedimos ajuda a Deus, da mesma forma e com a mesma força Lhe devemos agradecer o oferecer as nossas obras, a nossa caridade¹⁷³. Ensina o Santo, muitas vezes, que todos aqueles que pretendem ascender espiritualmente devem orar, pois tal será uma forma de afeição, de dedicação e até de compreensão de Deus. *“Á medida que forem vendo e compreendendo Aquele a quem esta oferta é dirigida, assim se Lhe vão afeiçoando, sendo uma tal afeição fonte do sabor de Deus, se for digna a oferenda, com o que só a alma lucrará.”¹⁷⁴* E esta oferenda a Deus, esta dedicação deverá ser feita sem interrupção alguma (sem qualquer influência dos sentidos), deve ser feita em segredo, do homem

¹⁶⁹ Sl. 26, 7 – 9: *“Ouvi, Senhor, a voz dos meus clamores: Tende compaixão de mim e ouvi-me. O meu coração fala-Vos e a minha face busca-Vos. Procuro, Senhor, a vossa face. Não escondais de mim a vossa face, não afastais de mim, com ira, o Vosso servo. Vós sois o meu amparo, não me rejeiteis. Nem me abandonareis, ó Deus, meu salvador.”*

¹⁷⁰ Ver Sermão “Décimo Domingo Depois do Pentecostes”.

¹⁷¹ S. I, 444 – 445: *“Ordinem petendi et obsecrandi ostendit Apostolus, Timotheo scribens: Obsecro, inquit, primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones. «Obsecratio est in exercitiis spiritualibus anxia ad Deum instantia, in quibus ante gratiam succurrentem qui apponit scientiam non apponit nisi dolorem. Oratio vero est hominis Deo adhaerentis affectio, et familiaris quaedam et pia allocutio, et statio illuminatae mentis ad fruendum quamdiu licet.”*

¹⁷² Cf. F. Caeiro, *A Espiritualidade Antoniana*, pp. 61 – 64.

¹⁷³ Ver p. 55 desta dissertação.

¹⁷⁴ F. Caeiro, *A Espiritualidade Antoniana*, p. 213.

para Deus, no íntimo do coração. Ser visto ou louvado pelos homens não significa nada, mais uma vez, apenas o reconhecimento divino interessa, reconhecimento este procurado só por um coração humilde, inocente e simples. *“Na hora, pois, da oração, qual incenso a subir à presença do Senhor, deve entrar no templo do teu coração e desta maneira orarás ao teu Pai, e o teu Pai, que vê no segredo, te recompensará.”*¹⁷⁵

A oração, como se tem vindo a mostrar, implicará cada vez mais uma maior entrega e dedicação a Deus, onde, conforme essa entrega, vai sendo cada vez maior o auxílio da graça divina, e se vai verificando sempre um aperfeiçoamento; quase como uma lição de vida, Santo António, explica como crescemos e aprendemos com a oração: No sermão do “Décimo Domingo Depois do Pentecostes” explica-nos que através da árvore do incenso procede o incenso da oração pura que significa “aqueles cuja vida toda consiste na oração”, e ensina que *“o incenso da árvore nova é mais branco, mas o da velha é mais odorífero. De facto, a candura de vida deve preceder e o perfume da boa fama vir depois. Quando comesas, debes apoiar-te sobretudo na pureza da vida; quando avanças, no perfume da boa fama.”*¹⁷⁶ A pureza de vida, ilustrada, decerto, pela humildade e pela caridade, dará lugar à boa fama após os anos que dediquemos a estas virtudes; uma partilha que só pode simbolizar a mais alta dedicação a Ele: a nossa fé em Deus, como símbolo da nossa total entrega.

¹⁷⁵ S. I, 115: *“In tempore enim orationis, ‘quae velut incensum dirigitur in conspectu Domini’, debes ingredi templum cordis tui, et sic orabis Patrem tuum, et Pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi.”*

¹⁷⁶ S. I, 828: *“Novellae arboris thus candidius, sed veteris est odoratius. Praecedere enim debet candor vitae et subsequi odor bonae famae. Cum incipis, magis debes niti ad munditiam vitae; cum proficis, ad odorem bonae famae.”*

2 – Fé

“A medida da fé é boa na recepção dos sacramentos; cheia, na execução de boas obras, sacudida, no sofrimento da tribulação ou do martírio pelo nome de Cristo; transbordante na perseverança final. Desta medida diz o Apóstolo aos Romanos: Saibam segundo a medida da fé, distribuída por Deus a cada um.”¹⁷⁷

Esta medida da fé é, provavelmente, aquilo que nos faz acreditar no que não se vê, é uma adesão incondicional a uma verdade. Segundo Santo António, a fé é a verdadeira justiça, precisamente por se acreditar sem se ver¹⁷⁸. É vista como uma espécie de luz interior, luz esta “dada” pela graça divina, que irá permitir ao homem discernir entre o bem e o mal. Diz o Santo: *“Se não forem lançados os instrumentos da pregação à ordem da graça celeste, isto é, por inspiração interior, em vão o pregador lança o dardo da sua voz, porque a fé dos povos não provém da sabedoria da palavra rebuscada, mas da dádiva da vocação divina.”¹⁷⁹*

É necessária à razão, pois deve ser conduta de acção e pautar o comportamento humano em direcção ao amor, amor ao próximo e amor a Deus. É como se as regras da razão fossem orientadas pela luz da fé¹⁸⁰ e assim tornassem de mais fácil adesão ao homem os caminhos para o divino. *“Vendo a fé; tem confiança, filho; são-te perdoados*

¹⁷⁷ S. I, 615: *“Mensura fidei est bona in sacramentorum perceptione; conferta, «idest plena», in boni operis executione; coagitata, in tribulationis vel martyrii sustinentia, pro Christi nomine; supereffluens, finali perseverantia. De hac mensura dicit Apostolus: Unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei.”*

¹⁷⁸ Ver Actos 8. Cf. S. I, 321-324.

¹⁷⁹ S. I, 667: *“Nisi in verbo gratiae supernae, idest interiori inspiratione, laxata fuerint instrumenta praedicationis, frustra praedicator vocis suae iaculum mittit, quia fides populorum non in sapientia verbi compositi, sed divinae vocationis munere provenit.”*

¹⁸⁰ Diz o Profeta Isaiás: *“Se não crerdes, não compreendereis.”* Esta precedência, da fé sobre a razão, é necessária e só assim chegaremos à verdadeira especulação sobre a verdade divina. Esta precedência é também defendida por Santo Anselmo. Segundo Santo Anselmo *“a fé não suprime a razão nem a inteligência, senão que, ao contrário, as desperta em vista da precisão que tem delas. É por lhe ter amor que o coração abraça o objecto da fé. O amor, por seu turno, desperta o desejo de penetrar o objecto e de apossar-se espiritualmente dele mediante a compreensão, e assim chegar a degusta-lo.”* Para Anselmo há só uma ordem: a fé primeiro e a razão depois. Cf. BOHENER, Philotheus – Gilson, Étienne. *História da Filosofia Cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa*, 6ª Ed., Trad. Raimundo Vier, Editora Vozes, Petrópolis: 1970, p. 257.

os pecados. *A fé sem amor é vã; a fé com amor é própria dum cristão.*¹⁸¹ Em santo António a doutrina da fé, seguindo a doutrina de Santo Agostinho e Santo Anselmo¹⁸², é reforçada pela presença do amor, o amor a Deus; opera ainda com a vontade e é por isso gerada no coração. O coração será sempre símbolo da visão e do conhecimento, e alcançará sempre aquelas revelações espirituais a que o intelecto não chega. A fé, junto da graça e do amor, levará à visão de Deus. Diz F. Caeiro: *“É evidente que os próprios actos ascéticos ou pré-contemplativos têm de ser informados, em certa medida, por fé e amor (...) mas é na contemplação, restritamente considerada, que o amor, depois de receber aquela ajuda da fé amorosa, e à medida que a razão na mentis elevatio vai sendo cada vez mais subjugada, aparece então como a força impulsora espiritual decisiva, originando todo o avanço, todos os saltos ou voos e todas as doçuras e consolações do cume contemplativo.”*¹⁸³

A fé leva o homem a acreditar que algum dia atingirá este cume, e impulsiona assim uma busca constante da perfeição moral que lhe proporcionará a misericórdia divina e lhe garantirá a contemplação de Deus. *“A fé é o guia para a ambição desse gozo final; mas é preciso antes merecê-la, e o merecimento conseguir-se-á por meio da acção combinada de actos agradáveis a Deus que é necessário descobrir*¹⁸⁴, *conjuguar e*

¹⁸¹ S. II, 235: *“Videns fidem, confide, fili, remittuntur tibi peccata. «Fides sine dilectione inanis est; fides cum dilectione christiani est.»”*

¹⁸² Acerca da questão da fé em Santo Anselmo veja-se, por exemplo, o texto de Manoel Vasconcellos, *“A oração que abre o Proslogion: uma disposição para o trabalho dialéctico”*, onde o autor explica que, no *Proslogion*, Santo Anselmo, mostra que *“somente partindo da fé, é possível chegar à compreensão racional dos dados garantidos pela Revelação.”* Explica ainda que *“a prece é manifestação genuína da fé. Anselmo, ao construir o seu trabalho racional, não concebe a dialéctica como um fim em si mesma. O resultado do trabalho intelectual não é buscado tendo em vista uma necessidade de provar o conteúdo da fé. Não se trata disso, mas sim, de perceber que a razão é capaz, desde que bem conduzida, a alcançar, mesmo que de modo parcial, aquilo em que se crê.”* VASCONCELLOS, Manoel. *“A oração que abre o Proslogion: uma disposição para o trabalho dialéctico”*, in *Idade Média: Tempo do Mundo, Tempo dos Homens, Tempo de Deus*, org. José A. C. R. De Souza, Est Edições, Porto Alegre: 2006, p. 53. Cf. SANTO ANSELMO. *Proslogion*, trad. Costa Macedo, Col. Filosofia Textos, Porto Editora, Porto: 1996. Livro II, Cap. 6. Acerca da questão da fé em Santo Agostinho, tomemos como exemplo o estudo de Gilson sobre Agostinho na sua obra *História da Filosofia Cristã*. Falando acerca da prova da existência de Deus diz Gilson que em Agostinho *“devemos partir da fé. «Senão crerdes, não compreendereis», diz Isaías (7,9). Donde decorre uma dupla exigência: 1º, que é nosso dever aspirar à inteligência daquilo que cremos, dado que o fim último do homem não é crer em Deus, e sim conhecê-Lo; 2º, que é preciso partir da fé para chegar ao conhecimento de Deus.”* BOHENER, Philotheus – Gilson, Étienne. *História da Filosofia Cristã*, p. 153. Cf. SANTO AGOSTINHO. *O Livre – arbitrio*, Trad. António Soares Pinheiro, 2ª Ed., Braga: 1990.

¹⁸³ F. Caeiro, *Santo António de Lisboa*, Vol. I, p. 380.

¹⁸⁴ Decerto, entre todos os actos que pressupõem um aperfeiçoamento moral e, assim, levarão à aceitação da alma do homem no *“coração”* de Deus, o arrependimento, a confissão, a oração, a castidade, o trabalho e a caridade serão os actos a destacar.

pôr em execução, cada vez mais perfeitos. A fé só por este concurso intelectual vem a ser servida.”¹⁸⁵

Mas, mais uma vez, para se merecer esta fé, deve o homem manter-se afastado dos pecados. *“Com o coração se crê para alcançar a justiça. Mas a luxúria faz perder o coração em que há fé.*”¹⁸⁶ O luxo, a vida entregue aos bens materiais, leva à morte da alma, faz perder a humildade que nos mostra como seres criados à imagem de Deus, pois é a fé que sustenta essa imagem e são os pecados que nos afastam dela. Como já defendemos, é preciso o desapego dos bens temporais, pois, na abundância deles, a fé perece. *“Com este escudo costumam os justos lutar fortemente. Daí o dizer no livro de Josué: O Senhor disse a Josué: Levanta o escudo que tens na mão contra a cidade de Hai, porque eu ta entregarei. (...) O escudo na mão é a fé posta por obras. Quando a elevamos dos bens terrenos, Hai, que se interpreta montão de pedras, e simboliza a abundância de bens temporais, é tomada e incendiada.*”¹⁸⁷

Falamos de uma fé própria, a qual mostra o homem curado, interior e exteriormente, que ressurge ao serem-lhe perdoados os pecados e se entrega a Deus como seu objecto, mostrando-O como seu destino. Limpo dos pecados, limpo da adesão à mundaneidade, o homem é agora amor, amor a Deus. É um novo homem, humilde, presente para Deus e para os outros, é símbolo da mais simples caridade e do mais alto amor.

Pois:

“ «Crer em Deus» é amar acreditando, é ir a ele pela fé, aderir a ele pela fé, é incorporar-se nos seus membros.”¹⁸⁸

¹⁸⁵ F. G. Caeiro, *Santo António de Lisboa*, Vol. I, p. 415.

¹⁸⁶ S. I, 426: *“Corde creditur ad iustitiam, sed fornicatio aufert cor, in quo est fides.”*

¹⁸⁷ S. I, 587: *“In hoc clypeo viri iusti fortiter solent pugnare. Unde dicitur in libro Iosue: Leva, inquit Dominus ad Iosue, clypeum qui in manu tua est, contra urbem Hai, quoniam tradam eam tibi. (...) Clypeus in manu est fides in opere, quam cum a terrenis elevamus, Hai, ‘quae interpretatur acervus lapidum’, idest abundantia temporalium, capitur et succenditur.”*

¹⁸⁸ S. II, 235: *“Credere in Deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere, et eius membris incorporari.”*

3 – A Humildade

*“A verdadeira obediência é humilde, devota, apressada, alegre e perseverante. Humilde no coração: lançando germes. O germe é o início da flor, e a humildade é o princípio de toda a boa acção.”*¹⁸⁹

*“Quem consentiu ser julgado juntamente com os seus servos e servas, indica claramente que não se ensoberbeceu contra nenhum próximo. Para os homens poderosos é grande a virtude da humildade, considerada a igualdade de condição.”*¹⁹⁰

Na doutrina de Santo António, assim como na doutrina franciscana, só os humildes constituem o povo de Deus. Podemos-nos perguntar o porquê destas virtudes, mas a resposta é simples, diz o Santo: *“pobres humildes, ricos verídicos, velhos sábios, para que mereçamos chegar às eternas delícias e riquezas.”*¹⁹¹ Os humildes não têm maldade, eles perdoam quem lhes faz mal, partilham o que lhes pertence (dividem a graça divina que lhes foi concedida), a sua única defesa é a paciência e a própria humildade. Junto desta humildade vem sempre a pobreza, pobreza esta voluntária¹⁹². Segundo Henrique Pinto Rema, *“o religioso professa a pobreza voluntária, a qual consiste, primeiro, na renúncia a todos os bens exteriores; segundo, em não ter vontade de, no futuro, possuir alguma coisa; terceiro, em sofrer com paciência o incómodo da própria condição de pobre. A pobreza voluntária traz consigo a liberdade.”*¹⁹³ A caridade é outra virtude que se deve espalhar pelo meio dos homens, pois a humildade assim o ensina. Estamos, mais uma vez, perante a ética antoniana. É a partir da

¹⁸⁹ S. II, 462: *“Vera obedientia est humilis, devota, festina, iucunda et perseverans. Humilis in corde, hoc est germinans. Germen initium est floris, et humilitas, omnis bonae actionis.”*

¹⁹⁰ S. II, 43: *“Qui iudicari cum servis suis ancillisque non renuit, liquido indicat, quia contra nullum proximum tumidus fuit. Potentibus viris magna est virtus humilitatis, considerata aequalitate conditionis.”*

¹⁹¹ S. I, 851: *“Pauperes humiles, divites veraces, senes sapientes nos facias, quatenus ad aeternas delicias et divitias pervenire mereamur.”*

¹⁹² O tema da pobreza será desenvolvido a partir da p. 59.

¹⁹³ REMA, Henrique Pinto. “As riquezas da Pobreza na obra de Santo António de Lisboa”, in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho*, 8º Centenário do Nascimento de Santo António, Vol. II, Universidade Católica Portuguesa – Família Franciscana Portuguesa, Braga: 1996, p. 735. Cf. S. II, 459 – 465.

humildade que esta se constrói. Pode-se dizer que a humildade traz ao homem a consciência de ser criatura e a consciência de como se deve ser criatura, ou seja, como a vontade humana se deve orientar pelos preceitos divinos. É como o assumir da nossa menoridade perante a grandeza do nosso Criador. É a simplicidade traduzida em actos sem querer louvores. É perceber a condição inferior de ser do homem e viver de acordo com essa mesma condição. É constante a alusão a uma menoridade, (não fosse Santo António franciscano), onde a essência do modo de pensar do homem deve ser sempre a de se fazer mais pequeno, a de se “pôr na sombra dos próprios méritos”.¹⁹⁴ Diz o Santo que Deus nos fez “Ministros” do Novo Testamento, e ministro *“tira o nome de ser menor no estado, ou por executar o seu ofício com as mãos. (...) São idóneos ministros do Novo Testamento os que ouvem primeiro com os cinco dedos de Jesus Cristo metidos nos ouvidos, e depois dizem: Vem; os que falam correctamente e se reputam menores na assembleia dos fieis; os que executam o seu ofício com as mãos e com as obras, a fim de poderem ministrar dignamente a palavra do Novo Testamento, confirmado na morte de Jesus Cristo.”*¹⁹⁵

Falemos, então, desta menoridade, podendo ela significar a própria simplicidade. Simples é aquele que esquece as riquezas sociais, o orgulho e os grandes estudos e que se dedica, única e totalmente, à fraternidade; é aquele que esquece a soberba para seguir o caminho, humilde, das boas obras. As palavras de Santo António, no sermão “Terceiro Domingo Depois da Quaresma”, são extremamente elucidativas disto que estamos a defender: *“O mais forte é a humildade, de cuja fortaleza diz David a Saúl no primeiro Livro dos Reis: Eu, teu servo, matei um leão e um urso. David interpreta-se forte de mão e significa o humilde, que quanto mais se humilha tanto mais forte se torna. Com efeito, o humilde é como um verme, chamado intestino da terra, que se contrai para mais se estender. Assim o humilde contrai-se e abrevia-se, a fim de se estender a apanhar os bens celestes. (...) O humilde reputa-se servo, a si mesmo se chama servo, deita-se abaixo dos pés de todos, abate-se, sente menos de si do que é em si. Donde a frase de S. Gregório: É característica dos eleitos sentir menos de si do que são na realidade. Este servo humilde mata o leão da soberba e o urso da luxúria. (...) Com efeito, a triaga da humildade expelle o veneno do orgulho. Uma vez expulso, a*

¹⁹⁴ Cf. Henrique P. Rema, “A Alma franciscana de Santo António”, pp. 101 – 105.

¹⁹⁵ S. I, 894 – 895: *“«Minister dictus, minor in statione, sive quia officium debitum manibus exequitur». (...) Illi sunt idonei ministri Novi Testamenti, qui prius quinque digitis Iesu Christi in auribus missis audiunt, et postmodum dicunt: Veni; qui recte loquuntur, minores se in fidelium congregatione reputant; officium debitum manibus et operibus exequentes, ut digne ministrare possint verbum Novi Testamenti, in morte Iesu Christi confirmati.”*

humildade rouba-lhe as armas em que confiava, a fim de que não apareça nos sentidos do corpo mais orgulho algum, nada de alto, de vicioso, mas em toda a parte estejam presentes as insígnias da humildade."¹⁹⁶ Não podemos esquecer o ensinamento que Jesus Cristo dá aos homens, o ensinamento de que sejamos sinceramente humildes: *"Vinde a Mim, todos os que estais cansados e oprimidos, e aliviarei-vos. Tomai sobre vós o Meu jugo, e aprendei de Mim, que sou manso e humilde de coração, e achareis alívio para as vossas almas, pois o Meu jugo é suave e o Meu fardo é leve.*"¹⁹⁷ Com a ajuda da graça divina e imitando este modelo humilde, podemos levar o "jugo de Jesus", isto é, seguir o caminho divino com alegria e felicidade. Compreende-se que aqueles que são verdadeiramente humildes serão salvos; mas, pelo contrário, não serão salvos aqueles que não o forem.

Posto isto, é mais que certo afirmar que a humildade é a virtude que deve despertar no homem o amor de Deus e a vontade da sua contemplação. Não fosse, a humildade, o princípio de todas as boas acções e, por isso mesmo, a principal de todas as virtudes¹⁹⁸. Sem a humildade todas as outras virtudes perecem, e é à própria humildade que vai competir orientar o espírito do homem para o bom caminho, sendo ela, assim, virtude estritamente necessária e obrigatória para o aperfeiçoamento da vida espiritual. Mais uma vez, estamos perante a "subida" espiritual, e assim podemos voltar a figurar a escada de Job, *"esta escada [diz F. Caeiro] é construída com os actos da própria vida, que, se forem humildes, elevam e purificam a alma, conduzindo ao efeito contrário se forem soberbos.*"¹⁹⁹

Mais importante que a influência da humildade no comportamento para com os outros e consigo mesmo, é o papel da humildade aos "olhos" de Deus, pois é ela quem vai mostrar ao homem o porquê de ser humilde, o porquê de se ter de "menorizar"; pois ao comparar-se com o seu criador, o homem, percebe-se inferior e percebe a sua

¹⁹⁶ S. I, 190 – 191: *"Fortior est humilitas, de cuius fortitudine dicit David ad Saul, in primo libro Regum : Leonem et ursum interfeci ego servus tuus. «David interpretatur manu fortis», et significat humilem, qui quanto magis humiliatur, tanto magis fortis efficitur. Est enim humilis sicut quidam vermis, 'qui dicitur intestinum terrae', qui contrahit se, ut magis se extendat; sic humilis se contrahit et abbreviat, ut fortius ad capienda bona caelestia se extendat. (...) Humilis servum se reputat, servum se nominat, omnium pedibus se subicit, seipsum abicit, minus de se sentit quam in se sit. Unde GREGORIUS: «Specimen electorum est minus de se sentire quam sunt». Iste humilis servus interficit leonem superbiae et ursum luxuriae. (...) Theriaca enim humilitatis expellit venenum elationis, qua expulsa, omnia arma eius, in quibus confidebat, humilitas aufert, ut de cetero nihil elatum, nihil altum, nihil vitiosum appareat in sensibus corporis; sed humilitatis insignia ubique repraesentent."*

¹⁹⁷ Mt. 11, 25 – 30.

¹⁹⁸ Apesar de Santo António e S. Francisco terem uma doutrina em comum e concordarem em muitos aspectos, para S. Francisco parece que a tónica estava na pobreza como sendo a principal virtude, embora a humildade venha logo a seguir. Ver p. 67, desta dissertação

¹⁹⁹ F. Caeiro, *A Espiritualidade Antoniana*, p. XXI.

condição neste mundo, percebe a sua insuficiência e descobre, então, o seu caminho.²⁰⁰ A humildade é, assim, o caminho para a sabedoria. É ela que faz a ligação entre todos os degraus da escada, desde o primeiro até Deus. É o motor que faz com que a ascensão espiritual resulte. O homem ao adquirir a consciência da sua menoridade torna-se humilde e vê-se na posição de “servo”, servo de todos, menor do que é. E, quanto mais humilde o homem for, mais sublime é aos olhos de Deus. Neste “estado”, o amor de Deus ocupará o primeiro lugar no coração do homem; quanto mais o homem se humilha, mais Deus cresce e revela a sua imagem nele.

Estamos, mais uma vez, perante o “triunfo” do amor de Deus e do amor do próximo sobre o amor próprio; onde, com este amor humilde e o desejo de agir correctamente, a alma humana se entrega à contemplação da verdade divina e alcança a glória eterna. O espírito do homem é “esmagado pelos pecados”, e só diante de Deus estará feliz. Diz o Santo que o homem, ao estar diante de Deus, é como estar “num jardim de delícias”. *“O espírito do homem existe diante dele, quando nada julga ter bom de si, em si e por si, mas tudo atribui aquele que é todo o bem, o sumo bem, a partir do qual, como de centro, todas as linhas das graças se estendem em linha recta para a circunferência. Esta terra, enquanto está diante dele, verdadeiramente é jardim de delícias, porque nela há a nossa caridade, a violeta da humildade, o lírio da castidade. (...) O amado desce a este jardim, a repousar neste canteiro [o canteiro das plantas aromáticas]. Daí ele mesmo dizer em Isaías: Para quem olharei, senão para o humilde e tranquilo ou para o pobrezinho de espírito e que teme as minhas palavras?”*²⁰¹

Podemos, assim, concluir que a humildade é, para Santo António, a mais alta de todas as virtudes, estando todas elas subordinadas a ela. É uma virtude que molda a alma e a conduta humana, exalta Deus e despreza o mundano, traz consigo a caridade e

²⁰⁰ Em relação à humildade, devemos aproximar, novamente, Santo António do seu mestre S. Agostinho. Diz Agostinho que Deus ergue até Ele os homens que se Lhe sujeitam. *“Nas partes inferiores da criação, porém, construiu para Si, com o nosso lodo, uma vivenda humilde. Por meio desta, rebaixa e atrai para Si os que deseja submeter. Cura a soberba e alimenta o amor, para que, cheios de confiança em si mesmos, se não afastem para mais longe. Pelo contrário, humilham-se ao presenciar a seus pés a Divindade, tornada humilde pela participação «da túnica da nossa carne», e, cansados, prostram-se diante d’Ele que, erguendo-os, os exaltará.”* S. Agostinho, *Confissões*, Livro VII, p. 154.

²⁰¹ S. I, 193: *“Mens hominis tunc est coram eo, quando nihil boni a se, in se et per se existimat se habere, sed totum ipsi attribuit, qui est totum bonum, summum bonum, a quo, quasi a centro, omnes lineae gratiarum directo tramite ad circumferentiam protenduntur. Haec terra, dum est coram eo, vere est hortus voluptatis, quia in ipsa est «rosa caritatis, viola humilitatis, lilium castitatis». (...) In hunc hortum descendit, in hac areola [areola aromatum] requiescit dilectus. Unde ipse dicit in Isaia: Ad quem respiciam, nisi ad «humilem» et quietum vel paupeculum spiritu, et trementem sermones meos?”* Ver Cant. 6, 1-2.

Cap. II – Itinerários do Pensamento Antoniano: Perspectivas

volta a exultar o amor ao próximo. Nas palavras de F. Caeiro: *“A humildade (...) é, para o Santo português, a tradução perfeita da vida espiritual no que ela tem de mais essencial; de mais alto, de mais útil; tanto para a alma como para o corpo, e de mais entranhadamente belo.”*²⁰²

²⁰² F. Caeiro, *A Espiritualidade Antoniana*, p. 124.

3.1 – A Caridade

*“A caridade consiste principalmente em quatro coisas: coração compungido, contemplação da glória, amor do próximo, lembrança da própria miséria.”*²⁰³

*“Dela diz o Apóstolo na Epístola de hoje: Se falar a língua dos homens e dos anjos, mas não tiver caridade, sou como bronze que soa ou como símbolo que tine. Diz S. Agostinho: «Chamo caridade ao movimento que o ânimo possui para fruir Deus por causa de si mesmo, e fruir-se a si mesmo e ao próximo por causa de Deus». Quem não a possui, ainda que faça muito bem, bem verdadeiro, trabalha em vão; e, por isso, diz o Apóstolo: Se falar a língua dos homens etc. A caridade de Deus conduziu seu Filho ao patíbulo da cruz; donde o dizer-se nos Cânticos: o amor é forte como a morte. Comentário de S. Bernardo: Ó caridade, quão forte é o teu vínculo! Com ela até o Senhor se pôde ligar! Toma, portanto, o teu filho e oferece-o no altar da Paixão de Jesus Cristo. Com o seu fel, ou amargura, serás curado e merecerás ouvir: Olha, a tua fé te salvou, te curou.”*²⁰⁴

Após o exposto sobre a virtude da humildade, vamos agora continuar por este caminho de partilha com o outro, e dedicarmo-nos, outra vez, aquele amor ao próximo que Santo António tanto reclama. Caso não fosse a caridade²⁰⁵ isso mesmo: a dedicação ao outro. Vejam-se as palavras da Sagrada Escritura, por exemplo, na Primeira Carta aos Coríntios: *“Ainda que distribua todos os meus bens em esmolas e entregue o meu corpo a fim de ser queimado, se não tiver caridade, de nada me aproveito. A caridade é paciente, a caridade é benigna, não é invejosa; a caridade não se ufana, não se*

²⁰³ S. II, 333: *“Nota quod, caritas maxime in quatuor consistit, scilicet cordis compunctione, gloriae contemplatione, proximi dilectione, propriae vilitatis recordatione.”*

²⁰⁴ S. I, 67 – 68: *“De qua dicit Apostolus in hodierna epistola: Si linguis hominum loquar et angelorum, caritatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans aut cymbalum tinniens. Dicit AUGUSTINUS: ‘Caritatem voco motum animi ad fruendum Deum propter ipsum, et se atque proximum propter Deum’. Quam qui non habet, quamvis multa bona, de genere scilicet bonorum, faciat, frustra laborat; et ideo dicit Apostolus: Si linguis hominum etc. Caritas Dei Filium duxit ad crucis patibulum. Unde in Canticis: Fortis est ut mors dilectio. Ibi beatus BERNARDUS: ‘O caritas, quam forte est vinculum tuum, quo etiam Dominus ligari potuit’. Tolle ergo filium tuum et offer illum in altari Passionis Iesu Christi, cuius felle, idest amaritudine, illuminaberis, et audire mereberis: Respice, fides tua te salvum fecit, te illuminavit.”*

²⁰⁵ A doutrina da caridade é inspirada em S. Bernardo.

*ensoberbece, não é inconveniente, não procura o seu interesse, não se irrita, não suspeita mal, não se alegra com a injustiça, mas rejubila com a verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta.*²⁰⁶ A caridade a que o Apóstolo se refere é a caridade verdadeira, o amor puro de Deus, que se manifesta no amor ao próximo. Não se trata de imitações da caridade, nascidas por motivos terrenos. E porque o seu fundamento é Deus, mantém-se imperturbável no meio dos obstáculos desta vida.²⁰⁷ Trata-se duma espécie de luta em prol do bem que nos remete para a boa vontade humana, isto é, que nos remete para o amor.

Como já mostrámos, no Capítulo sobre o “Amor”, a caridade compreende o amor de Deus (“Deus carita est”) e o amor do próximo; este amor gémeo, pautado pela prática da caridade, será merecedor da graça divina e levará, aquele que a praticar, até ao reino dos céus. O amor ao próximo é, nada mais, que caridade, e ela surge da compaixão de acalmar o sofrimento dos que nos rodeiam. Esta acção deve ser humilde, tal como o nosso amor a Deus, pois são a humildade e o desejo de agir correctamente que nos darão frutos na hora da salvação.

A caridade é o meio imediato para merecermos a graça divina e assim merecermos um lugar junto de Deus. É, assim, correcto afirmar que a caridade é o objectivo a ser cumprido pelo homem nesta vida. Sobre isto diz Santo António, acerca da humildade: *“Tem dois côvados de altura. Os dois côvados são os dois preceitos da caridade, que elevam a vida do justo acima dos bens terrenos.”*²⁰⁸ E são eles o amor de Deus e o amor ao próximo. A própria caridade consiste numa “chamada” interior que atrai a alma para Deus, mas é um amor que, embora parta dum impulso causado por Deus, se dedica unicamente ao homem. Amor este que se pede puro, sincero e generoso: sincero porque significa amar o outro como a nós mesmos, pôr o outro numa posição de igual, quer elevando-o ao nosso nível, quer nos elevando ao nível do outro; puro porque não pode ter qualquer espécie de maldade e generoso porque simboliza a mais verdadeira e bela partilha. Esta igualdade é reclamada, por Santo António,

²⁰⁶ 1 Cor. 13, 3 – 7.

²⁰⁷ Apesar de, para Santo António, a humildade ser a principal virtude, na Sagrada Escritura podemos perceber que a caridade é a maior delas (1 Cor. 13, 13: *“Agora subsistem estas três: A fé, a esperança e a caridade; mas a maior delas é a caridade.”*). A fé, a esperança e a caridade são três virtudes teologais, porque têm Deus como objecto directo, enquanto as virtudes morais só o têm como objecto indirecto. A caridade é a mais sublime, não só porque permanecerá na eternidade, tendo desaparecido a fé e a esperança, devido à descoberta de que se terá aquilo que se esperava e acreditava, mas também porque é o termo para o qual estas duas virtudes se encaminham.

²⁰⁸ S. II, 213: *“Duobus cubitis eminent». Duo cubiti duo sunt praecepta caritatis, quibus vita iusti elevatur a terrenis.”*

principalmente no que respeita aos pobres; não no sentido de desejar que existam pobres para praticarmos obras de misericórdia, mas sim no sentido de desejarmos que eles se tornem iguais a nós, numa igualdade de circunstâncias. Pois a caridade é o querer bem e a vontade de prestar benefícios. Por pobres não devemos tomar só os que vivem penosamente; são também os que precisam de socorro, quando não têm quem os ajude no meio das suas provações. No sermão da “Ressurreição do Senhor”, Santo António, recorrendo ao Livro de Job²⁰⁹, defende isto mesmo: “*«Não neguei aos pobres o que queria e não fiz esperar os olhos da viúva. Não comi sozinho o meu bocado e o órfão comeu dele, porque desde a infância a comiserção nasceu comigo.» Isto a respeito do alimento. Ouve-o [a Job] também a respeito do vestido: «Não desprezei o transeunte, porque não tinha de que se vestir, e o pobre que não tinha com que se cobrir; os seus membros abençoaram-me e ele se aqueceu com as lãs das minhas ovelhas.» O próximo alimenta-se com o cheiro da esmola, porque daí recebe o bom exemplo e glorifica a Deus, e o ânimo do benfeitor alimenta-se da esperança de receber os frutos da vida eterna.»*²¹⁰ Observamos, assim, que a caridade não deixa de querer também o próprio bem do homem, pois a finalidade é “receber os frutos da vida eterna”.²¹¹

Esta igualdade, reclamada pelo Santo, leva o homem a entender que somos todos irmãos, todos iguais, e que a esmola, ou a ajuda, deve ser dada a qualquer um que a peça. O homem deve amar ainda o seu inimigo, pois somos todos filhos do mesmo Pai. E também ao inimigo deve alargar a sua caridade, não para ser louvado, mas para afastar o mal de entre os homens e colocá-los todos no mesmo patamar, na mesma circunstância. Retomemos o pensamento antoniano:

“O templo de Deus, que sois vós, é Santo. Devemos colocar neste templo o candelabro da caridade, o altar dos incensos, isto é, a devoção do entendimento, e a

²⁰⁹ Job. 31, 16 – 20.

²¹⁰ S. II, 854: “*Si negavi quod volebant pauperibus, et oculus viduae expectari feci; si comedi bucellam meam solus, et non comedit pupillus ex ea. Quia ab infantia mea crevit mecum miseratio. Istud de cibo. Audi [Job] de vestimento: Si despexi, inquit, praetereuntem, eo quod non habuerit indumentum, et absque operimento pauperem; si non benedixerunt mihi latera eius, et de velleribus ovium mearum calefactus est. Item, eleemosynae odore reflicitur proximus, quia inde accipit bonum exemplum et glorificat Deum, et spe percipiendi fructus vitae aeternae reficitur dantis animus.*”

²¹¹ Notemos a posição de S. Agostinho, relativa à caridade, recorrendo aos estudos de E. Gilson, e relativamente à questão da ordem moral da caridade (que vem ao encontro do que temos vindo a defender): “*A vida moral se traduz, forçosamente, numa sequência de atos individuais. Cada um deles implica uma tomada de posição face às coisas: ou fruimos delas ou delas nos utilizamos. «Fruir» significa afeição-se a uma coisa por amor a ela mesma: «Fruir enim esta more alui rei inhaerere propter seipsam.» «Usar», ao contrário, é servir-se de algo para alcançar um objecto que se ama: «Uti autem, quod in usum venerit adi d quod amas obtinendum referre...» Mas Agostinho acrescenta, muito a propósito: «Si tamen amandum est!»: «Suposto que tal objecto seja digno de ser amado», pois um uso ilícito deveria antes chamar-se de excesso ou abuso”. BOHENER, Philotheus – Gilson, Étienne. *História da Filosofia Cristã*, p. 193.*

*mesa da proposição, isto é, a palavra da pregação santa. (...) O candelabro da caridade é batido com o martelo da tribulação, para que a caridade produzida cresça, não em si, mas no entendimento do homem. Por isso, diz S. Agostinho sobre a Epístola de S. João: A caridade perfeita consiste em alguém estar preparado mesmo a morrer por seus irmãos. Mas porventura já é completamente perfeita logo ao nascer? Nasce para se aperfeiçoar; quando nascida, nutre-se; nutrida, fortalece-se; fortalecida, aperfeiçoa-se; quando chegar, porém, à perfeição, diz: Desejo morrer e estar com Cristo. Aqui inculca-se abertamente o progresso e a perfeição da caridade.*²¹²

²¹² S. II, 249: “*Templum Dei sanctum est, quod estis vos. In hoc templum debemus inferre candelabrum caritatis, altare incensorum, idest devotionem mentis, et mensam propositionis, idest verbum sanctae praedicationis. (...) Candelabrum caritatis percutitur malleo tribulationis, ut producta crescat, non in se sed in mente hominis. Unde dicit AUGUSTINUS super epistolam Ioannis: «Perfecta caritas est haec, ut quis paratus sit etiam pro fratribus mori. Sed numquid mox ut nascitur iam prorsus perfecta est? Immo, ut perficiatur nascitur; cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit nutrita, roboratur; cum fuerit roborata, perficitur; cum ad perfectionem venerit, dicit: Cupio dissolvi et esse cum Christo. Hic aperte progressus et perfectio caritatis insinuatur.»*”

3.2 – O Trabalho, a Pobreza, a Castidade e a Liberdade

Continuando neste seguimento da via contemplativa, eis agora a altura para explicar as escolhas pelas quais o homem deve delinear o seu caminho. A entrega ao trabalho (manual), como prova de humildade; a dedicação à pobreza (símbolo do ideal franciscano); a castidade, como prova de vida purificada, dedicada a Deus; e a liberdade, a escolha do verdadeiro caminho, o sentido para o divino, mostrando que o homem só é livre quando voltado para a busca de Deus, pois vai em busca da imagem que havia perdido, a sua verdadeira identidade.

O trabalho, no pensamento cristão, é visto como um instrumento de purificação e salvação. O mesmo se percebe no pensamento antoniano, onde o trabalho assume um significado subtilmente antropológico, pois serve para formar e aperfeiçoar o homem. Como sabemos a natureza humana não nasce perfeita, mas sim em devir, ela aperfeiçoase e/ ou enriquece-se através do trabalho. É este o plano de salvação estabelecido por Deus: o trabalho. Que deve ser entendido como ascese, mas, visto ser um plano de Deus para o homem, deve ser também entendido como realização humana. Lembremo-nos que, segundo o Livro do Génesis, Deus deu ao homem o jardim do Éden para o cultivar...²¹³ Diz Santo António “que a mão do homem é adaptada a todos os trabalhos”. “*A mão, portanto, representa o trabalho, que devemos estender à utilidade do próximo e dividir em muitas partes, conforme as necessidades. Usa só uma parte quando se dedica a Deus; duas, quando ministra ao próximo o alimento da alma e do corpo. A mobilidade dos dedos, isto é, das virtudes, faz duas coisas no trabalho, a saber: recebe a graça que lhe é dada e retém-na, porque a conserva para não a perder.*”²¹⁴ Mais uma vez, notamos que a ascética do homem para Deus só se realizará mediante uma prática que se enaltece no valor do trabalho. O trabalho será uma auto-análise do homem que o levará a ascender até ao divino. Nas palavras de Maria C. Pacheco: “*No limite duma exterioridade, assim se interioriza um movimento de*

²¹³ Gen. 2, 15: “*O Senhor levou o homem e colocou-o no jardim do Éden para o cultivar e, também, para o guardar.*”

²¹⁴ S. II, 918: “*In mano ergo notatur operatio, quam debemus extendere ad utilitatem proximi, et in multas partes dividere, cum fuerit necesse. Una sola parte utitur, cum tantum Deo vacat; duabus, cum proximo cibum animae et corporis ministrat. Mobilitas digitorum, idest virtutum, in operatione duo facit, scilicet accipit gratiam sibi datam, et retinet, quia conservat, ne perdat.*”

conservação e de auto-análise, um processo de aperfeiçoamento na assunção máxima de todas as capacidades humanas.”²¹⁵

O trabalho aparece sempre, nos sermões antonianos, ligado ao combate da voluptuosidade da alma e, assim, é sempre usado como referência, como indicação do bom caminho. Este cuidar da natureza, que foi criação de Deus, é uma das principais funções do homem neste vida. Faz parte do destino que Deus nos traçou, não só para subsistirmos, mas para cuidarmos deste mundo que é nosso, mas que também é d’Ele. Estamos, novamente, perante a execução das boas obras por parte do homem; o trabalho faz parte dessas boas obras, daquilo que é pedido aos homens para ascender e para sentir a felicidade na vida terrena, é um estádio da vida que ajudará o homem a subir na escada do aperfeiçoamento espiritual, pois esforço no trabalho, nesta vida, será recompensado posteriormente quando recebermos a glória eterna.

Aliada ao trabalho aparece a pobreza, o trabalho está sempre ligado aos pobres e ao contraste com os ricos, quase faz sobressair o problema do ócio nos homens. “*Os seculares pobres trabalham como numa quinta, e doem-se da sua pobreza. Os ricos gozam da consolação das riquezas e por isso se esquecem do Senhor. Todos estes estão enfermos em Cafarnaum.*”²¹⁶ A pobreza é partilha e como são muitos os meios para produzir bens, no trabalho, cada um, é convidado a fazer valer o seu talento em ordem a uma felicidade individual e/ ou colectiva. No ideal franciscano da pobreza surge a “máxima” de que a maior felicidade está em dar, em oferecer algo ou em ajudar, está em pôr em prática a caridade, sem com isso ser necessário receber algo em troca. O contraste entre pobres e ricos está bem presente na obra de Santo António; enquanto o pobre espera pela misericórdia divina, o rico espera pela recompensa dos bens terrenos. Nas palavras de H. Pinto Rema: “*O pobre, pelo mal praticado, pecando venialmente, recebe a adversidade, o rico pecador, pelo bem praticado, tem já algumas compensações na vida presente e, no caso de morrer em pecado mortal, terá menor pena no inferno.*”²¹⁷ Os pobres, muito mais desapegados dos bens terrenos, não têm tantas tentações para pecar e, assim, serão bem mais facilmente recebidos junto de Deus. A este desapego, ou ao “uso pobre” dos bens materiais, chegamos à pobreza de

²¹⁵ M. C. Pacheco, *A Águia e a Treva*, p. 70.

²¹⁶ S. II, 290: “*Saeculares pauperes quasi in villa laborant, et de sua paupertate dolent. Divites in consolatione gaudent divitiarum, et ideo Domini obliviscuntur. Omnes isti infirmantur in Capharnaum.*”

²¹⁷ REMA, Henrique Pinto. “As riquezas da Pobreza na obra de Santo António de Lisboa”, in *Congresso Internacional de Pensamento e Testemunho*, 8º Centenário do Nascimento de Santo António, Actas, Vol. II, Universidade Católica Portuguesa, p. 731.

espírito. Diz Santo António: *“O espírito do Senhor é o espírito da pobreza. Dele escreve Isaías: O espírito dos poderosos é como um furacão que investe contra a parede. Poderosos são os verdadeiros pobres, que não sabem o que é vacilar na prosperidade ou na adversidade, cujo espírito, qual furacão, investe contra a parede das riquezas. Dele se refere no mesmo Profeta: O escudo desnudou a parede. Escudo, assim chamado por ocultar o corpo, é o espírito de pobreza, que oculta a alma das frechadas dos demónios.”*²¹⁸ Concluimos, então, que os pobres, humildes, constituem o verdadeiro povo de Deus e que são eles quem têm direito a entrar no reino dos céus. Isto porque possuem bens como se não os possuíssem e porque exercem a justiça social, pondo em prática a virtude da caridade.

Sempre aliada à pobreza, vem a virtude que Santo António reclama como primeira, a humildade; pois a humildade pauta a maneira de ser (ou de dever ser) do homem, e, decerto, na escala dos valores, do verdadeiro humilde, a pobreza virá em primeiro lugar. Diz o Santo: *“E porque a humildade se conserva com a pobreza, chama-se vaso de ouro. E acertadamente a pobreza se chama ouro, ela que torna os seus possuidores brilhantes e ricos. Onde há pobreza verdadeira, aí há suficiência; onde há a abundância, aí há a indigência. (...) Ó ouro óptimo da pobreza! Quem não te possui, ainda que possua todas as coisas, nada possui. Os bens temporais incham, e inchando esvaziam. Na pobreza há gozo; nas riquezas, tristeza e tormento. Daí a palavra de Salomão nas Parábolas: Mais vale um bocado de pão seco com alegria, do que um vitelo gordo com discórdia, ou então: Uma casa cheia de vítimas. Estas vítimas são as riquezas tiradas à força aos pobres. (...) Ainda noutra lugar: Melhor é estar sentado a um canto do eirado, isto é, na humildade da pobreza, do que habitar na mesma casa com uma mulher litigiosa.”*²¹⁹

Esta humildade ajuda a perceber a verdade, ajuda a escolher o caminho certo, e afasta o mal. Assim sendo, é correcto afirmar, como já fizemos anteriormente, que, se a

²¹⁸ S. I, 442: *“Spiritus Domini est spiritus paupertatis, de quo dicit Isaías: Spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem. Robusti sunt viri pauperes, qui in prosperitate vel adversitate vacillare nesciunt; quorum spiritus, tamquam turbo, impellit parietem divitiarum, de quo in eodem Propheta: Parietem nudavit clypeus. «Clypeus dictus, ad eo quod clepet, idest celet, corpus», est spiritus paupertatis, qui celat animam a iaculis daemonum.”*

²¹⁹ S. I, 958 – 959: *“Et quia humilitas paupertate conservatur, ideo vas auri dicitur. Et bene paupertas dicitur aurum, quae suos possessores splendidos et divites facit. Ubi paupertas vera ibi sufficientia; ubi abundantia ibi indigentia. (...) Optimum paupertatis aurum! Qui te non habet, etiam si omnia habet, nihil habet. Temporalia enim inflant, et inflando evacuant. In paupertate, gaudium; in divitiis, tristitia et lamentum. Unde Salomon in Parabolis: Melior est buccella sicca cum gaudio, quam vitulus saginatus cum iurgio, vel domus plena victimis, idest divitiis, quae vi pauperibus rapiuntur. (...) Item: Melius est sedere in angulo domatis, idest humilitate paupertatis, quam cum muliere litigiosa, in domo communi.”*

pobreza vai ao encontro do amor de Deus e do amor do próximo, então também a pobreza renega o amor próprio. A pobreza é a própria renúncia de si, é o próprio desapego do mundo, é a máxima simplicidade. É um desprezo total pelos bens materiais, representando, assim, o mais alto estado do homem nesta vida. Este comportamento, nas palavras de Costa Macedo, “*amplifica até ao infinito a importância da pobreza na vida activa: da pobreza efectiva imposta pelas circunstâncias e assumida pelo pobre, do espírito de pobreza do rico e da renúncia por pobreza voluntária. Torna assim mais activo aquele que já é activo e mais responsável, ao mesmo tempo que todo o activo passa a participar da grandeza da contemplação.*”²²⁰

Este agir exige, por si só, a honestidade do homem, a honestidade de ser simples sem cobiçar ser algo mais. A sua honestidade acerca do seu amor por Deus, e o seu arrependimento honesto, por exemplo... Creio que o exemplo que Santo António usa para simbolizar esta honestidade, que fará sempre par com a simplicidade pedida ao homem, é a castidade. Castidade no sentido de pureza, de intenções puras (“*A cama simboliza a castidade. Lemos nos Cânticos: A nossa cama é florida. A cama da consciência deve ser florida com as açucenas da pureza.*”²²¹). Acerca destas intenções puras, destas obras boas, diz-se na Sagrada Escritura, nomeadamente na Carta aos Gálatas: “*Ora, as obras da carne são estas: Prostituição, impureza, desonestidade, idolatria, malefícios, inimizades, contendas, ciúmes, iras, rixas, discórdias, partidos, invejas, homicídios, embriagues, orgias e outras coisas semelhantes, contra as quais vos previno, como já antes preveni: Os que as praticarem não herdarão o Reino de Deus. Mas o fruto do Espírito é: Caridade, alegria, paz, paciência, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, temperança. Contra estas coisas não existe lei.*”²²² A castidade vem reforçar aquilo que temos vindo a defender ao longo do nosso estudo, a “vitória” do homem espiritual sobre o homem carnal, ou seja, a “vitória” da contemplação sobre a sensibilidade.²²³ E esta “vitória” aponta para uma atitude concreta do homem perante os bens mundanos e os bens espirituais, a renúncia aos primeiros e a dedicação aos últimos. A castidade vem como que em seguimento da humildade, é ela

²²⁰ Costa Macedo, “Paupertas – Raízes e horizontes”, p. 610.

²²¹ S. I, 729: “*Item, in lectulo notatur castitas. Unde in Canticis: Lectus noster floridus. Lectus conscientiae debet esse floridus lillis munditiae.*”

²²² Gal. 5, 19 – 23. “*A lógica do símbolo é ainda a lógica deste nó que faz com que o mistério do que transcende o homem se dê, afinal, humilimo, no mais íntimo do próprio homem; com que o indicativo do Reino dos Céus esteja impresso na santa pureza da alma.*” Carlos Silva, “O Simbolismo da «Nuvem»”, p. 160.

²²³ Cf. S. Agostinho, *Confissões*, Livro VI, pp. 127 – 132.

quem vai “proteger” o homem, é ela quem vai ajudar o homem a resistir aos bens temporais. Santo António pede uma alma humilde, de actos honestos que levem o homem a uma vida casta voltada para a contemplação de Deus. Diz F. Caeiro: *“Exalta, pois, o Santo a honestidade e a rectidão de proceder como conduta moral da vida, não esquecendo a castidade, a pureza de alma, que entronizou em lugar tão alto, sob as vistas maternas ou protectoras da humildade.”*²²⁴

A vontade do homem deve ser, então, uma vontade voltada para o bem. Deve ser uma vontade livre, livre porque adere a um bem superior, a um bem que está para lá deste mundo. Livre enquanto serve o espírito e não prende o homem às vontades da carne. Esta disposição humana traz consigo a própria liberdade, pois volta o homem para o infinito. Voltamos a lembrar o despojamento dos bens temporais, pois, também nesta fase, este desapego vem trazer e mostrar a liberdade ao homem. Acerca disto diz Santo António: *“Ó benigno e verdadeiro amor, que dum filho fazes um servo! Filho da tua serva. Portanto, ó homem, se queres gozar de liberdade, mete o teu pescoço na sua argola, e o teu pé nos seus grilhões. Não há gozo acima do gozo da liberdade. Não podes consegui-la se não meteres o pescoço da soberba na argola da humildade, o pé do affecto carnal nos grilhões da mortificação. Então poderás dizer: Eu sou o teu servo etc.”*²²⁵ O mesmo se encontra, por exemplo, no Evangelho de S. João: *“Dizia então Jesus aos Judeus que n’Ele tinham acreditado: «Se permanecerdes na Minha palavra, serás verdadeiramente Meus discípulos, conhecereis a verdade e a verdade libertar-vos-á». Eles responderam-Lhe: «Nós somos a descendência de Abraão e nunca fomos escravos de ninguém: Como é que Tu dizes: Ficareis livres?» Retorquiu-lhes Jesus: «Em verdade, em verdade vos digo: todo aquele que comete o pecado é escravo do pecado. Ora o escravo não fica na casa para sempre; o filho é que fica para sempre.”*²²⁶

A liberdade do homem é a própria relação entre o homem e Deus, o destino do homem é o Pai, providente e amoroso; e é o próprio Deus quem dá a possibilidade de escolha ao homem. Não vamos enveredar pela questão do livre-arbítrio, ou pelas

²²⁴ F. Caeiro, *A Espiritualidade Antoniana*, pp. 123 – 124.

²²⁵ S. II, 106: *“O benigne et verax amor, qui de filio facis servum! Filius, inquit, ancillae tuae. ‘Inice ergo, o homo, si vis libertate frui, collum tuum in torques eius, et pedem tuum in compedes eius’. Non est gaudium super gaudium libertatis, quam non potes assequi nisi collum elationis inclines in torquem humilitatis, et pedem carnalis affectus in compedem mortificationis. Et tunc poteris dicere: Servus tuus sum ego etc.”*

²²⁶ Jo. 8, 31 – 36.

implicações, positivas ou negativas, que essa liberdade de escolha pode ter.²²⁷ Nesta “etapa”, pretende-se apenas desenvolver o que é esta liberdade virada para Deus. E esta liberdade vem de acordo com aquilo que defendemos anteriormente, ou seja, a sujeição da vontade do homem aos desígnios divinos, uma sujeição por livre vontade e que, assim, desperta, no homem, uma conduta recta de comportamento, orientando-o para Deus. E é a entrega a Deus, que é totalmente livre, que demarca o homem dos entraves mundanos e, assim, o liberta de tais amarras, mostrando-lhe um novo mundo que transcende por completo os limites desta vida. Como diz F. Caeiro: *“Essa entrega da vontade dispensa o homem de cuidados, que passam a ocupar e a sobrecarregar aqueles a quem a vontade singular foi entregue; e aquele que a entregou ficou então livre para se ater ao que mais lhe agrada, que, no caso do Santo, era, naturalmente, a conquista mística de Deus.”*²²⁸

É este o percurso do pobre humilde: entregar-se ao trabalho, levando uma vida casta e praticando a caridade sempre tendo em vista a igualdade entre todos os homens. E, após esta prática, reconhecer-se humilde e livre, pois a contemplação de Deus traz o reconhecimento que concederá ao homem a graça divina.

²²⁷ Esta questão é desenvolvida no Capítulo sobre “O Bem e o Mal”, p. 13.

²²⁸ F. Caeiro, *A Espiritualidade Antoniana*, p. 120.

4 – O Amor

*“Amor, no étimo latino, significa ligar dois entre si. O amor, na verdade, começa por dois: o amor de Deus e o do próximo. O amor só nos bons costuma existir. Amor significa ligar dois.”*²²⁹

*“Se amares a vida, odeias a vida; se te afeições ao superior, desprezas o inferior. Pelo contrário: ama-te, tal qual tu te fizeste; afeição-te ao que é superior em ti, despreza o que é inferior em ti.”*²³⁰

O amor, no cristianismo, é positividade e perfeição do ser: o homem é mais perfeito quanto mais ama. “Deus carita est”. A vida íntima de Deus é amor: relação de amor entre Pai, Filho e o Espírito Santo; por um acto de amor Deus criou o mundo; por amor Deus assume a natureza humana. Cristo, o Verbo feito carne, é o amor feito carne. Além de base da vida de Deus, o amor é base da vida daqueles que crêem n’Ele. A ética cristã exprime-se em termos de amor: amar a Deus sobre todas as coisas; amar o próximo como a si mesmo. O amor, *agápe*, é caridade, é fazer o bem, ser útil, ser benéfico como o próprio Deus...

O amor, em Santo António, aparece também nesta dupla expressão: amor a Deus e amor ao próximo. A doutrina do Santo baseia-se na máxima dedicação do homem a este amor, onde é patente que só se ama Deus quando se ama, simultaneamente, todos os seres por Ele criados.²³¹ Em Santo António percebe-se um amor à natureza e a todas as criaturas²³², que expressa o acto da criação como obra de amor; amor que se percebe na inspiração divina que marca, constantemente, a acção contemplativa do homem. E não é só através da contemplação que se percebe o amor que se pede ao homem por Deus; tal amor está patente na obra da criação, onde Deus criou o homem à sua imagem,

²²⁹ S. II, 20: “*Dilectio dicitur, quod duos in se liget. Nam ‘dilectio a duobus incipit’; ‘quae est amor Dei et proximi, in bonis tantum accipi solet’.* Diligere, duos ligare.”

²³⁰ S. II, 108: “*Si diligis vitam, odis vitam; si sustines superiorem, contemnis inferiorem. Et e converso: ‘dilige te qualem te fecit, dilexit te; odi te qualem tu fecisti te’; sustine tuum superius, contemne tuum inferius.*”

²³¹ Daí a importância dada à caridade.

²³² Cf. M. C. Pacheco, *Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, pp. 218 – 221.

e onde se mostra que a beleza da criatura apenas reflecte a do seu Criador. *“A obra do Senhor é a sua criação, que, bem considerada, leva o que examina à consideração do seu Criador. Se tanta beleza há na criatura, quanta existe no Criador? A sabedoria do artista resplende na matéria.”*²³³ Toda a criação é um acto de amor, e é sobre o amor que a vida da criatura se deve pautar.

Todos os sermões antonianos têm uma finalidade moral que pretende suscitar o que de melhor há em quem os escuta. Todas as decisões morais que se “pedem”, após essa escuta, devem estar orientadas em busca do amor, à procura do caminho que trará a verdadeira felicidade do homem. Talvez por isso, Santo António, se refira ao amor desta forma: *“O amor de Deus designa-se na claridade do sol, o do próximo na mutabilidade da lua. Acaso não te parece uma certa mutabilidade alegrar-se com os que se alegram e chorar com os que choram? Destas duas coisas se diz pelo fim do Deuterónimo: Com os frutos produzidos por virtude do sol e da lua encher-se-á a terra de José. Os frutos significam as obras do justo, por causa do encanto da perfeição, beleza da intenção pura, odor da boa opinião. Estes frutos são produzidos por virtude do sol e da lua, ou seja, do amor de Deus e do próximo.”*²³⁴ Ao longo da vida, o homem aperceber-se-á que é esta a vontade de Deus: uma comunhão harmónica entre os homens, pautada pelo amor ao próximo. Onde este amor faltar, onde a caridade faltar, o mal reina, colocando-se entre o homem e Deus, gerando, assim, uma ira desenfreada que afastará por completo a luz divina. É preciso um amor verdadeiro, onde a dedicação a Deus seja total, e onde a “carne” seja totalmente posta de parte. Diz o Santo: *“Amarás, portanto, o Senhor teu Deus com todo o teu coração. Não queiras, portanto, como Ananias e Safira, guardar para ti uma parte de ti, a fim de que não morras todo com eles. Ama, pois, totalmente, não em parte, porque Deus não tem partes, mas está em toda a parte.”*²³⁵ Tudo o que compõe a natureza do homem depende de Deus e é dever da alma humana voltar-se amorosamente para Ele como seu objecto e fim. Somos feitos à sua

²³³ S. II, 445 – 446: *“Opus Domini, creatio; quae, bene considerata, suum inspectorem transmittit ad sui Creatoris considerationem. Si tanta pulchritudo in creatura, quanta est in Creatore? Opificis sapientia resplendet in materia.”*

²³⁴ S. I, 31: *“Dilectio Dei in solis claritate, dilectio proximi in lunae mutabilitate designatur. Nonne videtur tibi quaedam mutabilitas gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus? De his duobus dicitur circa finem Deuteronomii: De pomis fructuum solis et lunae terra Ioseph repletur. Poma opera iusti significant, propter iucunditatem perfectionis, pulchritudinem purae intentionis, odorem bonae opinionis. Haec poma sunt solis et lunae, idest dilectionis Dei et proximi, quae duo perfectum quemlibet faciunt.”*

²³⁵ S. II, 23: *“Diliges ergo Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Noli ergo, ‘cum Anania et Saphira, tibi de te facere partem, ne totus cum illis intereas’. Dilige ergo ex toto, non ex parte. Deus enim non habet partes, sed ubique totus est, et ideo non vult partem in tuo, qui totus est in suo.”*

imagem, daí ser pecado e ser condenado darmos tanto ou mais à carne do que damos a Deus. É preciso amarmos a Deus com toda a nossa dedicação e assim diminuir a nossa “região de dissemelhança”²³⁶. O amor é a essência do homem, daí o homem não descansar enquanto não encontrar o seu lugar. É preciso dirigirmos a nossa vontade para a busca amorosa do amor divino. Deus é o nosso destino, é Ele próprio amor. É deste modo que o homem deve viver: amando Deus, amando o próprio amor.

Assim, se o homem ama Deus há-de amar também os seus semelhantes. Ama-os como a si mesmo, por consideração a Deus²³⁷. Isto mesmo é dito na Sagrada Escritura, por exemplo no Evangelho Segundo São Lucas: “Disse-lhe Jesus: «Que está escrito na Lei? Como é que lês?» O outro respondeu: «Amarás ao Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todas as tuas forças e com todo o teu entendimento, e ao próximo como a ti mesmo. «Respondes-te bem, disse Jesus, faz isso e viverás»”.²³⁸ O próprio Santo António reclama este amor gémeo²³⁹, ele mesmo faz a sua interpretação desta passagem da Sagrada Escritura: “A vontade de Deus é o amor de si mesmo e do próximo. Esta vontade foi escrita na lei da natureza, da letra e da graça, e confirmada com testemunhas, às quais disse: Este é o meu mandamento, que vos ameis uns aos outros. Este testamento foi confirmado na morte do testador. Daí a

²³⁶ S. Bernardo comenta que este desamparo em que o homem se encontra, ao cair na “regio dissimilitudinis” não é motivo de desespero. Recorrendo às palavras de Étienne Gilson, acerca do amor segundo S. Bernardo, este diz-nos que, segundo este Santo: “O desamparo em que se encontra o homem na «regio dissimilitudinis» não é motivo para desespero, dada a indestrutibilidade da imagem de Deus na alma. A graça, a fé e o arrependimento sincero tornam possível a reconquista do amor e a restauração da divina semelhança. E, uma vez restabelecida a caridade, a vontade própria cede lugar ao amor desinteressado. Com o amor de Deus, a alma recupera sua verdadeira vida, a vida divina, pois Deus é amor. E este amor atinge o seu ponto culminante nas núpcias espirituais da alma com o Verbo.” BOHENER, Philotheus – Gilson, Étienne, *História da Filosofia Cristã*, pp. 291 – 292.

²³⁷ Santo Agostinho defende isto mesmo: “Se te agradam os corpos, louva neles a Deus e retribui o teu amor ao divino Artista, para Lhe não desagadares nas coisas que te agradam. Se te agradam as almas, ama-as em Deus porque são também mudáveis e só fixas n’Ele encontram estabilidade. Doutro modo passariam e morreram. Ama-as portanto n’Ele, arrebatá-Lhe contigo todas as que puderes e diz-lhes: «Amemo-nos». Ele, que não está longe, foi o criador destas coisas. Não as fez para depois as deixar, mas d’Ele vêm e n’Ele estão. Ele está onde se saboreia a Verdade.” S. Agostinho, *Confissões*, Livro IV, p. 79.

²³⁸ Lc. 10, 26 – 28.

²³⁹ A doutrina do amor, em Santo António, foi herdada de toda a tradição cristã; com a tónica do franciscanismo. Tomem-se, por exemplo, as palavras de F. Caeiro a este respeito: “O amor, tal como S. Francisco o concebia, é um sentimento total e também retributivo, porque é paga do amor dispensado aos homens, na criação e na redenção («muito se há-de amar o amor de quem tanto nos amou»). (...) A obrigação do amor gémeo aparece-lhe [a Santo António] primeiro, tal como sucedera a São Francisco, como execução do mandato divino, repetindo o mesmo texto evangélico, que, por sua vez, reproduzia o Deuteronomio, e acentuando que na prática de tal preceito se encontrava resumida toda a perfeição da Terra e do Céu.” F. Caeiro, *Santo António de Lisboa*, Vol. I, pp. 110 – 112.

palavra em S. João: *Tendo amado os seus, que estavam no mundo, amou-os até ao fim, isto é, até à morte.*”²⁴⁰

O amor de Deus faz subsistir o homem, sustenta-o para que não pereça. A força do amor de Deus e do amor ao próximo é muito bem exemplificada, por Santo António, no Sermão “Os Apóstolos S. Pedro e S. Paulo”. Diz o Santo: “*Alegra-te Zabulão na tua saída, e tu, Issacar, nas tuas tendas. (...) Zabulão, que se interpreta substância da habitação, é o amor de Deus. A habitação é o espírito do homem, cuja substância, as riquezas, é o amor de Deus. (...) O amor de Deus chama-se substância da habitação, porque faz subsistir o espírito que o possui, para que não caia. (...) Issacar, que se interpreta a minha recompensa, é o amor do próximo. Baixa o ombro para levar os seus fardos, segundo a palavra do Apóstolo aos Gálatas: Levai os fardos uns dos outros e assim cumprireis a lei, a caridade, de Cristo. O amor do próximo chama-se asno forte, porque transporta as suas cargas neste mundo, para receber a recompensa na pátria.*”²⁴¹ Mais uma vez estamos a ser confrontados com a hipótese da salvação. Issacar, através da fé, percebeu o quão boa é a eterna felicidade e, por isso, não deixou de baixar os ombros para carregar os seus fardos e os dos outros. Este exemplo mostra, mais uma vez, que a pregação de Santo António revela o homem afastado de Deus pelo pecado, mas mostra-o, também, sempre com a hipótese de se redimir. A ascese espiritual é o seu objectivo e, desta vez, representa-se pela caridade, pela união com o outro, pois o homem sempre foi e será um ser em comunidade²⁴², e é assim que este

²⁴⁰ S. II, 29: “*Voluntas Dei est ipsius et proximi dilectio, quae conscripta fuit in lege naturae, litterae et gratiae, confirmata testibus, quibus dixit: Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem. Hoc testamentum confirmatum fuit in morte testatoris. Unde in Ioanne: cum dilexisset suos qui erant in mundo, in finem, «idest in mortem», dilexit eos.*”

²⁴¹ S. II, 981 – 982: “*Laetare, Zabulon in exitu tuo, et, Issachar, in tabernaculis. (...) Zabulon, qui interpretatur habitaculi substantia, est amor Dei. Habitaculum est mens hominis, cuius substantia, idest divitiae, est amor Dei. (...) Amor Dei dicitur habitaculi substantia, quia mentem quam possidet subsistere facit, ne ruat. (...) Issachar, qui merces mea interpretatur, est amor proximi, qui supponit humerum ad eius onera portanda, sicut dicit Apostolus: Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem, «idest caritatem», Christi. Amor proximi dicitur asinus fortis, quia eius onera portat in via, ut mercedem recipiat in patria.*”

²⁴² No Cristianismo a dimensão social adquire horizontes que ultrapassam em muito o plano natural. Além da sociabilidade buscada na razão, há uma sociabilidade baseada na graça divina, que estabelece entre os crentes uma comunhão de vida, de intenções, de amor, totalmente aplicada para fazer deles um só “corpo”, o “corpo místico de Cristo”. Esta concepção cristã da sociabilidade trouxe profundas mudanças ao plano político e social. Tomemos o exemplo de Santo Agostinho, que considerava o Estado e a Igreja duas encarnações opostas da sociabilidade. Segundo ele, dão-se duas grandes associações de espírito: a *civitas dei* e a *civitas terrena*. Ambas são fundamentais no amor, mas enquanto a cidade de Deus se fundamenta no amor de Deus, um amor de tal modo altruísta que não teme chegar ao sacrifício total de si mesmo, da própria vida, a cidade terrena é fundamentada no amor próprio, um amor totalmente cego, egoísta, que chega até ao ponto de desprezar e renegar a Deus. O que anima a *civitas terrena* é o amor de si mesmo ao ponto de desprezar Deus; o que anima a *civitas dei* é o amor de Deus levado ao ponto de desprezar a si mesmo. Uma cidade procura a glória

sentido para o divino se manifesta²⁴³. Pode se falar numa “boa vontade” que faz o homem voltar-se para a sua inclinação natural de fazer o bem, neste caso, esta vontade, nasce do amor, amor este que reside naturalmente no homem, levando-o a fazer o bem, para ele, para Deus e para os outros, sempre com o sentido de chegar mais perto daquele estado de perfeição que lhe permitirá repousar na segurança da salvação eterna.

A fé terá o papel fundamental de manter a união entre a criatura e o criador, é ela quem permite este amor a Deus, é ela quem ajuda o homem a agir conforme a sua natureza espiritual, e que permite ao homem dedicar-se totalmente a Deus sem receios ou dúvidas. O próprio Deus exige ao homem uma entrega total e essa exigência, junto do desejo interior do homem da visão de Deus, leva a um novo relacionamento entre ambos, onde a razão abandona a especulação e dá lugar ao amor. Diz F. Caeiro que a doutrina do amor, de Santo António, é a “realidade mais fundamental do cristianismo”. Escreve que, “*em um primeiro tempo, vendo apenas na vida interior do homem o binómio intelecto e afecto, diz [Santo António] que o amor está no afecto enquanto a consciência está no intelecto, e, assim, o amor seria um acto afectivo ou manifestação da vida afectiva, e que ainda não descobre suficientemente a essência do seu pensamento.*”²⁴⁴

Já falámos nas duas espécies de amor que Santo António defende, o amor a Deus e o amor ao próximo, já explicámos que a principal oposição à realização deste amor vem do próprio homem, do seu desejo intrínseco pelo sensível, pelo apego à carnalidade. Segundo o Santo esta acção negativa chama-se “amor próprio”, amor este com um fim unicamente terreno e que, por impedir o verdadeiro amor, deve ser posto de parte. Voltamos à questão da corporeidade para, mais uma vez, se perceber que só o amor por si próprio é renegado. Recorrendo à profecia de Jeremias, Santo António explica isto mesmo: “*Jeremias aconselhava: corta o teu cabelo e deita-o fora e levanta o teu pranto ao alto. O cabelo são os bens temporais, que te impedem de ver a tua*

entre os homens, a outra afirma que a consciência de Deus é a maior glória. Cf. AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*, 5ª Ed., Editora Vozes: 2000, Livro XIV, cap. 28. Em Santo António esta divisão não se coloca, mas percebe-se que Deus, ao criar o homem dotando-o do livre arbítrio, deixou ao homem o poder de realizar as suas próprias leis e de, assim, assumir o seu destino, ter a responsabilidade moral do seu fim. Tal “poder” é “avaliado” por Deus, tendo em conta as acções do homem, para consigo mesmo e para com os outros...

²⁴³ Nas palavras de M. Couraceiro, “*o empenhamento total do homem, interior e exterior, no processo de conhecimento, de apreensão e compreensão da palavra da Sagrada Escritura, com o objectivo da sua elevação moral e espiritual, dando, ao nível da inteligência e compreensão das coisas, um sentido profundo e um significado individual e colectivo para a vida, transmutando-a no amor, parece ser a mensagem subjacente à obra antoniana.*” M. Couraceiro, *Sensus et Ratio*, p. 76.

²⁴⁴ F. Caeiro, *Santo António de Lisboa*, Vol. I, p. 113.

*miséria e de chorares os teus pecados. Corta-os, portanto, do corpo, e lança-os fora, põe-nos longe do espírito, e assim poderás levantar o teu pranto ao alto. Levanta o pranto ao alto aquele que não se perdoa a si. O amor próprio sabe suavizar e lamentar obliquamente.*²⁴⁵ Temos sempre presente um sentido ascensional, é como se subíssemos por uma escada²⁴⁶ e, ao chegarmos ao topo, contemplássemos Deus e todo o bom caminho que percorremos até chegar ao cume. Subir ao primeiro degrau significa que abandonámos os bens terrenos e todo o percurso, símbolo da mais alta devoção, é feito através duma fé muito forte que desemboca no mais alto amor. Este caminho é feito sempre com a doação do amor de Deus para a realização das nossas boas obras e para o amor que dediquemos ao próximo; amor este expresso pelas coisas boas da vida e/ ou pela graça que mantém a nossa fé viva e forte²⁴⁷.

O homem, ao receber este amor divino, estende-o ao próximo e, assim, mostra um sentido circular, entre contemplação e acção, que mostra que este amor, tal como toda a contemplação, tem duas vias: activa e passiva. Esta via activa, tão elucidativa do amor ao próximo, pode ainda ser caracterizada pela doação de esmola. A esmola deve ser sempre dada ao pobre como símbolo do amor de Deus, quem não a desse estaria a violar esse amor²⁴⁸; e pelo bom uso dos bens materiais, ou seja, quem possui bens em demasia deve ajudar os pobres. Ao falarmos em bens materiais²⁴⁹, da entrega à mundaneidade e/ ou do próprio pecado em si, comparando-os à constância do amor de Deus, logo se observa força e a certeza deste último. Diz o Santo, referindo-se a Salomão no Eclesiastes: *“Uma geração passa e outra geração lhe sucede, mas a terra*

²⁴⁵ S. II, 674: *“Hoc consilium Ieremias consulebat VII: Tonde capillum tuum et proice, et sume in directum planctum. Capillus, temporalia, quae te impediunt, ne tuam miseriam videas et peccata tua defleas. Tonde ergo ea a corpore, et proice, idest procul eice, a mente, et sic poteris in directum sumit qui sibi non parcat. Privatus amor novit ungere et ex obliquo plangere.”*

²⁴⁶ A alusão à “escada” será sempre feita tendo em mente a escada de Jacob. Ver S. II, 660 – 661. Onde Santo António explica que subimos por esta escada pelas obras da caridade e explica ainda que Deus se apoiou nesta escada “para sustentar e receber os que por ela sobem”. Gen. 28, 10 – 15: *“Jacob saiu de Bersabé e tomou o caminho de Harân. Chegou a determinado sítio e resolveu passar ali a noite, porque o sol já se tinha posto. Serviu-se de uma das pedras do lugar como travesseiro, e deitou-se. Teve um sonho: viu uma escada apoiada na terra, cuja extremidade tocava no céu; e ao longo desta escada subiam e desciam anjos de Deus. Por cima dela estava o Senhor que lhe disse: «Eu sou o Senhor, o Deus de Abraão, teu pai, e o Deus de Issac. Esta terra, na qual te deitas-te, dar-ta-ei assim como à tua prosperidade. (...) Estou contigo e proteger-te-ei para onde quer que vás, e reconduzir-te-ei a esta terra, pois não te abandonarei antes de fazer o que te prometi.»”*

²⁴⁷ *“Também o amor é a vida e a alma da Fé; se ele desaparece, a Fé morre. Sem amor, a fé ficaria vazia e desprovida de sentido, pois, por definição, Fé (credere) é dar o coração (cor dare), tal como o amor, que tem no coração a sua sede; é o coração que os identifica, liga e anima.”* F. Caeiro, *Santo António de Lisboa*, Vol. I, p. 122.

²⁴⁸ Cf. F. Caeiro, *Santo António de Lisboa*, Vol. I, pp. 119 – 121.

²⁴⁹ Ver o Sub – Capítulo “O Bem e o Mal”, em especial a parte sobre “A Brevidade da Vida Temporal”, p. 23.

permanece sempre estável. Uma geração, isto é, o amor da carne, passa, e outra geração, isto é, o amor do mundo, sucede; mas a terra, isto é, o amor de Deus, permanece eternamente, porque, no dizer do Apóstolo, a caridade nunca desfalece.”²⁵⁰

Abdicar dos bens temporais, e dedicar-se à vida contemplativa será para o homem uma tarefa afável, pois fá-lo-á por amor, e nada é difícil para quem ama. Como já dissemos, o próprio amor de Deus sustenta o homem e ajuda-o a seguir o bom caminho ao longo da sua vida, bom caminho este que também se sustenta no amor dedicado ao próximo, onde, “*enquanto o amor do próximo implica trabalho e aflição no socorro fraterno, o amor de Deus assenta na humildade e na contrição do homem justo, sendo indispensável que nessa subida ao encontro do Senhor ele vá liberto de preocupações terrenas (expeditus) o mesmo que desnudado e espiritualmente perfeito.*”²⁵¹

Após este “percurso”, a alma humana atingirá a sua finalidade, regressará ao Pai, tal como no princípio. E se a sua vida tiver sido conforme os preceitos divinos, mesmo que com quedas (perdoadas), será recebida por Deus no Reino dos Céus.

*“É um e o mesmo amor com que se ama a Deus e o próximo. Este amor é o Espírito Santo, porque Deus é caridade. O amor, como refere Santo Agostinho, recebe de Deus esta regra: que ames a Deus por si e de todo o coração e ames o próximo como a ti mesmo. Isto quer dizer que debes amar o próximo em vista do mesmo fim e pelo mesmo motivo porque te amas a ti mesmo. De facto, debes amar-te no que é bem e por Deus. No que é bem, portanto, se deve amar o próximo, não no que é mal, e por Deus. Por próximo deve entender-se todo o homem. Não há ninguém a respeito do qual se deva obrar mal. O modo do amor de Deus insinua-se quando se diz: Amarás o Senhor teu Deus com todo o teu coração, ou seja, com toda a inteligência, com toda a tua alma, ou seja, com a vontade, com todo o teu entendimento, ou seja, com a memória.”*²⁵²

²⁵⁰ S. I, 441: “*Generatio praeterit et generatio advenit, terra autem in aeternum stat. Generatio, idest amor carnis, praeterit, et generatio, idest amor mundi, advenit; sed terra, idest amor Dei, in aeternum stat, quia, ut dicit Apostolus, caritas numquam excidet.*”

²⁵¹ F. Caeiro, *A Espiritualidade Antoniana*, p. 220.

²⁵² S. I, 524 – 525: “*«Eadem sane dilectio est, qua diligitur Deus et proximus, quae est Spiritus Sanctus, quia Deus carita est». «Haec regula, ut ait AUGUSTINUS, dilectionis divinitus constituta est, ut Deum propter se et toto corde, et proximum sicut teipsum diligas, idest ad quod et propter quod teipsum diligere debes. In bono enim et propter Deum teipsum diligere debes. In bono ergo diligendus est proximus, non in malo, et propter Deum. Proximum vero omnem hominem oportet intelligi, quia nemo est cum quo sit male operandum». «Dilectionis Dei modus insinuat, cum dicitur: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde, idest ex toto intellectu, ex tota anima, idest voluntate, ex tota mente, idest memoria.»*”

5 – A Contemplação

“No quinto dia fez Deus os peixes no mar e as aves sobre a terra. A quinta virtude é o exercício da vida activa e contemplativa; nesta, o homem activo, semelhante ao peixe, percorre as veredas do mar, isto é, do mundo, a fim de poder socorrer o próximo que padeça necessidade; e o contemplativo, semelhante à ave, elevado no ar com a pena da contemplação, contempla o Rei na sua glória, conforme lho permite a sua pequenina capacidade. O homem, diz Job, nasce para o trabalho da vida activa; e a ave para o voo da vida contemplativa.”²⁵³

“As aves (...) significam as virgens e os contemplativos, que, elevados ao ar por meio das penas das virtudes, contemplam o Rei na sua glória. Não digo que eles sejam arrebatados no corpo, mas em espírito são arrebatados na contemplação ao Terceiro Céu, contemplando com a subtileza do espírito a glória da Trindade. Ali escutam com o ouvido do coração o que não podem exprimir em palavra, nem ainda compreender com o entendimento: E estes são os que rendem cem por um.”²⁵⁴

Estas citações são elucidativas daquilo que apresentámos no capítulo anterior. É preciso que o homem leve uma vida activa, entregue ao trabalho e dedicado ao próximo, e uma vida contemplativa, onde dirija todo o seu afecto para Deus (para a glória divina). Outra marca daquilo que temos vindo a defender e que, agora, se volta a manifestar é a questão da simplicidade do homem. Vejamos: o homem contempla Deus “conforme lho permite a sua pequenina capacidade”, ou contempla aquilo que não pode “exprimir em palavra, nem ainda compreender com o entendimento”. Falamos na *discretio*, através da

²⁵³ S. I, 32: *“Quinta die fecit Dominus pisces in mari et aves in super terram. Quinta virtus est exercitatio vitae activae et contemplativae, in qua vir activus, tamquam piscis, perambulat semitas maries, idest mundi, ut proximo necessitatem patienti valeat subvenire; et contemplativus, tamquam avis, penna contemplationis in aerem elevatus, pro modulo suae capacitatis regem in decore suo speculatur. Homo inquit Job, nascitur ad laborem vitae activae, et avis ad volatum vitae contemplativae.”*

²⁵⁴ S. I, 53: *“Volucres (...) significant virgines et contemplativos, qui, pennis virtutum in aera elevati, contemplantur’ regem in decore suo. ‘Isti, non dico in corpore sed mente, rapiuntur in contemplatione usque ad tertium caelum’, Trinitatis gloriam spiritus subtilitate contemplantes, ‘ubi audiunt aure cordis ea quae verbis non possunt exprimere’, nec etiam mente comprehendere: et hi sunt qui afferunt fructum centesium.”*

qual o homem reconhece que não deve tentar ir mais além do que aquilo que consegue. Deve contemplar Deus sabendo que ainda não O alcançará, deve aceitar o caminho da verdade sabendo que ainda não é nesta vida que a vai “tocar”. Isto mesmo defende Santo António no sermão “Segundo Domingo da Quaresma”: *“Na contemplação também é necessária a discrição, para que não saibamos mais da sabedoria, do sabor celeste, do que importa saber. Donde Salomão nas Parábolas: Filho, achas-te mel, isto é, a doçura da contemplação, come o que te basta, para que não suceda que depois de farto o vomites. Vomita o mel quem, não contente com a graça que lhe foi dada gratuitamente, deseja indagar com a razão humana a doçura da contemplação, não atendendo àquilo que se diz no Génesis, que ao nascer Benjamim morreu Raquel. Benjamim designa-se a graça da contemplação, por Raquel a razão humana.”*²⁵⁵ Ou seja, onde a graça divina começa, morre a razão humana, pois o caminho que o homem segue, aquando a “chegada” da graça, transcende a razão humana e, devido aos seus limites mundanos²⁵⁶, não há mais lugar para esta. Volta a questão da distância que existe entre o homem e Deus, ou seja, o contraste entre a finitude humana e a infinidade divina, e volta também a necessidade de enaltecer o papel da fé e da graça divina, pois é através destas (fenómenos divinos) que se atenua a distância entre criatura e Criador.

A graça divina “funciona” como uma força impulsionadora que ilumina o homem e que, para lá da razão, lhe mostra o caminho para a contemplação de Deus²⁵⁷. A graça assume um efeito de orientadora da razão humana que, pacificamente, entra num novo processo de clarificação. Este processo leva a vontade humana a escolher

²⁵⁵ S. I, 129: *“In contemplatione etiam est necessaria discretio, ut ‘non plus de sapientia caelestis saporis sapiamus quam oportet sapere’. Unde Salomon in Parabolis: Fili, invenisti mel, ‘idest dulcedinem contemplationis’, comede quod tibi sufficit, ne forte satiatu evomas illud. Ille mel evomit, qui, non contentus gratia gratis sibi data, humana ratione contemplationis dulcedinem indagare cupit: non attendens illud quod dicitur in Genei, quia ‘nascente Benjamin, mortua est Rachel’. ‘Per Benjamin gratia contemplationes, per Rachel humana ratio designatur.’”*

²⁵⁶ *“Se a dimensão teórica é abertura à prática, se a “fala” é, sobretudo interpelação, se o conhecimento se transmuta em amor, toda a obra da razão, na aproximação tangencial de uma sabedoria englobante, assume a limitação do humano, na sua insuficiência e nos seus limites”.* PACHECO, M. Cândida. “Desocultação e Ocultação – Reflexões Sobre a Hermenêutica Antoniana”, in *Pensar a Cultura Portuguesa, Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*, Edições Colibri, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa: 1993, p. 119.

²⁵⁷ *“A graça (gratia) interfere na economia do processo de conhecimento, como uma espécie de luz que ilumina o homem de modo a reconhecer a sua condição de pecador”.* M. Couraceiro, *Sensus et Ratio*, p. 140. A questão sobre a infusão da graça divina é ainda desenvolvida por Santo António na terceira fase da noite mística: a aurora. Cf. S. I, 285 – 286. *“Este [Deus], na hora própria, satisfeito com a pureza por ela [a alma] alcançada, concedeu-lhe benignamente o que Lhe fora pedido com insistência e infundiu-lhe por fim a graça que considerou conveniente. A alma pôde por isso justificar-se ou tornar-se justa. Assim chegou para ela a aurora. A aurora, diz o Santo, é o fim da noite e o princípio do dia; nela nasce a graça (a terceira graça) e a alma se torna recta e erecta, tal como fora feita por Deus.”* F. Caeiro, *A Espiritualidade Antoniana*, p. 175.

Deus, leva-a a proceder bem. Sendo a graça divina expressão inerente ao próprio bem em si, só o bem e, assim, a recta conduta do homem, poderiam ser a sua finalidade. A graça é, também, o acentuar da própria imagem de Deus, é ela quem vai “reconstruir” essa mesma imagem no homem, quando este, ao cair no pecado, “esquece” Deus; ela funciona como que um “remédio” que repara o estrago que a mundaneidade fez no espírito do homem. Como temos vindo a afirmar, o homem é imagem-de-Deus e está assim destinado a Ele, a graça vem indicar-lhe essa ordem, vem orientá-lo nesse sentido. O pecado será o principal obstáculo do homem neste seu caminho ascético, pois deforma e quase apaga a imagem de Deus no homem, mas Deus, bom e misericordioso, concederá sempre ao homem uma hipótese de se redimir, e esta hipótese é representada pela graça; ela será, aqui, a luz que salvará a obra principal de Deus, será a luz que salvará o homem.

Percebe-se, assim, que foi Deus quem dotou o homem da capacidade de O reconhecer, e, talvez por isso, o homem deva voltar para Ele. Diz Santo António: *“E o espírito, isto é, a alma, volte para Deus que o deu, porque não é transmissível. Deus criou a alma, à qual infundiu gratuitamente as virtudes, a fim de que reconhecesse o Criador, conhecido lhe prestasse culto, prestando-lhe culto merece-se gozá-lo.”*²⁵⁸ Por isto mesmo, o principal objectivo da graça divina, antes até de salvar o homem, é moldá-lo à imagem de Deus, restituindo-o, assim, à sua condição original. A graça, na vida do pecador, fará surgir as boas obras, fará surgir tudo de bom quanto pode existir no homem, pois é de Deus que ela provém. Nas palavras de Victor M. Henriques: *“A Graça permite ao penitente, nesta vida, caminhar em direcção a Jerusalém Celeste. Sem o seu auxílio ninguém pode confiar apenas nos seus próprios trabalhos, somente com o auxílio divino pode realizar-se algum bem, e somente com o auxílio da Graça o homem pode alcançar a humildade e o mérito de entrar na vida eterna. Transformando o homem interna e externamente, ela impulsiona-o a procurar a Jerusalém celeste. Assim, todo aquele que se converter, seguir os preceitos do Senhor, viver humildemente e fizer penitência, será recompensado no Reino dos Céus; e a sua visão da glória será proporcional aos seus méritos.”*²⁵⁹

²⁵⁸ S. I, 819: *“Et spiritus, idest «anima», redeat ad «Deum», qui fecit illum: «non est enim ex traduce». Dues fecit animam, cui virtutes gratis infudit, ut se creatorem agnosceret, cognitum deligeret, dilectum coleret, colendo ipso perfrui mereretur.”*

²⁵⁹ HENRIQUES, Victor Manuel Alves Farinha. “Deus, Lugar do Homem. Para uma Antropologia Teológica em Santo António de Lisboa”, in *ITINERARIUM*, n.º 181 – 183, Editorial Franciscana, 2005, p. 127. Acerca da definição de “Graça” em Santo António, aproveitamos o esclarecimento deste mesmo autor: *“Nos sermões antonianos não encontramos uma definição de Graça, nem tão*

O homem passa, então, dum período de “trevas” (o pecado) para um período de ascensão, que culmina na doçura da contemplação (“*Tal como a chama de fogo dissolve o gelo, a graça dissolve o coração congelado do pecador.*”²⁶⁰). A graça é o primeiro impulso que lança o homem na contemplação. Como diria Santo António, inicia-se um “voo” que vai aproximar o homem do seu criador, mostrando a sua liberdade purificada e clarificada.

Com a razão clarificada e reorientada pela graça, o homem inicia o seu processo de reconversão, orientando-se para a contemplação espiritual. A vida contemplativa, transformada pela graça e pelo amor, mostra agora o homem entregue, intrinsecamente, a Deus. As boas obras nascem da esperança da fé e, mais rapidamente, mostram aos justos qual o verdadeiro caminho a seguir. A contemplação consiste numa intuição, numa antecipação daquilo que será a visão e/ ou gozo de Deus. Apoia-se sobre as virtudes da castidade, da pobreza, da caridade e da humildade. O período pré-contemplativo (esta intuição, esta antecipação do que será a contemplação de Deus), deve ser entendido como a base para chegar até ao período contemplativo. Quando falámos em oração, por exemplo, já nos referíamos a esta contemplação, onde a meditação já não era só um primeiro acto, mas algo constante que eleva o homem deste mundo. Não é só um diálogo é uma prática constante que mostra já uma relação que transcende em muito os limites mundanos²⁶¹. É uma relação mística, baseada na pureza e na verdade e numa aceitação total dos desígnios divinos. Uma vida mística situada noutra plano, onde o espírito do homem “vê” as recompensas que o esperam (pela sua entrega ao trabalho e pela caridade para com os outros, pela prática das boas obras e pela entrega aos preceitos divinos, por exemplo), onde quase “vê” Deus. Ver, ou seja, sentir com o coração, não com a razão, pois estamos a falar de algo muito superior ao entendimento humano, estamos a falar do mais alto amor, totalmente conduzido pela fé

pouco uma clara noção teológica de imago recreationis ou do seu equivalente creatura nova. O conceito é apresentado em termos de acção divina que conduz à renovação sanante da alma. (...) Em Santo António encontramos a afirmação teológica da Graça orientada numa linha existencial, caracterizada por um equilíbrio psicológico – moral de acção. (...) Em conclusão, na perspectiva de Santo António o homem tem sempre necessidade da Graça nas suas várias dimensões, em ordem à sua auto-realização definitiva como ser humano.” pp. 114-115.

²⁶⁰ S. I, 335: “*Tamquam flamma ignis glaciem, dissolvit cor congelatum peccatoris.*”. 2 Ped. 1, 3-4: “*O Seu divino poder deu-nos tudo o que contribui para a vida e piedade, ao dar-nos a conhecer Aquele que, pela Sua glória e pela Sua virtude, nos chamou. Por elas entramos na posse das maiores e mais preciosas promessas, a fim de que vós participeis da natureza divina, fugindo da corrupção que a concupiscência gera no mundo.*”

²⁶¹ Sempre que nos referimos aos limites humanos, temos em mente a sua estadia neste mundo, os seus limites físicos, mas também a sua constante mutação, que mostra que nada é definitivo. O que pretendemos é focar o contraste entre a mortalidade da humanidade e a perenidade da divindade.

e pela graça divina, que nos mostra Deus como que em espelho. *“Observe-se que Deus é visto de três maneiras: Neste mundo é visto pela fé e pela contemplação; face a face será visto na pátria.”*²⁶² “Neste mundo”, isto é, na vida, na passagem do homem pelo mundo, a fé e a contemplação representam o estádio contemplativo, e só na pátria, ou seja, noutra estádio superior, experimentaremos o estádio pós contemplativo, noutra dimensão, onde a contemplação será mais próxima, e onde a visão, o gozo, será “face a face”.

A contemplação é continuação da ascensão espiritual, mais próxima de Deus, mas que continua a fazer parte do esforço humano para conhecer a verdade. Pode-se dizer que a contemplação é uma constante na vida do homem que envereda pelos caminhos de Deus; mas agora, ao falarmos especificamente da vida contemplativa, percebemos que falamos dum estádio mais avançado do que aquele estádio inicial em que se inicia a penitência. Pois este estádio superior contemplativo nutre já dum apoio espiritual muito forte que não tinha quando o homem iniciou o seu percurso, e que, agora, se pode traduzir num conforto, oferecido pela graça, que, cada vez mais, lhe dá a certeza de estar um pouco mais perto de Deus, pois a dedicação a Ele é cada vez mais pura, mais verdadeira, visto o apego à mundaneidade estar cada vez mais dissipado. Continuamos num progresso moral do homem, que sem as boas acções da vida prática não seria possível, onde o homem continua a ter que dominar e controlar a sua vontade e onde continua a ter que se manter afastado de tudo quanto é pecado e o pode impedir de ascender, isto é, que o pode impedir de contemplar o Bem em si. Quanto mais o homem se dedica à contemplação mais o seu amor se intensifica, daí a visão e a compreensão de Deus esquecerem a razão, pois são elas, agora, só e unicamente, afeição, entrega, devoção, algo que a razão humana não compreende... Diz M. Couraceiro: *“Só no abandono das preocupações da vida activa, o homem está em condições de criar o «deserto» em si próprio, isto é, libertar o coração do gozo da carnalidade (carnalitas), para se deliciar com a graça do Espírito Santo e, na vivência do amor de Deus e ao próximo, tornar-se mais propicio para saborear o gozo da doçura da vida contemplativa.”*²⁶³

A contemplação será, então, uma etapa superior de conhecimento, conhecimento este inspirado interiormente pela graça divina e que antecede a visão beatífica. A alma é

²⁶² S. II, 758: *“Nota quod, tribus modis videtur Deus: fide et contemplatione videtur in via, facie ad faciem videbitur in patria.”*

²⁶³ M. Couraceiro, *Sensus et Ratio*, p. 181.

elevada até ao máximo a que consegue ascender e é “puxada” até aos seus limites. Falamos da sublevação da alma, isto é, a razão humana elevada até aos seus limites pela acção da graça infusa, transformando a inteligência humana numa espécie de supra inteligência, esclarecida pela luz divina. Acerca deste estado da *mentis sublevatio*, diz-nos Santo António que, quando o homem larga os vícios e repousa o espírito, “*Ali, sim, já a caminho do estado perfeito, fala ao seu coração. Dá-se isto quando sente a doçura da inspiração divina e se suspende por inteiro no gozo do entendimento. Oh, quão grande é então na sua alma a grandeza da devoção, da admiração e do júbilo! Pela grandeza da devoção eleva-se acima de si mesma; pela grandeza da admiração é conduzida acima de si mesma; pela grandeza do júbilo alheia-se de si mesma.*”²⁶⁴ Quando se afirma ver Deus em espelho, estamos a afirmar que estamos a ver Deus indirectamente, através dos sinais da sua presença, e é isto que esta fase compreende, quase ver Deus, compreender a sua presença.

Consciente dos seus limites neste mundo, o homem, segundo Santo António, tem presente a sua incapacidade de ver totalmente Deus. Está no auge da sua ascensão espiritual e, assim, a tomada de consciência dos seus limites humanos é inevitável. Deus é ainda inacessível ao homem; há uma entrega mútua, onde o homem saboreia a doçura divina, onde mergulha num “sono profundo”, onde sente o êxtase da contemplação, mas que ainda não toca, que ainda não vê completamente. Como diz Maria C. Pacheco: “*A conclusão final da antropomística antoniana é uma funda afirmação de douta ignorância: compreender Deus é não O compreender.*”²⁶⁵ Isto mesmo percebemos no sermão “Circuncisão do Senhor”, quando Santo António fala dos três Céus, diz ele: “*Se te ilumina a luz da verdade, tens o primeiro céu. Se te incendeia a chama do amor, habitas o segundo. Se aprecias-te o gosto da suavidade interior, és admitido ao terceiro. (...) Estes três céus podem descortinar-se nas pedras, nas pederneiras e nas rochas. Nas pedras, pela sua firmeza, há a contemplação da verdade; nas pederneiras, o amor da equidade. (Chamam-se pederneiras, por delas saltar fogo, símbolo do amor do Criador); nas rochas, por causa da sua perpetuidade, a plenitude da perpétua alegria. (...) Chama-se-lhes penhascos escarpados e ronhas inacessíveis, porque as*

²⁶⁴ S. II, 657: “*Et ibi, iam perfecto, loquitur ad cor eius; quod fit cum divinae inspirationis dulcedinem sentit et se totum in gaudio mentis suspendit. ‘O quanta est tunc in ipsius corde magnitudo devotionis, admirationis et exultationis! Magnitudine devotionis supra semetipsum elevatur, magnitudine admirationis supra semetipsum ducitur, magnitudine exultationis a seipso alienatur’.*”

²⁶⁵ M. C. Pacheco, *Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, p. 174.

*outras caíram e elas ficaram imóveis. A elas nem os próprios apóstatas podem subir nem aproximar-se.*²⁶⁶

Mais uma vez, e também neste estado, o homem reconhece a sua inadequação ao mundo. Se antes se vira limitado e “agarrado” ao mundo pelo corpo e pelo apego deste aos bens temporais, agora o homem vê-se restringido à sua realidade e àquilo que ela lhe permite captar, e, mais uma vez, a necessidade de ir mais além, de procurar a Verdade, de encontrar a imagem onde se adequa, desperta nele; essa falta de “ser” desperta, com ainda maior devoção, a procura de Deus. Segundo Maria C. Pacheco: “*E desse vazio e desse choque resulta o desencadear do impulso místico em busca do ser-por-essência que cumule esse desejo ao ultrapassá-lo infinitamente.*”²⁶⁷ Este “impulso místico” vai desencadear um amor que ultrapassa em muito o afecto humano e quanto mais o homem dirige este amor a Deus, mais Ele lhe alimenta esse amor e lhe concede a graça divina. Quando falamos em “ignorância”, ou em o homem “não ver completamente”, referimo-nos, tal como Santo António explica, a um ver com amor, com a fé, com a graça. Diz o Santo: “*Mas agora os meus olhos te vêem. Não verás se não fores obediente. Se fores surdo, serás cego, obedece, portanto, com o afecto do coração, a fim de veres com o olho da contemplação. Lê-se no Eclesiástico: Pôs Deus o seu olhar sobre os seus corações. Deus põe o olhar sobre o coração, quando infunde ao homem de coração obediente a luz da contemplação.*”²⁶⁸

É de referir ainda que, na simbologia antoniana, o homem que contempla é simbolizado pelas aves e, com mais destaque de entre elas, pela águia, pelos peixes e pelas galinhas. Tomemos o exemplo da águia, pela simbologia referente ao seu voo e, mais uma vez, à agudeza da sua visão que, durante voos bem altos, contempla a luz do Sol de frente²⁶⁹. A escolha do exemplo da águia e/ou das aves recai sobre o facto de estarmos a desenvolver este estágio contemplativo mais profundo, que quase toca Deus,

²⁶⁶ S. II, 701: “*Si te circumfulget lux veritatis, tenes primum caelum. Si te succendit flamma amoris, inhabitas secundum. Si delibasti gustum quemdam internae suavitatis, admissus es ad tertium.*» (...) *Isti tres caeli possunt assignari in petris, silicibus et rupibus. In petris, ob sui firmitatem, contemplatio veritatis; in silicibus, dilectio aequitatis - «silex dictus, quod exiliat ab eo ignis», in quo amor intelligitur Creatoris -; in rupibus, ob sui perpetuitatem, plenitudo aeternae iucunditatis (...) quae dicuntur praerupti silices et inaccessae rupes; quia, aliis cadentibus, ipsae immobiles perstiterunt, ad quas ipsi apostatae nec ascendere nec accedere possunt.*”

²⁶⁷ M. C. Pacheco, *A Águia e a Treva*, p. 90.

²⁶⁸ S. I, 882: “*Nunc oculus meus videt te. Non videbis nisi obediens fueris. Si surdus fueris, caecus eris. Obedias ergo affectu cordis, ut videas oculo contemplationis. Unde Ecclesiasticus: ‘Posuit Deus oculum ipsorum super corda ipsorum’. Deus oculum super cor ponit, cum ex corde obedienti lumen contemplationis infundit.*”

²⁶⁹ Acerca do exemplo dos peixes e das galinhas, Cf. F. Caeiro, *Santo António de Lisboa*, Vol. I, pp. 407-409. E ainda, Cf. S. II, 758.

onde só as aves, nos seus voos mais altos, chegam, e, onde, só o homem contemplativo que “voou” tão sublimemente, na sua entrega a Deus, consegue chegar. O próprio Santo explica que a “*águia figura a inteligência subtil dos Santos e a sua sublime contemplação.*”²⁷⁰ Recorrendo ao Livro de Job, diz Santo António a respeito da águia: “*Por ventura ao teu mandato se remontará a águia e porá o ninho em lugares árdios? Mora nos rochedos e habita nos penhascos escarpados e nas rochas inacessíveis. Dali contempla a sua presa e os seus olhos alcançam muito longe. A águia é assim chamada pela agudeza dos seus olhos, porque fita o sol com a vista imperturbável.*”²⁷¹

Anteriormente explicámos, usando as palavras de Santo António, que o homem não teria acesso a estas “rochas inacessíveis”, lugar onde habita a águia. Agora podemos arriscar afirmar que este lugar inacessível poderá ser habitado por todo aquele que chegue à “sublime contemplação”. Mais à frente, no mesmo Sermão (XIV Domingo Depois do Pentecostes), Santo António explica isto mesmo, diz que a águia remonta ao mandato de Deus porque, obedecendo às ordens divinas, se prende nos bens superiores e “põe de sentinela” o seu espírito para não cair em qualquer mutabilidade; assim deve ser o verdadeiro contemplativo. “*Diz serem eles rochas inacessíveis, pois ao coração dos homens pecadores é deveras inacessível a claridade dos Anjos. Mas todo aquele que é assim arrebatado pela contemplação, ao ponto de inserir a sua intenção nos coros dos Anjos, apenas o satisfaz a possibilidade de ver ainda aquele que está acima dos Anjos.*”²⁷² Ou seja, só aquele no qual o desejo de conhecer Deus é maior que toda a vontade, e o amor é capaz de ser “arrebatado”, poderá ser elevado até tais lugares tão inacessíveis. Mas o Santo explica que, embora cheguemos ao alto e atinjamos a possibilidade de ver “Aquele que está acima dos Anjos”, os nossos limites não nos permitirão “ver” completamente. “*Mas, porque, oprimidos pela carne, não podemos ver a Deus tal qual é, continua: Os seus olhos descobrem muito ao longe. Como se dissesse: Os Santos lançam ao largo fortemente a vista da intenção, mas nem assim vêem mais próximo aquele de quem não podem penetrar a grandeza da claridade.*”²⁷³

²⁷⁰ S. II, 73: “*In aquila, subtilis sanctorum intelligentia et sublimis eorum contemplatio figuratur.*”

²⁷¹ S. II, 72: “*Numquid ad praeceptum tuum levabitur aquila, et in arduis ponet nidum suum? In petris manet, et in praeruptis silicibus commoratur atque inaccessis rupibus; inde contemplatur escam, et de longe oculi eius prospiciunt. «Aquila ab acumine oculorum dicta est», quia ‘irreverberato visu solem inspicit.’*”

²⁷² S. II, 75: “*Eosdem, inaccessas rupes dicit. Cordi enim peccatorum hominum, valde est inaccessa claritas angelorum. Sed quiquis ita contemplatione rapitur, ut intentionem suam iam choris angelorum interserat, non ei sufficit nisi eum etiam qui super angelos est valeat videre.*”

²⁷³ Ibidem: “*Sed quia gravati carne, Deum sicuti est videre non possumus, sequitur: Eius oculi de longe prospiciunt. Ac si diceret: Sancti intentionis aciem fortiter tendunt, sed necdum propinquius aspiciunt, cuius claritatis magnitudinem penetrare non possunt.*”

Antes de chegarmos a este estádio, passamos por um longo caminho prático, que não deixou de fazer parte do período contemplativo, ao qual Santo António chamou de “contemplação mista”, e que antecedia este modo de “ver” Deus; ver Deus em espelho, a que o Santo chamou de “contemplação infusa”.

Sob a influência de Ricardo de S. Vitor, Santo António divide a contemplação em contemplação mista, que, através da mente e da vontade humana, leva à *elevatio mentis*, e em contemplação infusa, onde a razão já não está presente e a alma humana é inteiramente conduzida pela graça divina. Em Ricardo de S. Vitor são três os estádios da ascensão contemplativa: *mentis dilatatio*, *mentis sublevatio* e *mentis alienatio*. Santo António aproveitou os dois últimos graus.²⁷⁴

Acerca do primeiro estado, percebendo ainda a influência da razão na conduta humana e até a própria mundaneidade do homem, diz Santo António: “*A oferta do holocausto é feita de aves quando o justo, recoberto das virtudes, designado na rola e na pomba por causa da castidade, simplicidade e gemido da penitência, progride de virtude em virtude. Torce a cabeça sobre o pescoço e o bico sobre as asas aquele que põe por obra o que prega com a boca. Semelhante torção produz uma ferida, que é a devoção do espírito. Dela corre o sangue das lágrimas, na frase de S. Agostinho, sangue da alma.*”²⁷⁵ Foi este o percurso que foi pedido ao homem para chegar até Deus. Completado esse percurso eis a recompensa: Ver Deus, não na sua totalidade, mas em espelho, em enigma, no aproximar da essência no seu mistério. Acerca disto mesmo diz Santo António, referindo-se ao contemplativo Daniel: “*Fica sozinho, quando pospõe todas as coisas exteriores e se suspende do cordel do amor na doçura da contemplação e, então, de espírito iluminado, tem grande visão que não pode compreender, porque contempla no espelho e em enigma, e não ainda face a face. Quando a alma assim se ilumina e suspende, desfalece o vigor do corpo, o rosto cobre-se de palidez, a carne murcha e, desta maneira, ele perde a esperança no deleite do corpo e no tempo presente. Não cuida de forma alguma em viver mais, como costumava, porque já não é*

²⁷⁴ Cf. F. Caeiro, *A Espiritualidade Antoniana*, pp. 7-8. Cf. S. II, 114; S. II, 546-547. Cf. Prov. 20, 24: “O Senhor é Quem dirige os passos do homem; como poderá o homem compreender o seu próprio destino?”

²⁷⁵ S. II, 550: “*Tunc holocausti oblatio fit de avibus, cum vir iustus, pennatus virtutibus, 'qui in turture et columba propter castitatem, simplicitatem et gemitum poenitentiae designatur', proficit de virtute in virtutem. Qui caput ad collum, os ad ascellas tunc retorquet, cum quod ore praedicat opere exercet. Ex tali tortione fit raptio, idest mentis devotio, ex qua decurrit sanguis lacrimarum, 'quae sunt, ut dicit AUGUSTINUS, sanguis animae'.*”

*ele que vive, mas vive nele a vida de Cristo.*²⁷⁶ É o coração do homem que, agora, comanda tudo em si, pois ele sente e vê Deus. Este último estágio contemplativo é todo ele amor, mais que vontade e intuição é amor, é a descoberta do tudo e do nada do homem. Assim, é sempre dom e não consequência do esforço e da vontade humana. Concluamos, assim, e recorrendo às palavras de F. Caeiro, o que é a contemplação: “*A contemplação é, pois, superior e mais preciosa, mas simples estágio transitório. Pela contemplação se aproxima a alma de Deus e se chega a unir quanto possível com Ele; mas, cessado o estágio contemplativo, ocasional, o homem, embora reconfortado, e também mais desejoso de o repetir, volta de novo à sua peregrinação activa. Esta peregrinação só terminará com o fim do exílio neste mundo, com a morte. Cometido o pecado original, como castigo deste «não poder deixar de morrer», para, terminada a vida terrena, passar à condição de «não poder morrer».*”²⁷⁷

²⁷⁶ S. II, 859-860: “*Qui solus tunc relinquitur, cum omnia exteriora postponit, et fune amoris in dulcedine contemplationis se suspendit, et tunc, mente illuminata, visionem grandem videt, quam ipse etiam capere non potest, quia ‘per speculum et in aenigmate, non adhuc facie ad faciem’ contemplatur. Cum anima sic illuminatur, sic suspenditur, fortitudo corporis deficit, species vultus pallescit, caro emarcescit, et sic de corporis et praesentis temporis delectatione desperat, in qua nequaquam ultra, sicut solebat, vivere curat, quia ‘iam non ipse vivit, sed vivit in eo vita Christi’.*”

²⁷⁷ F. Caeiro, *A Espiritualidade Antoniana*, p. 12.

6 – O Toque Místico

“Sobre a majestade do Senhor há concordância em Isaías: O Senhor será para ti luz sempiterna, e acabarão os dias do teu luto, porque foram entregues ao esquecimento as primeiras angústias, e porque foram escondidas dos olhos daqueles que nesta vida, em santidade e justiça, esperavam o que há-de vir julgá-los. Deles se diz no fim, no Intróito da missa: Portanto, todos os que esperam em ti não serão confundidos verdadeiramente, verdadeiramente, Senhor, não serão confundidos, antes exultarão para sempre.”²⁷⁸

“A minha alma escolheu a suspensão. Esta suspensão é o elevar da vista para Deus. O justo com a corda do amor divino eleva-se das coisas terrenas e pende no ar pela doçura da contemplação. Então torna-se quase todo ar, nada possuindo de carnal. Diz-se de S. João Baptista que era voz a clamar no deserto. A voz é ar, e João era ar, não carne, porque não era nada carnal, mas tudo o que saboreava era celeste.”²⁷⁹

Após a espera, eis a recompensa: o saborear dos bens celestes, eis o desejo de Deus transformado no mais puro amor. Como dissemos, estamos no auge da ascensão espiritual, onde o homem percebe o seu limite e onde percebe a dificuldade e, assim, a inacessibilidade de Deus. Para simbolizar este “estar”, Santo António recorre à “noite-treva”, que elucida a abertura a uma nova relação com Deus. Não fosse a noite símbolo da obscuridade dos místicos²⁸⁰, onde se dá a ruptura com a racionalidade humana. A noite-treva, será sempre o despertar da alma, a entrega desta a Deus; entrega esta,

²⁷⁸ S.II, 439 – 440: *“Item, de maiestate Domini habes concordantia in Isaia: Erit, inquit, tibi Dominus in lucem sempiternam, et complebuntur dies luctus tui. Quia oblivioni traditae sunt angustiae priores, et quia absconditae sunt ab oculis, scilicet illorum, qui in hac vita in sanctitate et iustitia eum expectabant venturum ad iudicium. De quibus dicitur inferius in introitu missae: Etenim universi qui te expectant non confundentur. Vere, vere, Domine, non confundentur, immo in sempiternum exultabunt.”*

²⁷⁹ S. II, 336: *“Suspendium eligit anima mea. Suspendium est elevatio visionis ad Dominum. Vir iustus fune divini amoris elevatur a terrenis et pendet in aere dulcedine contemplationes, et tunc quasi totus efficitur aer, nihil habens de carne, idest carnalitate. Unde dicitur de Ioanne Baptista, quod erat vox clamantis in deserto. «Vox est aer», et Ioannes aer non caro erat, quia nil carneum, sed totum quod sapiebat caeleste erat.”*

²⁸⁰ S. I, 345: *“Per noctem in qua cernitur visio, significatur mysticorum obscuritas.”*

mística. No dizer de Maria Cândida Pacheco: *“Assim, o poder da alegria divina, o júbilo, a contemplação dos espectáculos angélicos, a doçura, o sabor, o perfume, o toque-contacto, a presença, arrancam a alma à vida do corpo, como num estado estranho, para além da razão, de embriaguês, de sono, de êxtase, intensíssimo e intraduzível. É essa morte da sensibilidade exterior, esse dormir da própria inteligência, na nudez radical do espírito, que permite a total absorção da alma em Deus. (...) O desejo de Deus, que permanece, apesar da treva, transmuta-se em amor. E a alma abre-se ao toque místico.”*²⁸¹

A alma será agora uma plenitude que, face a Deus e ao amor que emana deste, recupera por completo a imagem-de-Deus. Este toque místico vem mostrar no homem a marca do criador, é como se fosse um voltar a alertar o homem para a imagem de Deus, tal como nos tempos da Criação.

Este toque místico está na vontade de Deus. Dizer “toque místico” é utilizar uma metáfora para tentar aludir ao intraduzível. É ele próprio mistério, mas símbolo da insuflação da graça divina para o aperfeiçoamento da alma. Segundo F. Caeiro, Deus toca a alma *“correspondendo com o Seu amor à ardência amorosa que a alma manifesta no ansioso desejo de O contemplar e gozar. Deste matrimónio espiritual resulta a deificação mais ou menos intensa e o gozo indirecto de Deus, que constitui a própria essência da união final, na medida que neste mundo se considera possível.”*²⁸²

O toque será visto e sentido pelo coração do homem, pois, neste caso, só o coração possibilita alguma sensação, alguma espécie de visão. Será um sentir constante, cada vez mais próximo daquilo que é a essência de Deus. Está restituída, neste estádio, a imagem-de-Deus no homem. Restituída, outra vez, pela graça divina, que vem recriar aquilo que estava obscurecido pela treva, que vem trazer o esplendor divino ao homem. Diz Santo António: *“E note-se que a imagem é tripla: de semelhança, de criação, na qual foi criado o homem, quer dizer, a razão, e de recriação, pela qual se volta a formar a imagem criada, mediante a graça divina, que se nos infunde para a reparar no entendimento. (...) Donde a palavra de S. Agostinho: Lembre-me eu de ti, entenda-te eu e ame-te. O homem foi feito à imagem e semelhança de Deus: imagem, no conhecimento da verdade; semelhança, no amor da virtude. A luz, portanto, do rosto de Deus é a graça da justificação, com que a imagem criada é dotada. Esta luz é todo o bem do homem, o seu verdadeiro bem. Ela marca-o, como a imagem do rei marca o*

²⁸¹ M. C. Pacheco, *Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, pp. 172-174.

²⁸² F. Caeiro, *A Espiritualidade Antoniana*, p. 194.

dinheiro. Por isso, o Senhor acrescenta neste Evangelho: Dai a César o que é de César etc. Como se dissesse: Assim como dais a César a sua imagem, também dai a alma a Deus, ilustrada e marcada com a luz do teu rosto.”²⁸³ Será, então, correcto afirmar que este toque místico se traduz pelo renascer da imagem do Criador na criatura; e, também de igual importância, é o assumir a existência de algo de divino no homem²⁸⁴, mostrando-o noutra plano, supraracional, onde o plano sensível é, agora, só amor a Deus. É o coração²⁸⁵, cheio de amor, apoiado na luz da graça divina, acompanhado da fé e da discrição e, ainda, pautado pela humildade, que leva o homem a pretender chegar ao céu. É esta disposição que lhe mostra o que é a deificação, esta mútua entrega do homem a Deus, e da imagem de Deus ao homem. Como diz F. Caeiro, a respeito do coração humano, “*dá um sentir e conhecer espiritual e um contacto sobre-humano capaz de atingir já a periferia de Deus.*”²⁸⁶

Se antes nos referíamos ao último estágio da contemplação como “contemplação infusa”, o “toque místico” é inerente a ele, mas é algo mais, é um dom de Deus. Será como que o final dessa última entrega infusa, será o último estágio do homem vivo, antes de fazer a passagem para o outro mundo e, aí sim, contemplar Deus face-a-face. Diz Santo António: “*A alma, engordará com a visão de Deus, a beatitude dos anjos e o convívio dos Santos. E então desaparecerá a alcaparra, isto é, o aguilhão da carne, a tentação do demónio.*”²⁸⁷ E depois completa, elucidando esta contínua “transformação” do homem, passando duma vida a outra, recorrendo à Carta aos Coríntios²⁸⁸; passagem que transcrevemos mais pormenorizadamente, de modo a melhor ilustrar esta mesma transformação: “*Vou revelar-vos um mistério: Nem todos morreremos, mas todos seremos transformados, num momento, num abrir e fechar de olhos, ao som da última trombeta, pois ela há-de soar, os mortos ressuscitarão incorruptíveis, e nós seremos transformados. É necessário que este corpo corruptível se revista de incorruptibilidade*

²⁸³ S. II, 367-368: “*Et nota quod, «triplex, est imago: similitudinis, creationis, in qua creatus est homo, scilicet ratio, et recreationis, per quam reformatur imago creata, scilicet Dei gratia, quae menti reparandae infunditur; (...) Unde AUGUSTINUS: Meminerim te, intelligam te et diligam te». 'Factus est homo ad imaginem et similitudinem Dei: imago in cognitione veritatis, similitudo in amore virtutis'. Lumen ergo vultus Dei est gratia iustificationis, qua imago creata insignitur. «Hoc lumen est totum et verum hominis bonum, quo signatur, ut denarius imagine regis.» Unde Dominus subinfert in hoc evangelio: Reddite quae sunt Caesaris Caesari etc. Ac si diceret: «Sicut redditis Caesari suam imaginem, sic animam reddite Deo, lumine vultus eius illustratam et signatam.»”*

²⁸⁴ Ver S. I, 479 e S. II, 110.

²⁸⁵ Cf. S. II, 109-111.

²⁸⁶ F. Caeiro, *Introdução à Obra Antoniana*, p. 413.

²⁸⁷ S. I, 448: “*Anima, impinguabitur de Dei visione, angelorum beatitudine, sanctorum societate; et tunc dissipabitur capparitis, 'idest aculeus carnis', tentatio daemonis.*”

²⁸⁸ 1Cor. 15.

*e este corpo mortal se revista de imortalidade. E, quando este corpo corruptível se revestir de incorruptibilidade e este corpo mortal se revestir de imortalidade, então cumprir-se-á o que está escrito: «A morte foi tragada pela vitória. Onde está ó morte, a tua vitória? Onde está, ó morte, o teu aguilhão?»*²⁸⁹

Muito provavelmente, este “cumprir-se-á o que está escrito”, será o cumprir-se do retorno da criatura ao Criador, o retorno do homem a Deus, já com a sua verdadeira imagem restaurada e assumida na sua plenitude.²⁹⁰ Será o estado em que Deus corresponde, com o seu amor, ao desejo do homem O conhecer; tocando-o.

Esta “parte final” do estádio contemplativo pode ser vista como o desvelamento de Deus, um desvelamento activo como que assumido, que funciona também como uma acção directa de Deus para com o homem, dando-lhe um sinal, directo, de Si. Essa dádiva que é o toque místico, pode ser percebida como a resposta positiva de Deus aos apelos do homem.

É no Sermão do “Sétimo Domingo depois do Pentecostes” que Santo António mais desenvolve esta teoria do toque, sempre com uma conotação mística que nos leva a mergulhar no insondável da sua própria doutrina mística. Tendo como simbologia a mão de Deus, através da qual se perceberá que a ajuda divina será sempre dada a quem a merece, ajuda esta ilustrada sempre com acções de apego, de proximidade, de contacto, com o outro. Entre os exemplos conferidos neste sermão, talvez o maior seja o da parte final que, não aludindo directamente ao simbolismo do toque representado pelas mãos, como faz, por exemplo, nos exemplos da fortaleza do pregador e no reconhecimento da culpa por parte do pecador, se refere à criança que Eliseu ressuscitou. O exemplo é retirado por Santo António do “Segundo Livro dos Reis”, diz ele que Eliseu, *“Entrou, fechou a porta sobre si e sobre o morto, e orou ao Senhor. Depois, subiu à cama, deitou-se sobre o menino, colocando os seus olhos sobre os olhos dele, as suas mãos sobre as mãos dele. E encostado, assim, sobre o menino, o corpo do menino aqueceu-se. Eliseu levantou-se, deu algumas voltas pelo quarto, tornou a subir e a estender-se sobre o menino, que bocejou sete vezes e abriu os*

²⁸⁹ 1Cor. 15, 51-55.

²⁹⁰ Isto mesmo diz S. Agostinho nas *Confissões*: “O homem renova-se no conhecimento de Deus, segundo «a imagem d’Aquele que o criou», e, tornando-se espiritual, julga de todas as coisas que certamente não-de ser julgadas. Ele, porém, de ninguém é julgado.” S. Agostinho, *Confissões*, Livro XIII, p. 357. O mesmo se encontra na Escritura Sagrada, por exemplo, na “Carta aos Colossenses” 3, 9-10: “Não mintais uns aos outros, já que vos despistes do homem velho com as suas obras e vos revestistes do novo, que não cessa de se renovar à imagem d’Aquele que o criou, a fim de atingir o conhecimento perfeito.”

olhos.”²⁹¹ Este exemplo do toque, fazendo transparecer uma passagem de homem para homem da graça divina, pode simbolizar ainda, de entre os exemplos que Santo António dá acerca das boas obras, o libertar dos pecados e, também, uma entrega a Deus, que, prova da mais alta devoção, traz alguém de volta à vida, como que transformando-o, dotando-o de algo divino. É como que uma reciprocidade, onde colaboram a criatura, pedindo e dedicando-se totalmente a Deus, e o próprio Deus, dando o seu amor em troca do mesmo amor que o homem lhe dedica. Este exemplo suscita, de novo, a questão da purificação da alma, que só totalmente pura consegue contemplar o Senhor e unir-se com Ele. O que nos remete, outra vez, para o mesmo sermão, quando Santo António cita a “Carta aos Romanos”: *“Agora, porém, livres do pecado e feitos servos de Deus, tendes, por fruto, a santificação e por fim a vida eterna. Porque o salário do pecado é a morte, ao passo que o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Nosso Senhor Jesus Cristo.”*²⁹²

É a vida eterna que o toque místico pressente, é na certeza dela que Deus se deixa tocar. A alma encontra-se, agora, inebriada de Deus, estamos no cume da contemplação, onde a alma está suspensa no ar a saborear a doçura celeste.

Quando, no Primeiro Capítulo²⁹³, falámos nos sentidos espirituais, referimos o gosto como sendo um dos mais importantes sentidos. Talvez pela simbolização do saborear das glórias celestes, que proporcionam a entrada do homem no Reino de Deus, lhe seja conferido tão importante papel. Mostra-se como um desejo constante, que vai sendo cada vez maior, aumentando o desejo dessas mesmas delícias celestes. Santo António explica, ao longo dos seus Sermões, que quanto mais o homem recebe as “delícias espirituais” mais as deseja, e, talvez por isso, consiga e mereça chegar a tocar Deus. Vejamos as próprias palavras do Santo: *“Fechadas as portas dos cinco sentidos, descansa [o homem espiritual] com a sabedoria, dedicando-se à contemplação divina, em que saboreia o repouso duma doçura superior. (...) Efectivamente, agrada o que ao paladar não envenena ninguém. Nem a sua companhia tem nada de fastidioso, pois as delícias espirituais aumentam o desejo e quanto mais se recebem mais avidamente se amam, pois nelas há satisfação e alegria.”*²⁹⁴ Este estágio da alma humana é já de

²⁹¹ 2Reis 4, 33-36. Usámos uma tradução que segue a versão da vulgata, que diz que quem boceja é o menino, e não Eliseu sobre o menino.

²⁹² Rom. 6, 22-23.

²⁹³ Ver o Cap. I, pp. 27-30, desta dissertação.

²⁹⁴ S. I, 824: *“Clauso ostio quinque sensuum, conquiescit cum Sapientia, divinae scilicet contemplationi vacans, in qua supernae dulcedinis quietem degustat. (...) Palatum enim quod afficit, nullum*

perfeição, pois recuperou a sua imagem inicial. É a infusão da graça divina que a faz transpor os limites racionais e que a leva a elevar-se e ver Deus. Continuando a infusão da graça no homem, Deus, possibilita-lhe uma total transformação da sua alma, que se tornará somente graça divina e que, assim, conseguirá descobrir a Verdade. Este estágio final ilustra a sensação da mais saborosa doçura sentida na contemplação. A doçura sentida neste último período de elevação da alma é a mais doce de todas as possíveis, não havendo mais nada a desejar, pois alcança-se Deus e, como Santo Anselmo diria²⁹⁵, “Deus é algo maior do que o qual nada se pode pensar.” E amando-o, conhecendo-o, não há nada mais que o homem possa desejar. Participando, ainda que infimamente, da essência divina, o homem saboreia o Seu amor e transforma-se ele mesmo em amor. Mais que tudo, este toque místico é a resposta positiva e gratuita de Deus, ao amor reclamado pelo seu Filho.

Como diz F. Caeiro: “*É, com efeito, uma interpenetração complexa, especial, que põe em acção todas as sobreforças da alma. É verdade que se não descortina ainda a essência de Deus, mas fica-se à sua beira, intuindo já, no cume do êxtase, o brilhante esplendor da Divindade. Cremos que este foi o pensamento de Santo António sobre a visão mística de Deus.*”²⁹⁶

venenum inficit. Nec habet taedium convictus ipsius; «Spirituales enim deliciae augent desiderium, et cum magis sumuntur avidius amantur», in quibus est laetitia et gaudium.”

²⁹⁵ No seu conhecido argumento “ontológico”, presente na sua obra *Proslogium*. A edição do *Proslogium* que usámos foi: SANTO ANSELMO. *Proslogion*, trad. Costa Macedo Col. Filosofia Textos, Porto Editora, Porto: 1996.

²⁹⁶ F. Caeiro, *Santo António de Lisboa*, Vol. I, p. 413.

III – A Finalidade Antoniana: A Salvação do Homem

*“Mas quando vier aquele Espírito de verdade, ensinar-vos-á toda a verdade. (...) Pelo que, diz S. Tiago, renunciando a toda a impureza e abundância de malícia, recebei com mansidão a palavra enxertada em vós, a qual pode salvar as vossas almas. Por isso, a fim de merecerdes receber o Espírito de verdade, renunciando a toda a impureza de alma e de corpo e à abundância de malícia, que é o pensamento dum espírito malvado, com mansidão, porque os mansos herdarão a terra, recebei a palavra enxertada, conferida por Deus só aos mansos e aos acostumados à mansidão columbina.”*²⁹⁷

O Conhecimento da Verdade como Valorização da Plenitude Humana

O que temos procurado mostrar ao longo deste estudo, além do percurso ascensional que Santo António propõe, é que a descoberta da Verdade, ou seja, a descoberta de Deus, é a realização plena do homem enquanto ser criado à imagem-de-Deus. É Deus a sua finalidade. Nas palavras de Santo António: *“Pese-me Deus em sua balança justa e conheça a minha simplicidade se andei na vaidade e se o meu pé se apressava para o engano. Diz-se que o conhecer de Deus é ele conhecer as nossas acções. Pelo nome de balança se designa o mediador de Deus e dos homens. Nele, em prato igual, são pesados os nossos méritos.”*²⁹⁸ Deus, omnipresente, omnisciente e omnipotente, é sempre o juiz presente que julgará os passos errados do homem. É a

²⁹⁷ S. I, 435: *“Sed, cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. (...) Propter quod, inquit Iacobus, abicientes omnem immunditiam et abundantiam malitiae, in mansuetudine suscipite insitum verbum, quod potest salvare animas vestras. Propter hoc, scilicet ut Spiritum veritatis suscipere mereamini, abicientes omnem immunditiam, «animae et corporis», et abundantiam malitiae, ‘quae est cogitatio pravae mentis’, in mansuetudine, quia ‘mansueti hereditabunt terram’, suscipite insitum verbum, quod solis mansuetis, et columbinae mansuetudini assuetis, a Deo datur.”*

²⁹⁸ S. II, 65: *“Si ambulavi in vanitati, et festinavi in dolo pes meus, appendat me in statera iusta, et sciat Deus simplicitatem meam. «Scire Dei dicitur scire nos facere». «Staterae nomine mediator Dei et hominum designatur, in quo aequa lance merita nostra pensantur.»”*

imagem por reconquistar e reconhecer por parte do homem e será, assim, o seu objectivo e a realização nesta vida. Foi esta busca da verdade que ilustrámos, agora resta assumi-la e justificá-la.²⁹⁹

Como mostrámos, a ascensão espiritual, que Santo António propõe, provém dum acto voluntário em busca de Deus, mostra uma entrega activa do homem a Deus e, ao mesmo tempo, mostra também a colaboração divina, pela dádiva da Graça. Podemos perceber que, na vida humana, há um momento em que surge no homem uma necessidade de se salvar, podemos até dizer, de salvar a sua circunstância, e, assim, dar sentido à sua existência. Sentido este que levará à realização total da plenitude humana, mostrará a verdade, mostrará Deus.

Como dissémos no Capítulo anterior, o toque místico³⁰⁰ traz consigo uma espécie de visão de Deus, mostra que Dele provém um gozo indizível e que vem abrir as portas a uma futura glória celeste. Conhecido, assim, o que espera após a passagem por esta vida, o homem vai continuar a contemplação e a entrega a Deus mergulhando num recolhimento interior, em que a nossa alma é unicamente conduzida pela graça divina. Nas palavras do Santo, é preciso ter Deus em nós, pois só assim seremos fiéis ao nosso caminho: *“Queres ter sempre Deus no coração? Tem-te sempre diante de ti. Onde está o olho, aí está o coração. Tem sempre o olho em ti. Vejamos as três palavras: coração, olho e a ti. Deus está no coração, o coração está no olho, o olho está em ti: se, portanto, te vês, tens Deus em ti. Queres ter sempre Deus no coração? Possui-te tal qual te criou. Não queiras ir à procura de outro tu. Não te queiras fazer outro, diferente daquele que ele mesmo criou e, desta forma, terás sempre Deus no coração.”*³⁰¹ É o reassumir da imagem perdida pelo homem, e, agora, o ter que viver com essa “responsabilidade”, a responsabilidade de ser como Deus criou e de agir de acordo com os seus propósitos.

²⁹⁹ Se esta pergunta pela busca da verdade fosse feita a Santo Agostinho, este, provavelmente, diria que a verdade é algo inerente no homem, e que para termos provas disso basta perscrutar os recônditos da memória. *“Nada encontrei, referido a Vós, que não me lembrasse, pois desde que Vos conheci, nunca me esqueci de Vós. Onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, a mesma Verdade. Desde que a conheci, nunca mais a deixei esquecer. Por isso, desde que Vos conheci, permaneceis na minha memória, onde Vos encontro sempre que de Vós me lembro e em Vós me deleito.”* S. Agostinho, *Confissões*, Livro X, p. 240.

³⁰⁰ É de realçar que a expressão “toque místico” não é usada por Santo António, mas subentende-se ao longo da sua obra. Em especial nos sermões do “Sétimo Domingo Depois de Pentecostes” e do “XXII Domingo Depois de Pentecostes”.

³⁰¹ S. II, 110: *“Nota quod dicit semper. Vis Deum semper habere in mente? Habe semper te coram te. Ubi oculus, ibi mens; habe semper oculum in te. Tria pono: mentem, oculum et te. Deus est in mente, mens in oculo, oculus in te. Si ergo vides te, habes Deum in te. Vis Deum semper habere in mente? Habeto te talem qualem fecit te. Noli ire ad quaerendum alium te. Noli te facere alium ab illo, quem ipse fecit, et sic Deum semper in mente habebis.”*

Uma das conclusões que, decerto, tiramos é que Santo António mostrou, não só através dos seus *Sermões*, mas também através da sua própria vida, que a vida contemplativa e a via activa são uma só³⁰² e que, assim, o propósito do homem não é aceitar a sua condição de pecador, mas elevar-se bem mais acima dela. A vida do homem tem um aspecto estritamente ascensional e, quando chegado ao mais alto nível dessa ascensão, é altura de manter a sua condição e, discretamente, continuar a contemplar o Criador, aguardando o chamamento que lhe permitirá ficar face-a-face com Ele.

O fio condutor, que eleva o homem a Deus, que ajuda o homem a manter a sua condição de “contemplante”, só se percebe quando relacionado com a alma, pois, segundo Santo António, a criação da alma tem como finalidade conhecer Deus e, assim,amá-lo. Como diz Maria C. Pacheco, “*Santo António, ao definir a alma como «substância incorpórea, racional, invisível, de origem desconhecida, sem mistura alguma de terreno», quer visar, sobretudo, a sua capacidade de cogitação e aspiração à contemplação do Absoluto.*”³⁰³ E isto se percebe quando o Santo chama à alma “sangue superior” e conclui: “*Ama, portanto, o Senhor teu Deus com toda a tua alma, para que refiras ao seu amor o teu movimento, o teu conhecimento, a tua vida.*”³⁰⁴ Movimento este que move as coisas corpóreas e que anima o corpo. Anteriormente falámos no refreamento que a razão exercia sobre os sentidos, agora apenas o realçamos para enaltecer a finalidade que é reconhecer os caminhos divinos. Percebe-se a necessidade do controlo dos sentidos corpóreos, pois só o resfriamento destes levará ao caminho de Deus e, mais tarde, à sua presença. É uma acção racional que leva a um “discernimento”, como que uma escolha, entre os sentidos carnis e os sentidos espirituais, entre os caminhos mundanos e os caminhos de Deus.

Nas palavras de Carlos Silva, “*o dom do discernimento constitui uma disposição adquirida e cumpre esse deixar-se medir, e esse ser ponderado de acordo com o peso, ou estatura de referência que é o próprio Cristo. É esse «termo médio», é essa estrutura referencial que constitui a presença crucial de discernimento que permite «adorar a Deus em espírito e verdade», já sem mistura de ídolo, e que também permite a necessária discipulação na mortificação do corpo, evitando excesso e orgulho ascético*

³⁰² Ver atrás a introdução do Capítulo II – Itinerários do Pensamento Antoniano: Perspectivas, p. 40.

³⁰³ PACHECO, Maria Pacheco. “Santo António de Lisboa”, in *História do Pensamento Filosófico Português*, Vol. I – Idade Média, dir. Pedro Calafate, Editorial Caminho, S A, Lisboa: 1999, pp. 209-210.

³⁰⁴ S. II, 26: “*Dilige ergo Dominum Deum tuum ex tota anima tua, ut motum tuum, cogitationem tuam, vitam tuam ad ipsius dilectionem referas.*”

pela própria medida dessa virtude de discernimento que é pulsátil e humilde sem rigidez.”³⁰⁵ Isto mesmo diz Santo António no sermão “Sétimo Domingo Depois de Pentecostes”, quando pretende explicar que deixadas as blasfémias, os pecadores contemplarão Deus: *“Moab interpreta-se o que procede do pai e simboliza o movimento carnal, contraído dos nossos pais. Este Moab todas as vezes que se levanta imediatamente o devemos ferir ou reprimir. Com um cordel, figura da aspereza da penitência, mas sob a medida da discricção, devemos fazê-lo deitar por terra, isto é, humilhar-se; (...) Devemos ainda medir dois cordéis, isto é, dois géneros de compunção: um pelos pecados, para matar, isto é, para mortificar o movimento carnal; o outro pelo desejo de glória para vivificar o nosso espírito.*”³⁰⁶

Podemos concluir do exposto, que a contemplação da verdade é uma entrega total a Deus, uma entrega incondicional que, enquanto realizada ainda neste mundo, mostra uma alma iluminada e deleitada pela luz da graça divina, e que se abre à luz constante do reino da salvação eterna.

Ao longo dos *Sermões* percebe-se que a alma do homem se deve orientar para a recuperação da imagem perdida, tal como no acto da sua criação³⁰⁷, o homem, limpo de pecados, e erros, procura reconhecer-se na semelhança de Deus. É como um recuperar constante da imagem perdida, e para tal é preciso ao homem orientar a alma para o amor ao próximo e a Deus e assim perceber e saborear um pouco da beleza divina, ser ela mesma “divinizada”. Ao contemplar e receber o amor como prova da existência de Deus percebe e sente então o verdadeiro prazer: aquele que frui das boas obras.

Se tentarmos responder, segundo Santo António, à pergunta “Quem é o homem?”, remontamos a uma antropologia marcada pelo desejo e aspiração da visão beatífica. O homem é uma criatura, criada por Deus e sempre dependente Dele, é constituído de corpo e alma (como uma só realidade); a sua auto-realização é a

³⁰⁵ SILVA, Carlos Henrique. “Experiência Mística e Discernimento Espiritual em Santo António de Lisboa”, in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo António*, Vol. II, Universidade Católica Portuguesa – Família Franciscana Portuguesa, Braga: 1996, p. 749.

³⁰⁶ S. II, 243: “*«Moab interpretatur ex patre», et significat motum carnis, quem a patribus nostris contrahimus. Iste Moab quotiescumque consurgit statim debemus percutere, idest reprimere, et funiculo, idest asperitate poenitentiae, sub mensura tamen discretionis, debemus terrae coaequare, idest humiliare. (...) Metiri etiam debemus duos funiculos, duo genera compunctionis, unum quod est pro peccatis, et hoc ad occidendum, idest motum carnis mortificandum, et unum quod est pro desiderio gloriae, et hoc est ad vivificandum spiritum nostrum.*”

³⁰⁷ Cf. S. II, 368: “*‘Factus est homo ad imaginem et similitudinem Dei: imago in cognitione veritatis, similitudo in amore virtutis’. Lumen ergo vultus Dei est gratia iustificationis, qua imago creata insignificatur.*”

liberdade dada pela descoberta do homem como imagem-de-Deus; e, a partir desta descoberta, a procura da Verdade é a sua finalidade. O corpo, proporcionando o conhecimento sensitivo, mostra o alcance da verdade através da sensação; a alma é a vontade de conhecer; de entre as suas partes destaca-se o espírito, que, segundo Santo António, é o que há de melhor na alma, pois é ele que mostra o homem como imagem de Deus. “*O espírito é uma parte da alma por meio da qual se percebe toda a razão e toda a inteligência. (...) O espírito não é a alma, mas o que há de melhor na alma, a parte mais importante da alma, de que procede a inteligência. É segundo o espírito que o homem se diz imagem de Deus.*”³⁰⁸

Ainda referente à alma, o Santo prossegue o seu discurso lembrando que a alma tem muitas funções, mas é só uma substância, o que importa é que ela ame Deus e se lembre de Deus.³⁰⁹ Podemos falar, então, duma intuição da verdade, que está subjacente no conhecimento sensitivo, mas que se revelará no conhecimento racional, que contempla a própria verdade, mas que não a percebe através do corpo. É mais uma faculdade da alma, muito importante, pois permite distinguir o bem do mal.³¹⁰ Podemos ainda falar num terceiro tipo de conhecimento, o conhecimento místico, onde conhecemos pela fé e pela contemplação. E, embora nos tenhamos já demorado a interpretar estas duas formas de conhecer³¹¹, é sempre bom recordar que a fé, acreditar como verdadeiro algo que nunca poderemos ver nesta vida, e que a contemplação, a entrega aos preceitos e caminhos de Deus, serão sempre as realidades que estão na base de todo o conhecimento (místico). Em resposta mais directa e objectiva a todas as questões que podem surgir em relação ao conhecimento da verdade, tomemos Cristo como exemplo, pois é Ele mesmo a Verdade. Tema que retomaremos mais adiante, pois agora interessa-nos interpretar o que é conhecer a verdade e quais as forças de que o homem precisa para tal. Sem dúvida que o papel da Graça Divina é de extrema importância, pois além do auxílio que presta ao homem na descoberta dos caminhos para Deus, é ela mesma quem recupera no homem a própria imagem de Deus. Em Santo António, a graça é sempre sinónimo de cura e tem, sem dúvida, uma acção equilibradora na própria conduta moral do homem, numa função que a própria Sagrada

³⁰⁸ S. II, 28: “*«Mens est pars animae quaedam, per quam omnis ratio intelligentiaque percipitur.» (...) Mens enim est non anima, sed quod excedit in anima, pars animae praestantior, a qua procedit intelligentia. Unde et ipse secundum mentem imago Dei dicitur.*”

³⁰⁹ Cf. S. II, 38-29.

³¹⁰ S. II, 26: “*Nota quod «tres sunt vires animae, scilicet rationabilis, concupiscibilis, irascibilis». Rationabili bona a malis discernimus; concupiscibili ipsa bona desideramus; irascibili mala detestamur.*”

³¹¹ Ver atrás os Sub-Capítulos sobre “A Fé”, p. 48, e “A Contemplação”, p. 71.

Escritura testemunha. A graça é sempre um “bem” dado por Deus, é ela própria símbolo da luz que mostra o conhecimento da Verdade e, assim, o conhecimento de Deus, como um conhecimento adquirido reciprocamente, numa relação entre Pai e Filho; onde, o homem percebe que deve voltar a Deus porque Deus lhe deu a capacidade de O conhecer e de chegar até Ele.³¹²

Ao longo da vida, o homem aprende, a própria natureza ensina-o, revelando-lhe o seu caminho.³¹³ O homem conhece, constantemente, as realidades, quer as divinas quer as carnisais, e ao longo da sua vida, tem a possibilidade de conhecer e de se orientar pela verdade divina, pois, como diz Maria C. Pacheco: *“Fazendo parte integrante do mundo, ele apresenta-se-lhe como instrumento de comunicação e realização. Ai, nos limites da sua situação terrena, nos limites da vida e da morte, pode definir-se e modelar-se gradualmente na especificidade de situações concretas e individualizadas, num percurso que vai da experiência ao conhecimento pleno, do pecado à virtude, da acção à contemplação.”*³¹⁴

Sem dúvida que o objectivo da exegese antoniana é procurar conhecer a verdade, mesmo estando ela oculta. Percebe-se que Santo António a procura desvendar, mesmo incorrendo por caminhos misteriosos, por caminhos místicos. Deus é o objectivo da teologia antoniana. Talvez o mais significativo da mística antoniana seja o facto de quando o homem dirige a sua vontade de conhecer para Deus jamais duvide da verdade descoberta. É um saborear constante, duma verdade que vai muito para lá do que o nosso entendimento humano e finito possa captar. Como já afirmámos: Quanto mais se conhece Deus mais se deseja conhecê-lo.

³¹² Cf. S. I, 819.

³¹³ Cf. S. II, 578: *“Ipsa enim natura docet et compellit ipsum hoc idem facere.”*

³¹⁴ M. C. Pacheco, *Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, p. 192.

1 – A Paz

“A casa de cedro é a consciência do justo: alta pelo amor de Deus, de cheiro agradável pela vida honesta, muito duradoira pela perseverança; o perfume da sua pureza ou devota oração afugenta as serpentes, os movimentos carnis ou os demónios, e tanto no Inverno da adversidade como no estio da prosperidade produz fruto de salvação eterna. Quem se estabelece em tal casa, está por toda a parte e seguro de todos os inimigos: o diabo, o mundo e a carne; tem paz porque se reveste da virtude do alto, não de baixo, do mundo.”³¹⁵

Poder-se-á dizer que a paz será a recompensa terrena da dedicação do homem a Deus. É no sermão do “Domingo da Oitava da Quaresma”, que Santo António o explica. Fala-nos da “recomendação da tripla paz” e o exemplo é dado recorrendo à imagem de Cristo: *“A paz seja convosco, por causa da tripla paz que Jesus Cristo restabeleceu entre Deus e o homem, reconciliando-o com Deus Pai através do seu sangue; entre o anjo e o homem, assumindo a natureza humana e elevando-a acima dos coros dos anjos; entre o homem e o homem, unindo em si, pedra angular, o povo judeu e o gentio.”³¹⁶* Pelo intermédio de Cristo distinguimos a paz entre o homem e Deus; percebemos uma elevação da natureza do homem pela dignificação que Cristo lhe concede; e assiste-se a uma paz exterior, que se percebe na própria sociedade, isto é, pede-se que exista uma só comunidade, forte e unida, onde todos os diferentes povos sejam um só.³¹⁷ Podemos retomar os temas acerca do amor a Deus e do amor ao

³¹⁵ S. II, 920-921: *“Domus cedrina est viri iusti conscientia: alta per Dei amorem, iucundi odoris per honestam conversationem, diu durans per perseverantiam; odore suae munditiae vel orationis devotae serpentes, idest motus carnales vel daemones, fugat, et tam in hieme adversitatis quam in aestate prosperitatis facit fructum aeternae salutis. Qui in tali domo sedet, undique securus ab universis inimicis, idest diabolo, mundo et carne, requirem habet, quia induitur virtute ex alto, non ex imo, idest mundo.”*

³¹⁶ S. I, 311-312: *“Pax vobis, propter triplicem pacem, quam Christus reformavit: inter Deum et hominem, ipsum Deo Patri in sanguine suo reconciliando; inter angelum et hominem, naturam humanam, assumendo et ipsam super choros angelorum elevando; inter hominem et hominem, iudaicum scilicet et gentilem populum, in se, lapide angulari, copulando.”*

³¹⁷ Rom. 13, 16-18: *“Tende entre vós os mesmos sentimentos; não aspireis a coisas altas, mas acomodai-vos às humildes. Não queirais ser sábios aos vossos próprios olhos. Não tomeis a ninguém mal por mal, procurai fazer o bem diante dos olhos de todos os homens. Se é possível, viver em paz, quanto de vós depende, com todos os homens.”*

próximo, pois o que se pede aqui é mesmo isso, um bom entendimento entre os povos, um amor de onde resulte o verdadeiro bem que gere a felicidade e, assim, proporcione a paz, uma paz plena, total (mostrando as criaturas a voltarem ao propósito original da criação: o bem e o amor). Como afirmámos, a paz será uma recompensa para o homem, será justiça: *“A paz será obra da justiça, e o fruto da justiça será a tranquilidade e a segurança para sempre.”*³¹⁸ E a justiça será feita àqueles que, já em paz de Espírito, realizem boas obras. Está sempre presente a necessária boa conduta moral do homem, isto é, mais uma vez, é preciso fazer sobressair no homem a sua força espiritual, em detrimento da carnal, para que, justamente, o homem (bom/ justo) alcance a graça divina e usufrua da verdadeira paz de Espírito. Nas palavras de F. Caeiro: *“A paz antoniana é assim assumida como decisão da vontade e de esforço actuante da inteligência, como uma prática de ascese ou de adesão superior a uma lei ou preceitos divinos. Ao nível da consciência, esse processo supõe uma luta que, no plano moral, domina o «movimento dos maus pensamentos que se dividem entre si e, dividindo-se, dispersam o coração» – de modo a «que seja celebrado o Sábado do espírito», e se restabeleça «a paz no nosso entendimento».*³¹⁹

A dualidade “carnalidade/ espiritualidade”³²⁰ está sempre presente nos sermões antonianos, como que recordando que há sempre dois sentidos possíveis para o homem seguir, sendo um deles a queda no pecado e o outro o bom, o correcto, o caminho de Deus.

No que respeita à paz, e à tranquilidade que ela representa, esta dualidade mostra a grande diferença entre quietude e inquietude, representando esta última o estado instável em que o homem pecador se encontra. A justiça será sempre sinónima da paz e, assim, sinónimo da harmonia presente no homem bom, que está em paz, em tranquilidade, consigo próprio.

Diz Santo António no Sermão do “Quarto Domingo do Advento”: *“Lembrei-me de Deus e fui deleitado, deleitado na amargura da sua paixão (para dizer com a Esposa dos cantares: O meu amado é para mim como um ramalhete de mirra, colocado no meu peito), o Senhor lhe proferirá a palavra da vida e da paz, a palavra da graça e da verdade, a palavra que Isaiás, filho de Amós, viu sobre Judá e Jerusalém, sobre a alma*

³¹⁸ Is. 32, 37. Cf. 1 Cor. 6, 5-11.

³¹⁹ CAEIRO, Francisco da Gama. *Diversos*, Vol. I, Estudos Gerais/ Série Universitária, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa: 1998, p. 104.

³²⁰ Procuramos, mais uma vez, acentuar a desvalorização do corpo na “luta” entre ordem e desordem. Entre o físico, o mundano, e o espírito.

*confidente e que mora em paz consigo própria. Ó palavra que não verbera, mas inebria o coração! Ó palavra doce, que reconforta o pecador e ditosa esperança! (...) Realize-se, por favor na paz, Senhor, a tua palavra sobre o teu servo, segundo a tua palavra!*³²¹

Como temos demonstrado, segundo Santo António, nada se pede ao homem que seja feito sem esforço e sem dedicação, ou seja, neste rumo de ascensão espiritual, nada se faz sem uma “batalha” entre o espírito e o corpo, e o mesmo se percebe quando procuramos a paz. Uma paz tripla: “paz do tempo”, “paz do peito” e a “paz da eternidade”.³²² A paz do tempo será símbolo do amor e da harmonia que o homem deve atingir com o próximo (“com os vizinhos”, diz o Santo). A paz do peito, será a paz íntima, a consciência tranquila que o homem deve ter acerca das suas acções e, assim como a Igreja, estar cheio de consolação do Espírito Santo.³²³ A paz da eternidade representa a própria contemplação, ou seja, a relação eterna do homem com Deus, ou de Deus com o homem. É ela também quem acalma e ajuda o homem, em jeito de aceitação, a viver tranquilamente na espera de ver, ou de abraçar a Verdade divina. É uma paz eterna que se pode perceber presente da fase final da contemplação, a fase em que o homem saboreia Deus, mas que ainda não O toca, é como a consciência da espera e a interiorização do seu destino. É uma aceitação e testemunho da condição humana, que se abre muito para lá dos limites deste mundo, e que se transforma numa eterna reciprocidade que é trazida pela paz de Deus ao homem.

Acerca disto, diz Santo António: *“Deves possuir a primeira paz com o próximo; a segunda, contigo mesmo; e assim terás, na oitava da Ressurreição, a terceira, com Deus no céu. (...) Recebe também tu no meio da tua caridade o próximo cansado e ferido, como procedeu aquele carcereiro, de que falam os Actos dos Apóstolos: Tomou Paulo e Silas naquela mesma hora da noite, lavou-lhes as chagas e levou-os para sua casa, pô-los à mesa e alegrou-se com todos os da sua casa por ter crido no Senhor.”*³²⁴

³²¹ S. II, 485-486: *“Memor fui Dei et delectatus sum, scilicet in eius Passionis amaritudine, ut dicat cum sponsa in Canticis: Fasciculus myrrhae dilectus meus mihi, inter ubera mea commorabitur, fiet super eum verbum Domini, verbum vitae et pacis, verbum gratiae et veritatis, ‘verbum quod vidit Isaias, filius Amos, super Iudam et Ierusalem’, idest super animam confitentem et pacifice secum commorantem. O verbum non verberans, sed cor inebrians! O verbum dulce, confortans peccatorem et beatæ spei! (...) Fiat, Domine, obsecro, verbum tuum super servum tuum secundum verbum tuum in pace.”*

³²² Cf. S. I, 313-316.

³²³ S. I, 314: *“Et aedificabatur ambulans in timore Domini, et consolatione Spiritus Sancti replebatur.”*

³²⁴ *Ibidem*: *“Primam debes habere cum proximo, secundam cum te ipso; et sic habebis, in octava resurrectionis, tertiam cum Deo in caelo. (...) Sic in medium caritatis recipe proximos fessos et saucios. Sicut fecit ille custos carceris, de quo dicitur in Actibus, quod ‘tollens Paulum et Silam in*

Enquanto vivermos de acordo com a bondade divina, teremos paz. Uma paz que será uma certeza que permanecerá quando o homem deixar este mundo. Diz o Santo: *“O que agora combate repousará na formosura da paz. Paz é a liberdade tranquila. O seu étimo vem de pacto. Mais tarde, porém, recebe-se a paz, quando se realiza a primeira aliança. Quem agora estabelece com o Senhor a aliança da reconciliação, depois, no reino celeste, repousará na formosura da paz.”*³²⁵ Esta paz será, mais uma vez, exemplo duma dádiva de Deus ao homem quando este vive as virtudes, quando este reconhece e percebe a Verdade. Será ainda símbolo duma entrega total a Deus, de acordo com a vontade e a razão, praticando sempre o bem, e indo sempre em busca duma vida tranquila (longe da carnalidade), que procura e se empenha num desenvolvimento duma comunidade harmónica, entre todos os povos e onde a paz seja uma certeza.

No que respeita ao conhecimento da verdade em si, a paz pode associar-se a um conhecimento racional e a um conhecimento experimental: isto é, a paz provém das experiências pessoais do homem. Digamos que a paz percebe-se no homem e na sua vida, está sempre aliada à prática do bem e, assim, a Deus. Provavelmente o melhor exemplo que o homem tem do que é ter paz, ou saborear a paz, em vida, é o exemplo de Cristo. Nas palavras de F. Caeiro: *“Sem nunca confundir o mundo dos homens com o reino de Deus, um exemplarismo existencial, como posição intelectual de fundo do Santo português, explica e fundamenta o tratamento da paz terrena na ínsita e profunda relação com a fonte concreta de onde a mesma promana, a Encarnação do Verbo, a pessoa de Jesus.”*³²⁶

ipsa hora noctis lavit plagas eorum, et perduxit eos in domum suam, et apposuit eis mensam, et laetatus est cum omni domo sua, credens Domino’.”

³²⁵ S. I, 794: *“Qui modo stat in certamine, sedebit in pulchritudine pacis. «Pax est tranquilla libertas», «a pacto dicta. Posterius vero pax accipitur, cum foedus primum initur». Qui modo foedus reconciliationis inicit cum Domino, postea sedebit in pulchritudine pacis in caelesti regno.”*

³²⁶ F. Caeiro, *Dispersos*, p. 112.

IV – Conclusões: A Verdade trazida por Cristo

“Mostrou-nos, portanto, as mãos e o lado dizendo: Eis as mãos que vos plasmaram; vede como os cravos as trespassaram; eis o lado, donde nascestes, vós fiéis, minha Igreja, tal como Eva nasceu de Adão; vede como foi aberto, pela lança, para vos abrir a porta do paraíso, fechada pelo Querubim e pelo gládio de fogo. A virtude do sangue que correu do lado de Cristo removeu este anjo e embotou o seu gládio, e a água extinguiu o fogo. Não me crucifiqueis, portanto, outra vez, e não mancheis o sangue do testamento, no qual fostes santificados, e não ultrajeis o espírito da graça. Se atenderes e auscultares bem estas coisas, ó homem, terás paz contigo mesmo. E por isso, depois que o Senhor lhes mostrou as mãos e o lado, disse de novo: A paz seja convosco.”³²⁷

Diz-nos a Sagrada Escritura que Jesus Cristo é o Bom pastor e que Nele encontramos o caminho, a verdade e a vida. Recordemos as palavras de Jesus a Marta no Evangelho de S. João: *“Disse-lhe Jesus: «Eu sou a Ressurreição e a Vida; quem crê em Mim, ainda que esteja morto viverá, e todo aquele que vive e crê em Mim nunca morrerá. Crês tu isto?» Respondeu-lhe ela: «Sim, Senhor, creio que tu és o Cristo, o Filho de Deus, que havia de vir ao Mundo».*³²⁸ Filho de Deus, o Verbo feito carne, prova viva da vida eterna (dádiva que Deus dá aos fiéis), Jesus Cristo é a verdade divina. Segundo Santo António, e sempre segundo a Sagrada Escritura, Cristo é o mediador entre Deus e os homens, é Ele o centro de toda a criação. Diz o Santo: *“A ti, Jesus Cristo, amado Filho de Deus Pai, que operas todo o nosso bem, seja dado todo o*

³²⁷ S. I, 315: *“Ostendit ergo nobis manus et latus, dicens: Ecce manus quae vos plasmaverunt, quomodo clavis confixae fuerunt; ecce latus, ex quo vos fideles, Ecclesia mea, geniti estis, sicut Eva ex latere Adae procreata, lancea apertum fuit, ut vobis portam paradisi, Cherubim et gladio flammeo clausam, aperiret. Virtus sanguinis, a latere Christi profluentis, removet angelum et hebetavit gladium, et aqua extinxit ignem. Nolite ergo iterum me crucifigere et sanguinem Testamenti, in quo sanctificati estis, pollutum ducere, et spiritui gratiae contumeliam facere. Si haec bene attenderis et auscultaveris, o homo, pacem habebis cum te ipso. Et ideo postquam Dominus ostendit eis manus et latus, iterum dixit: Pax vobis.”*

³²⁸ Jo. 11, 25-27.

louvor, toda a glória, toda a honra, toda a reverência, tu que és o A e o Ω (o Alfa e o Ómega), o Princípio e o Fim.”³²⁹

Cristo é o mediador entre a divindade e a humanidade³³⁰, é mediador entre a vida temporal e a vida eterna e é ainda, assim, mediador entre o presente e o futuro. Jesus Cristo é o protector e juiz da humanidade, dele provém a palavra de Deus, a própria Verdade, toda ela feita de compreensão, de compaixão e de perdão, que mostra Jesus como um juiz justo, repleto de humildade e caridade. Humildade que se modela pela própria vida de Cristo, uma vida pobre e humilde que deverá servir de exemplo aos homens e afastar as teias da carnalidade e da voluptuosidade. “Descendo” à condição mais simples de ser do homem, Cristo traz consigo a paz e a segurança que o homem tanto almeja. Traz consigo o perdão divino e a remissão dos pecados, muda totalmente a condição humana, elevando-a de quase decadente a uma existência abençoada. É o salvador da humanidade, quer porque limpa o homem do pecado original, quer porque traz consigo a palavra do Espírito Santo, como que trazendo Deus à terra.³³¹ Reconcilia, então, o Pai e os filhos; nas palavras de Santo António: *“Veio Cristo, afim a uma e outra parte, porque Filho de Deus e do homem, pôr-se no meio, e acalmou-os ambos. Declarou, de facto, ao homem que não pecasse, e com o sofrimento impediu que Deus Pai o ferisse. E meteu a mão entre os dois, porque deu ao homem não só exemplo de agir, mas também mostrou a Deus, em si, obras com que seria aplacado.*”³³²

Falando nesta reconciliação, podemos nos remeter para a tripla paz (paz do tempo, paz do peito e paz da eternidade) que falámos anteriormente, pois, aqui, Cristo representa a certeza da eternidade, a certeza duma paz, em jeito de salvação, que é trazida ao homem ainda neste mundo, ao reconciliar-se com Deus, ao encontrar a verdade. Esta reconciliação abre uma nova visão sobre a dissemelhança em que o homem havia caído, ao ceder ao pecado e, assim, acabar por obliterar a imagem de Deus. Cristo, ao assumir a nossa natureza torna o homem participante da natureza divina. Como diz Victor F. Henriques: *“A partir deste momento, Jesus Cristo pertence*

³²⁹ S. II, 613: *“Tibi, Iesu Christo, Dei Patris Filio dilecto, qui operaris omne bonum nostrum, omnis laus, omnis gloria, omnis honor, omnis reverentia, qui es ‘Alpha et Omega’, principum et finis’.*”

³³⁰ Ao longo dos *Sermões*, Santo António, recorre continuamente ao exemplo da Escada, desta vez simbolizando Jesus e exprimindo a união da divindade e da humanidade: S. I, 122: *“Ista «scala significat Iesum Christum»; duo brachia, divinam et humanam naturam.*”

³³¹ S. I, 554: *“Ipsi homines videbunt Deum hominem”.* Cf. S. I, 553-555.

³³² S. II, 38: *“Venit Christus utrique parti affinis, quia Dei et hominis Filius, medium se posuit, utrumque refrenavit. «Hominem enim arguit, ne delinqueret, et patiendo Deo Patri obstitit, ne feriret. Et manum posuit in ambobus, quia et homini exemplum agendi praebeuit, et Deo in se opera quibus placaretur ostendit».*”

ao destino ontológico de todo o homem, de tal modo que a antiga imagem deformada pelo pecado, pode agora ser recriada pela Graça salvadora que irrompe do mistério pascal.”³³³ Toda a ascese espiritual, todo o caminho que delineamos para o homem ascender espiritualmente e chegar até Deus, pode ser percebido em Cristo, pois a sua entrega à nossa salvação é ela mesma sinónimo dum reencaminhamento do homem, dum reorientação, como que voltando-o para o caminho certo³³⁴, elevando-o até Deus. Cristo é a encarnação de Deus Pai e é também divindade em forma humana. Por esta encarnação, Cristo traz uma nova hipótese para a criatura, que havia caído em pecado, se reconciliar com o Criador. A encarnação é sinónimo de salvação, Cristo vai salvar o homem da condição de eterno pecador, trazendo-lhe a possibilidade de perceber e recuperar em si a imagem de Deus, abrindo-o à Verdade divina. Anteriormente falámos na graça que Deus dá ao homem quando este se mostra verdadeiramente arrependido dos seus erros e se dedica totalmente à sua contemplação. Agora, voltando a nossa atenção para o testemunho que é a Paixão de Cristo pelos homens, percebemos que Cristo traz consigo encarnado, nesse Verbo de Deus, a própria Graça divina. Graça feita carne com o amor divino que abraça todos os homens e que traz consigo a salvação pautada no amor ao próximo.

Nos sermões antonianos está mais que presente esta “função” de Cristo, a de resgatar o homem da sua falibilidade; está bem presente a força desta paixão, elevando o homem, agora, para a “região de semelhança” onde alcançará a plenitude humana. Diz o Santo: *“Ó braço do Senhor, ó Filho, levanta-te do trono da glória do Pai, levanta-te e toma a nossa carne; arma-te da fortaleza da divindade contra o príncipe do mundo, para vences o forte, tu que és mais forte do que ele. Levanta-te, resgatando o género humano, como nos tempos antigos livras-te o povo israelita da servidão do Egipto.”*³³⁵ Entendamos então Cristo como o Salvador, e, seguindo as palavras de Santo António, aprendamos com o seu ensinamento, diz o Santo: *“Aprende, ó homem, a amar Jesus, e então aprenderás onde está a sabedoria etc. (...) Ele mesmo é a força, donde o Apóstolo: É força de Deus e sabedoria de Deus. Nele mesmo há a inteligência de tudo: Aos seus olhos todas as coisas são nuas e abertas. Ele mesmo é a vida: Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ele mesmo é o sustento, porque o pão dos Anjos, a*

³³³ Victor F. Henriques, “Deus, Lugar do Homem”, p.73.

³³⁴ S. II, 445: “*Opera Christi sunt creatio et recreatio.*”

³³⁵ S. II, 473-474: “*Brachium Domini, idest: «O Fili», consurge «de solio paternae gloriae», consurge, carnem assumendo, induere fortitudinem «divinitatis contra principem mundi», ‘ut fortior fortem eicias’. Consurge, «genus humanum redimendo», sicut in diebus antiquis, ‘israeliticum populum a servitute aegyptiaca liberasti’.*”

*refeição dos justos. Ele mesmo é a luz dos olhos: Eu sou a luz do mundo. Ele mesmo é a nossa paz, ele que de duas coisas fez uma só.*³³⁶ A essência de Cristo percebe-se, assim, dupla, divina e humana, daí Cristo ser o mediador entre Deus e o homem, daí ser o centro da obra divina, que abre ao homem os caminhos da Verdade. Procede de Deus Pai e pela palavra do Espírito Santo faz-se homem em Maria. Agora que está no mundo, a sua dedicação aos homens é paixão e transmissão da sua Graça. Diz Santo António acerca da palavra de Deus: *“Portanto, para merecer ser bendito entre os bem-aventurados, lançarei entre vós a semente, em nome de Jesus Cristo, que saiu do seio do Pai e veio ao mundo espalhar a sua semente. (...) O semeador é Cristo. Lê-se no Génesis: Isaac semeou na terra de Gerara e recolheu no mesmo ano o cêntuplo. Isaac interpreta-se gozo e simboliza Cristo, alegria dos Santos, que, no dizer de Isaías, obterão o gozo e a alegria: gozo da humanidade glorificada de Cristo; alegria da visão de toda a Trindade. (...) Advirta-se que toda a vida de Cristo se diz ano de perdão e de benignidade.*³³⁷

A encarnação de Cristo é a prova da relação recíproca, de que temos vindo a fazer referência, entre Criador e criatura. Se falarmos no mistério que é a encarnação de Cristo, captamos que este se encontra numa dupla condição: a de ser Deus e homem numa só pessoa³³⁸. Contudo o verbo que encarnou não perde a sua força original, não perde a sua incorporeidade, é como se fosse Cristo e nele realizasse a sua vontade, através dele mostrasse a sua força e a sua presença.

Outra face da encarnação, para lá da sua parte divina, é a sua condição inferior, a humildade de Cristo ao receber a humanidade. É a divindade trazida até à precariedade humana. Símbolo de que Cristo assumiu a forma humana mais fiel à sua condição finita, isto é, à sua condição de homem mortal e mundana, é a humildade e a pobreza que rondou toda a sua vida. Foi no seio de Maria que recaiu a escolha de Deus, foi a uma mulher simples e pobre que Deus deu a graça de ser mãe de seu Filho. Daí a vida de

³³⁶ S. II, 507: *“Disce, o homo, diligere Iesum, et tunc disces ubi sit sapientia etc. (...) Ipse, virtus, unde Apostolus: ‘Est Dei virtus et Dei sapientia’. In ipso omnium est intellectus, ‘cuius oculis nuda et aperta sunt omnia’. Ipse, vita: Ego, inquit, sum via, veritas et vita. Ipse, victus, quia panis angelorum, refectio iustorum. Ipse, lumen oculorum: Ego, inquit, sum lux mundi. Ipse, pax nostra, qui fecit utraque unum.”*

³³⁷ S. I, 38-40: *“Ut ergo inter beatos benedici merear, seminabo super vos in nomine Iesu Christi, qui «exiit a sinu Patris et venit in mundum seminare semen suum». (...) Seminador est Christus. Unde habes in Genesi: Sevit, vel seminavit, Isaac in terra Gerarae et in ipso anno invenit centuplum. «Isaac interpretatur gaudium» «et significat Christum», qui est gaudium sanctorum, qui, ut dicit Isaías, gaudium et laetitiam obtinebunt: gaudium de glorificata Christi humanitate, laetitiam de totius Trinitatis visione. (...) Nota quod tota vita Christi dicitur annus remissionis et benignitatis.”*

³³⁸ Jo. 10, 30: *“Eu e o Pai somos um”*. Cf. Jo. 17, 20-23.

Jesus ter sido sempre humilde; donde se percebe que na “casa do Senhor” os soberbos e os avaros não entrem. A própria imagem do nascimento de Cristo é ela símbolo de pobreza e simplicidade. Isto mesmo se lê no sermão do “Quarto Domingo Depois da Páscoa”: *“Cristo, no inverso da infidelidade e no frio da perseguição diabólica, desceu ao ventre de Virgem humilima, e neste mundo habitou sobre o abjecto, como ave desprovida de penas. (...) Cristo gemeu para descer e chorar; não se lê em parte alguma que se tivesse rido, para nos ensinar a gemer e a chorar.”*³³⁹

Dada esta condição humilde do homem, e sabendo que este havia caído em pecado, deparamo-nos com a função salvadora de Jesus Cristo, pois é o Filho enviado por Deus que desce e se humilha até à humanidade, a fim de libertar o homem das amarras do pecado original, acabando por possibilitar a sua recriação, travando o estado de desespero em que o homem se encontrava. É de realçar que só quem é pobre e humilde terá acesso à salvação, terá acesso a Deus através de Cristo, e, assim, merecerá a glorificação no reino de Deus. Santo António fala-nos nas três núpcias do reino dos céus, onde se percebe que da encarnação de Jesus se esperam três coisas: A união do verbo com a humanidade, a reconciliação entre Deus e os homens e, depois a união final do Criador com as suas criaturas. Diz o Santo: *“Há três espécies de núpcias: as da união, as da justificação e as da glorificação. As primeiras celebram-se no templo da Santíssima Virgem; as segundas celebram-se todos os dias no templo da alma fiel; as terceiras celebrar-se-ão no templo da glória celeste. (...) Entre nós e Deus havia uma grande diferença. Para acabar com ela e refazer a paz, foi necessário que o Filho de Deus recebesse esposa na nossa parentela. (...) As segundas núpcias celebram-se quando, ao sobrevir da Graça do Espírito Santo, a alma pecadora se converte. (...) Quer dizer, deponde da boca e do coração não só o pecado, mas também as suas circunstâncias e as imaginações. E naquele dia, no dia da infusão da graça, luz da alma, faz aliança com eles, quer dizer, reconcilia-os com os pecadores. (...) A Igreja dos fiéis desce do céu junto de Deus, porque recebeu de Deus a ordem de a sua vida ser celeste. Agora vive pela fé e pela esperança; pouco depois celebrará núpcias com o seu esposo.”*³⁴⁰ É como se tudo isto se englobasse na finalidade da vinda de Cristo à terra.

³³⁹ S. I, 419: *“Sic Christus, in hieme infidelitatis et frigore daemioniacae persecutionis, descendit in uterum humillimae Virginis et habitavit in hoc mundo pauper et abiectus, tamquam plumis deplumatus. (...) Christus descendit gemere et plangere, ‘qui numquam legitur risisse’, ut nos doceret gemere et plangere.”*

³⁴⁰ S. II, 253-256: *“Nota quod tres sunt nuptiae, scilicet unionis, iustificationis et glorificationis. Primae celebratae fuerunt in templo beatae Virginis; secundae quotidie celebrantur in templo animae fidelis; tertiae celebrabuntur in templo gloriae caelestis. (...) Inter nos et Deum magna erat discordia, ad*

É tudo isto englobante do projecto do Messias que vem salvar a humanidade. Além de abrir as portas do céu aos homens, Jesus Cristo vence todo o mal e restaura a imagem perdida de Deus, aproximando, assim, novamente, Deus e o homem.³⁴¹ Aproximação esta que se deve ao facto de o Filho de Deus ter sofrido a dor dos homens e mesmo assim ter permanecido do nosso lado, entregando-nos o seu amor e rezando a Deus por nós. Esta reconciliação é, sem dúvida, sinónimo de paz, a paz entre o Criador e a criatura e sinónimo de mudança na própria vida dos homens, orientando-os então para a imagem original da sua existência.

O homem deve voltar a reencontrar o seu sentido em Deus, e para tal é preciso que Deus o permita, é preciso que Deus perdoe os nossos pecados e considere a paixão de Cristo por nós. Isto mesmo diz Santo António no sermão do “Quinto Domingo Depois da Páscoa”, após a referência à *Primeira Epístola de S. João Evangelista*³⁴², onde se testemunha que Cristo é o nosso “advogado” junto de Deus. Diz o Santo: *“Também a Deus Pai, irado connosco por nossos pecados, oferecemos o seu Filho Jesus Cristo por aliança da nossa reconciliação no Sacramento do Altar, a fim de que, se não por nossa causa, ao menos por Jesus, que lhe foi tão querido, afaste os castigos que justamente merecemos, e lembrado das lágrimas, dos seus trabalhos e sofrimentos, nos perdoe.”*³⁴³ Percebemos, assim, que o mistério da Encarnação traz consigo a nova criação do homem, aquele a quem os pecados podem ser perdoados, e que orienta o homem em direcção à verdade divina e desperta Deus para o perdão da criatura. Nas palavras de F. Caeiro, Santo António *“diz que o pecador que começa a penitenciar-se deve meditar nos vários actos da Paixão de Cristo, sobre qual foi a causa desta e sobre*

quam expellendam et pacem reformandam necesse fuit ut Dei Filius de nostra parentela acciperet sponsam. (...) Item, secundae nuptiae celebrantur, cum, adveniente Sancti Spiritus gratia, peccatrix convertitur anima. (...) Ut non tantum peccatum sed etiam circumstantias et imaginationes de corde et ore deponat. Et in die illa, idest gratiae infusioni, qua illuminatur anima, percutit foedus eis, idest reconciliatur peccatoribus. (...) Ecclesia fidelium de caelo a Deo descendit, quia a Deo accepit, ut eius conversatio esset in caelis, ubi modo fide et spe vivit, ubi paulo post cum suo sponso nuptias celebrabit.”

³⁴¹ Para ilustrar todo este amor dado aos homens por Cristo, tomemos como exemplo a palavras de Victor Henriques, quando se refere á imagem de Cristo na cruz, como que abraçando toda a sua humanidade. *“Na perspectiva dos antonistas actuais, a imagem da cruz e do crucificado que prevalece em Santo António, é exactamente, a dos braços protectores de Cristo estendidos sobre a humanidade, com o fito de impedir a acção maligna de Satanás.”* Victor F. Henriques, “Deus, Lugar do Homem”, p. 90.

³⁴² 1Jo. 2, 1-2: *“Filhos meus, escrevo-vos estas coisas para que não pequeis; mas, se alguém pecar, temos um advogado junto do Pai, Jesus Cristo, o Justo. Ele é a procriação pelos nossos pecados, e não somente pelos nossos pecados, mas também pelos de todo o mundo.”*

³⁴³ S. I, 452-453: *“Sic Deo Patri, nobis pro peccatis nostris irato, eius Filium Iesum Christum, pro nostrae reconciliationis foedere, in Sacramento Altaris ei offerimus, ut, si non propter nos, saltem propter ipsum sibi dilectum, dilectum, flagella, quae iuste meremur, avertat et, lacrimarum, laboris et Passionis ipsius memor, nobis parcat.”*

*quanto amor ela traduz, devendo também com a água das lágrimas lavar a imundice dos pensamentos e actos, pois, se tudo isto for ordenado e assente sobre o complexo da Paixão de Jesus Cristo, Este, que é o Sumo Sacerdote, concederá o fogo do seu amor, que devorará todos os pecados.*³⁴⁴

Duas coisas podemos apreender do exposto, a primeira que Cristo é o exemplo primordial que o homem deve seguir no melhoramento da sua conduta moral, a segunda, que Deus perdoará os pecados àqueles que se arrependem de pecar e que se compadeçam com a Paixão de Cristo. Praticamente, o que se pede ao homem é que siga Cristo no seu amor pelos homens, ou seja, que seja justo e bom para com todos os povos e, assim, verdadeiramente limpo de qualquer mundaneidade, mereça a salvação e ganhe entrada no reino dos céus. É preciso meditar sobre os sofrimentos de Cristo, como que comparando-os com os seus pecados e perceber que se se consentir no pecado sem se arrepender ser-se-á castigado. Mas Deus, bom e misericordioso, compensa aqueles que se arrependem e recuperam as boas virtudes, possibilitando a reconciliação, abrindo a possibilidade do homem, verdadeiramente arrependido, merecer as eternas delícias do reino de Deus.

Ao longo dos *Sermões* antonianos percebe-se este caminho espiritual sempre orientado para a busca da Verdade, para a busca de Deus; busca esta, interior e constante, que culmina na quase visão de Deus e que, pela mediação de Cristo, se torna descoberta da Verdade. O conhecimento da Verdade tem um sentido ascensional e comporta um progresso contínuo que altera e desenvolve a conduta moral e espiritual do homem. Como temos vindo a mostrar, o melhor exemplo desse caminho espiritual é a vida de Cristo e a sua paixão pela humanidade. É como se o “Espírito da Verdade”³⁴⁵ descesse à terra para iluminar o homem, orientando-o. Isto mesmo se apreende das palavras de Santo António, quando ele se refere, mais uma vez, à escada de Cristo e à visão de Job, diz ele: *“Esta escada apoiava-se sobre a terra, quando Cristo se entregava à pregação e operava milagres. (...) Subi, portanto, ó anjos, ó prelados da Igreja, ó fiéis de Jesus Cristo; subi, digo, a contemplar quão suave é o Senhor; descei a socorrer, a aconselhar, porque disto precisa o próximo. Porque tentais subir por caminho diferente do da escada? (...) Pensais poder subir por outro caminho ao monte Tabor, ao repouso da luz, à glória da felicidade celeste, sem ser pela escala da*

³⁴⁴ F. Caeiro, *A Espiritualidade Antonina*, p. 155.

³⁴⁵ Cf. S. I, 434.

*humildade, da pobreza, da Paixão do Senhor? Na verdade, não. A palavra do Senhor é clara: Quem quiser vir após de mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me.*³⁴⁶

O caminho de Deus é um só, o da humildade e o do amor; quem não seguir este caminho não terá salvação e não será admitido no reino de Deus. Este é o ensinamento de Santo António, esta é a sua mensagem.

³⁴⁶ S. I, 123-124: *“Haec scala super terram stabat, cum praedicationi et miraculorum operationi insistebat; (...) Ascendit ergo, o angeli, o Ecclesiae praelati, o fideles Iesu Christi; ascendite, inquam, ‘ad contemplandum quam suavis sit Dominus’; descendite ad subveniendum, ad consulendum, quia his indiget proximus. Cur nitimini per aliam viam quam per scalam ascendere? (...) Confiditis vos posse ascendere per aliam viam ad montem Thabor, ad requiem luminis, ad gloriam caelestis beatitudinis, nisi per scalam humilitatis, pauperitatis, dominicae Passionis? Vere non, quia verbum Domini est: Qui vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me.”*

BIBLIOGRAFIA

I – Fontes

S. Antonii Patavini Doctoris Evangelici *Sermones Dominicales et Festivi, ad fidem codicum recogniti*, Cur. Beniamino Costa, Leonardo Frasson, Ioanne Luisetto, Edizioni Messagger Padova, 1979.

Santo António de Lisboa, Doutor Evangélico, *Obras Completas, Sermões Dominicais e Festivos*, Introdução e Tradução de Henrique Pinto Rema, Vols. I – II, Lello & Irmãos – Editores, Porto: 1987.

II – Estudos

AYALA, Jorge M. “Elocuencia cristiana y teología en el sermonario de San Antonio de Padua”, in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo António*, Vol. II, Universidade Católica Portuguesa – Família Franciscana Portuguesa, Braga: 1996, pp. 667-673.

CAEIRO, Francisco da Gama. “As Escolas Capitulares no primeiro século da Nacionalidade Portuguesa”, in *Arquivos de História de Cultura Portuguesa*, Vol. I, N.º 2, 1966, pp. 3-47.

– *Dispersos*, Vol I, Col. Estudos Gerais/ Série Universitária, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa: 1998.

Bibliografia

- “Ensino e pregação teológica em Portugal na Idade Média: algumas observações”, in *Revista Española de Teologia*, Vol 44 – Año 1984, 1985, pp. 113-135.
 - “Fontes portuguesas da formação cultural do Santo”, in *Itinerarium*, Ano XXVII (1981), nºs 110-111, Braga: 1982, 3-31.
 - “Hermenêutica e Conhecimento em Santo António de Lisboa”, in *Cultura Portuguesa*, I, Agosto/ Setembro, 1981, pp. 11-15.
 - “Presença de Santo Agostinho no Pensamento Filosófico Português”, in *Separata de Didaskalia*, Vol. XIX, 1989, pp. 81-94.
 - *Santo António de Lisboa, A Espiritualidade Antoniana*, Vol. II, Col. Estudos Gerais/ Série Universitária, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa: 1995.
 - *Santo António de Lisboa, Introdução ao Estudo da Obra Antoniana*, Vol I, Ed. do Autor, Lisboa: 1967.
 - *Santo António de Lisboa, Introdução e selecção de textos de Francisco da Gama Caeiro*, Pensamento Português, Editorial Verbo, Lisboa / São Paulo: 1990.
- CALAFATE, Pedro. “Filosofia e Espiritualidade em Santo António de Lisboa”, in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo António*, Vol. II, Universidade Católica Portuguesa – Família Franciscana Portuguesa, Braga: 1996, pp. 685-693.
- CARVALHO, Mário Santiago de. “Carne e (En)carnação (No “Sermo Dominica XIII Post Pentecosten” de Santo António de Lisboa)”, in *Revista da Faculdade de Letras*, Série de Filosofia, N.º 3, 2ª Série, 1986, pp. 1-44.
- CASTRO, José Aguiar Acácio. *O Simbolismo da Natureza em Santo António de Lisboa*, Universidade Católica Portuguesa – Fundação Eng. António de Almeida, Porto: 1997.

Bibliografia

- COSTA, João Mário Soalheiro. “Cristocentrismo no pensamento antoniano. Perspectivas e fontes”, in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo António*, Vol. I, Universidade Católica Portuguesa – Família Franciscana Portuguesa, Braga: 1996, pp. 349-375.
- COURACEIRO, Manuel de Jesus. *Sensus et Ratio. Para um Estudo do Pensamento Gnoseológico em Santo António de Lisboa*, Dissertação policopiada de Mestrado em Filosofia Medieval, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto: 1994.
- CRUZ, António. *Santa Cruz de Coimbra na Cultura Portuguesa da Idade Média, Observações sobre o “Scriptorium” e os Estudos Claustrais*, Vol. I, Porto: 1964.
- CUMMINGS, J. *The Christological Content of the “Sermones” of St. Anthony*, Il Messaggero di S. Antonio, Padova: 1953.
- FERNANDES, Maria João Ferraz Castelo Branco. “O contributo de Santo António para o desenvolvimento da estética da luz”, in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo António*, Vol. I, Universidade Católica Portuguesa – Família Franciscana Portuguesa, Braga: 1996, pp. 587- 599.
- FRIAS, Agostinho Figueiredo. *De signis pulsandis: Leitura hermenêutica de Santo António de Lisboa e Frei Paio de Coimbra*, Dissertação de Mestrado em Filosofia Medieval da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto: 1994.
- FREITAS, Manuel Barbosa. “O tema da regio dissimilitudinis nos Sermões de Santo António”, in *Colóquio Antoniano – Comemoração do 750º aniversário da morte de Santo António de Lisboa*, Ed. Câmara Municipal de Lisboa: 1982, pp. 133-140.
- “O Cristocentrismo nos Sermões de Santo António”, in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo António*, Vol. I, Universidade Católica Portuguesa – Família Franciscana Portuguesa, Braga: 1996, pp. 387 – 394.

Bibliografia

- GALVÃO, H. de Noronha. “Influências Agostinianas na doutrina trinitária de Santo António”, in *Colóquio Antoniano – Comemoração do 750º aniversário da morte de Santo António de Lisboa*, Ed. Câmara Municipal de Lisboa, 1982: pp. 117-130.
- GANHO, Maria de Lourdes Sirgado. “Homem e Natureza em Santo António de Lisboa”, in *Colóquio Antoniano – Comemoração do 750º aniversário da morte de Santo António de Lisboa*, Ed. Câmara Municipal de Lisboa, 1982: pp. 197-201.
- HENRIQUES, Victor Manuel Alves Farinha. “Deus, Lugar do Homem. Para uma Antropologia Teológica em Santo António de Lisboa”, in *Itinerarium*, n.º 181 – 183, 2005, pp. 9-201.
- LINAGE CONDE, Antonio. “El «contar historias» en la obra de San Antonio”, in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo António*, Vol. I, Universidade Católica Portuguesa – Família Franciscana Portuguesa, Braga: 1996, pp. 467-476.
- LOIS GARCIA, Xosé. “Interpretacións simbólicas no bestiario de San Antonio”, in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo António*, Vol. II, Universidade Católica Portuguesa – Família Franciscana Portuguesa, Braga: 1996, pp. 1089-1096.
- LOPES, Fernando Félix. *Santo António de Lisboa Doutor Evangélico*, 4ª Ed., Editorial Franciscana, Braga: 1983.
- MACEDO, José Maria da Costa. “ Paupertas, Raízes e horizontes”, in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo António*, Vol. II, Universidade Católica Portuguesa – Família Franciscana Portuguesa, Braga: 1996, pp. 601-610.
- MARQUES, Bernardino Fernando da Costa. “O Prólogo aos Sermões Dominicais de Santo António de Lisboa. Estrutura e Sentido”, in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo*

Bibliografia

António, Vol. I, Universidade Católica Portuguesa – Família Franciscana Portuguesa, Braga: 1996, pp. 477-483.

MEIRINHOS, José Francisco. “Da Gnoseologia à Moral: Pragmática da Pregação em Santo António”, in *Mediaevalia, Textos e Estudos*, 2 (1992), 69-90.

MORALEJO, Gaspar Calvo. “Maria, «arco íris» y «estrella», en los sermones de S. Antonio de Pádua”, in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo António*, Vol. II, Universidade Católica Portuguesa – Família Franciscana Portuguesa, Braga: 1996, pp. 1051-1064.

PACHECO, Maria Cândida Monteiro. “A Natureza no pensamento de Santo António de Lisboa”, in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo António*, Vol. I, Universidade Católica Portuguesa – Família Franciscana Portuguesa, Braga: 1996, pp. 71-85.

– “Desocultação e Ocultação – Reflexões sobre a Hermenêutica Antoniana”, in *Pensar a Cultura Portuguesa, Homenagem a Francisco da Gama Caiiro*, Edições Colibri, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa: 1993, pp. 115-121.

– “Exegese e Pregação em Santo António de Lisboa e Frei Paio de Coimbra”, in *Actas das II Jornadas Luso – Espanholas de História Medieval*, Vol. IV, Porto: 1990, pp. 1297-1307.

– “A Pomba, a Águia e a Treva, Antropologia e Mística no Pensamento de Santo António de Lisboa”, in *Colóquio Antoniano – Comemoração do 750º aniversário da morte de Santo António de Lisboa*, Ed. Câmara Municipal de Lisboa, Lisboa: 1982, pp. 141-151.

– *Franciscanismo e Pensamento Filosófico na Idade Média*, Arquivo Distrital do Porto, Porto: 1982.

Bibliografia

- *Ratio e Sapientia, Ensaios de Filosofia Medieval*, Livraria Civilização Editora, Porto: 1985.
 - *S. Gregório de Nissa – Criação e Tempo*, Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga, Braga: 1983.
 - “Santo António de Lisboa”, in *História do Pensamento Filosófico Português*, Vol. I – Idade Média, dir. Pedro Calafate, Editorial Caminho, SA, Lisboa: 1999, pp. 185 – 219.
 - *Santo António de Lisboa, A Águia e a Treva*, Ed. Imprensa nacional – Casa da Moeda, Porto: 1986.
 - *Santo António de Lisboa: da ciência da escritura ao livro da natureza*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa: 1997.
 - “Santo António de Lisboa e a Patrística Grega”, in *Arquivos do Centro Cultural Português*, Fundação Calouste Gulbenkian, Paris: 1979, pp. 541-548.
- PACHECO, Maria Isabel da Costa Reis Monteiro. *Entre Deus e o Mundo, Para um estudo da situação humana em Santo António de Lisboa*, Dissertação de Mestrado em Filosofia Medieval, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto: 1989.
- PASQUALINO, Fortunato. *Santo António, uma voz que ainda fala: vida de Santo António narrada para o homem de hoje*, Trad. Ruth Delgado, Ed. Paulistas, Lisboa: 1985.
- REMA, Henrique Pinto. “A Alma franciscana de Santo António”, in *Colóquio Antoniano*, Câmara Municipal de Lisboa, Lisboa: 1982, pp. 97 – 113.
- “As riquezas da pobreza na obra de Santo António de Lisboa, in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo*

Bibliografia

António, Vol. II, Universidade Católica Portuguesa – Família Franciscana Portuguesa, Braga: 1996, pp. 723 – 738.

SALVANESCHI, Nino. *Santo António de Lisboa*, Trad. José David Antunes, Ed. Salesianas, Porto: 1958.

SANTIAGO-OTERO, Horácio. “Fundamentación filosófica del pensamiento antoniano”, in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo António*, Vol. I, Universidade Católica Portuguesa – Família Franciscana Portuguesa, Braga: 1996, pp. 99-110.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. “Da Essência Metafísica do Conhecimento Místico em Santo António”, in *Itinerarium*, N.º 110, 1981, pp. 198-287.

– “Experiência Mística e Discernimento Espiritual em Santo António de Lisboa”, in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo António*, Vol. II, Universidade Católica Portuguesa – Família Franciscana Portuguesa, Braga: 1996, pp. 739-755.

– “O Simbolismo da «Nuvem» e a Doutrina Mística antoniana: O Tempo Diferencial do «Assombramento»”, in *Colóquio Antoniano – Comemoração do 750º aniversário da morte de Santo António de Lisboa*, Ed. Câmara Municipal de Lisboa, 1982, pp. 157-194.

SOUZA, José António Camargo Rodrigues de. “As Paixões Segundo Santo António”, in *Itinerarium*, n.º 181 – 183, Editorial Franciscana, 2005.

VENTOSA, Henrique Rivera de. “Doble simbolismo franciscano del «doctor evangélico» S. António”, in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo António*, Vol. II, Universidade Católica Portuguesa – Família Franciscana Portuguesa, Braga: 1996, pp. 1009-1018.

III - Obras Gerais

1 – Autores Antigos e Medievais

ABELARDO, Pedro. *Conócete a tí mismo*, Trad. Pedro Santidrián, Col. Clásicos del Pensamiento, Editorial Tecnos, Madrid: 1990.

ARISTÓTELES. *Categorias*, Trad. Ricardo Santos, Col. Filosofia. Textos, Porto Editora, Porto: 1995.

– *Da Alma*, Trad. Carlos Humberto Gomes, Col. Textos Filosóficos, Ed. 70, Lisboa: 2001.

– *Ética a Nicómaco*, Trad. António Caeiro, Quetzal Editores, Lisboa: 2004.

PLATÃO. *Fedro*, 6ª Ed., Col. Filosofia & Ensaaios, Trad. Pinharanda Gomes, Guimarães Editores, Lisboa: 2000.

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, 5ª Ed., Editora Vozes: 2000.

– *Confissões*, 13ª Ed., Livraria Apostolado da Imprensa, Braga.

– *O Livre – arbitrio*, Trad. António Soares Pinheiro, 2ª Ed., Braga: 1990.

SANTO ANSELMO. *Proslogion*, trad. Costa Macedo, Col. Filosofia Textos, Porto Editora, Porto: 1996.

2 – Estudos

Bíblia Sagrada, 3ª Ed., Difusora Bíblica (Missionários Capuchinhos), Lisboa: 1968.

Bibliografia

- BOHENER, Philotheus - Gilson, Étienne. *História da Filosofia Cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa*, 6ª Ed., Trad. Raimundo Vier, Editora Vozes, Petrópolis: 1970.
- BOYER, Carlo. *Saint' Agostino Filosofo*, Casa Editrice Prof. Patron Soc. A. S., Bolonha: 1965.
- CALAFATE, Pedro (dir.). *História do Pensamento Filosófico Português*, Vol. I – *Idade Média*, Editorial Caminho, SA, Lisboa: 1999.
- CHÂTELET, F. *A Filosofia Medieval do século I ao século XV*, Vol. 2, D. Quixote, Lisboa: 1974.
- CHENU, M. *La Théologie au Douzieme Siècle*, 3ª Ed., Ed. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 1976.
- DAVID, Marie-Madeleine, *Initation à la Symbolique Romane*, Ed. Flammarion, Paris: 1977.
- FINANCE, Joseph de, *Essai sur l'agir humain*, Ed. Presses de L'Université Grégorienne, Roma: 1962.
- GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*, trad. Martins Fontes, São Paulo: 1995.
- *Elementos de Filosofia Cristiana*, Trad. Amalio Garcia-Arias, Ed. Ediciones Rialp, S. A. – Preciados, Madrid: 1970.
- GOFF, Jacques le. *Os Intelectuais da Idade Média*, Trad. Luísa Quintela, Editorial Estúdios Cor, Lisboa: 1973.
- GUERRERO, Rafael Ramón. *Historia de la Filosofía Medieval*, Akal, Madrid: 1996.
- GUSDORF, Georges. *Mythe et Métaphysique*, Ed. Flammarion, Paris: 1953.

Bibliografia

- HOBBUS, J. “Sobre a Mediedade em Aristóteles”, *Ethic@*, v. 3, n. 1, 2004, pp. 47-60.
- KRETZMANN, N., Kenny, A., Pinborg, J. (Ed.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge: 1982.
- JONES, John D. “Mystical Union and Beatific Vision”, in *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale, Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale, Porto 2002*, Vol. III, Brepols, Turnhout: 2006, pp. 1887-1898.
- LOPES, Fernando Félix. “Franciscanos portugueses pretridentinos escritores, mestres e leitores”, in *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, Vol. 7, Salamanca: 1979, pp. 451-505.
- LLORCA, Bernardino. *Manual de História Eclesiástica*, Vol.s I-II, Trad. B. Xavier Coutinho, Edições Asa, Porto: 1960.
- LUSCOMBE, David. *O pensamento medieval*, Trad. Lúcia Rodrigues, Ed. Europa América, Mem Martins: 2000.
- MATTOSO, José. *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*, Ed. INCM, Lisboa: 1982.
- TEIXEIRA, C. M. *Regra Franciscana: evolução, mitos, história*, CEFEPAL, Petrópolis: 1994.
- TODOROV, Tzvetan. *Teorias do Símbolo*, Trad. Maria de Santa Cruz, Ed. 70, Lisboa: 1979.
- *Simbolismo e Interpretação*, Trad. Maria de Santa Cruz, Ed. 70, Lisboa: 1980.
- VASCONCELLOS, Manoel. “A oração que abre o *Proslogion*: uma disposição para o trabalho dialéctico”, in *Idade Média: Tempo do Mundo, Tempo dos Homens*,

Bibliografia

Tempo de Deus, org. José A. C. R. De Souza, Est Edições, Porto Alegre : 2006, pp. 47 – 54.

VIGNAUX, Paul. *A Filosofia na Idade Média*, Trad. A. P. Carvalho, Arménio Amado Ed., Coimbra: 1959.

IV – Dicionários e Enciclopédias

AAVV. *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, Beauchesne, Paris: 1936-1980.

AAVV. *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Editorial Verbo, Lisboa/ São Paulo: 1989-1992.

AAVV. *Enciclopédia Filosófica*, Sansoni Ed., Florença: 1968.

Dictionnaire des Symboles, orientation de Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, Ed. Seghers et Ed. Jupiter, Paris: 1973.

Dictionary of the Middle Ages, dir. J. R. Strayer, Scribner's & Sons, New York: 1982.

LANCIANI, Giulia, Tavani, Giuseppe (Coord.). *Dicionário da Literatura Medieval Portuguesa e Galega*, Ed. Caminho, Lisboa: 1993.